

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ ПРИ
ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ КАЗАХСТАНСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА**

**РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

**ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ФЕНОМЕН
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В
РАЗВИТИИ НАУКИ**

Монография

Усть-Каменогорск
2017

УДК 001
ББК 72
Д 44

Д 44 Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки. Монография / Под общ. ред. д.ф.н. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2017. – 275 с.

ISBN 978-601-7334-98-7

Материалы Форума-Встречи и Международного философско-методологического семинара включают основные целевые установки созданного Международного Центра Методологических исследований и инновационных программ, присутствуют Приветствия в его адрес и доклады, представленные на семинар, посвященные различным аспектам осмысления методологии в развитии науки. Особое место в монографии занимает рассмотрение диалектического понимания мышления и методологии, то есть диалектики как методологии, а также критический анализ вариантов метафизических, позитивистских трактовок методологии, широко распространённых в современной философии науки и ориентированных на непродуктивную абсолютизацию эмпирического уровня ее состояния, лишаящую ее перспектив развития.

Ряд разделов посвящен методологическим проблемам историко-философской науки, науки о человеке, включая философию и педагогику, трансдисциплинарным исследованиям в современном естествознании, синергетике, зоологии и геологии. В сборнике также представлены некоторые вопросы цивилизационно-институционального аспекта функционирования науки, что акцентирует внимание на внешних параметрах существования науки и научной деятельности.

Рекомендуется для научных работников, докторантов, аспирантов, магистрантов, студентов, занимающихся научной работой в области проблем развития науки, а также его можно рекомендовать всем, кто глубоко интересуется проблемами оснований науки

УДК 001
ББК 72

*Утверждено и рекомендовано к изданию на заседании Ученого совета
Казахстанско-Американского свободного университета, протокол № 8 от
28.04.2017, вопрос № 4.*

ISBN 978-601-7334-98-7

© Казахстанско-Американский
свободный университет, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

О ЦЕНТРЕ, ЕГО ЗАДАЧАХ И ЗНАЧИМОСТИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ. ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ	5
--	---

ПРИВЕТСТВИЯ В АДРЕС ФОРУМА-ВСТРЕЧИ, ПОСВЯЩЕННОГО СОЗДАНИЮ МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ	11
--	----

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ

Абдильдин Ж.М. Логика творческого мышления	19
Абдильдин Ж.М. К вопросу об умении мыслить	25
Гусева Н.В. Понимание методологии и логика развития науки: к диалектико-логическому анализу подходов	28
Лобастов Г.В. Проблема начала мышления	43
Сабит М.С. Научное творчество как противоречивый процесс	62

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА, ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И СПЕЦИФИКА СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА КАК ПРОБЛЕМА

Карпова Н.И. Диалектическое мышление как важнейший момент субъектности человека	66
Рау И.А. Об осмыслении природного и внеприродного в человеке	78
Малахов Д.В. Символ и событие: к телеологическому измерению диалектики в философии истории	98
Колесников А.В. Синергетика и робототехника	114

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Мареев С.Н. Э.В. Ильенков: диалектика как метод анализа противоречий социализма	125
Мареева Е.В. Методологические предпосылки спора Л. Аксельрод и А. Деборина о Спинозе	142
Лимонченко В.В. Методологический потенциал установки на несвоевременное	155

**ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ. МЕТОДОЛОГИЯ, МЕТОДИКА В
НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ И ПЕДАГОГИЧЕСКОМ
ПРОЦЕССЕ**

Возняк В.С., Возняк С.В. К вопросу об истинной природе метода и методики	169
Куиш А.Л. Методология и методика научного исследования: диалектика взаимоотношений	176
Мужчиль М.Д. Статус методологии в музыкальной педагогике	185
Ширман М.Б. Философия как практическая теория педагогики: миссия и метод	191

**ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В
ЗООЛОГИИ, ГЕОЛОГИИ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

Багоцкий С.В. Зоология и диалектическая логика	197
Дьячков Б.А. Методологические аспекты развития геологической науки	208
Спасков А.Н. Логика и методология трансдисциплинарных исследований в современном естествознании	223

**ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ
КОНТЕКСТЕ**

Лазаревич А.А. Наука в информационном обществе: новый статус, социально-культурные императивы	238
Некрасов С.Н. Новое обществоведение Евразии и инновационное развитие традиционного социума	247

**СЕДЬМОЙ РАЗДЕЛ. СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ:
К ПОНИМАНИЮ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ**

Хамидов А.А. Этюд о методологии в мрачных тонах	256
---	-----

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	271
------------	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	273
---------------------	-----

О ЦЕНТРЕ, ЕГО ЗАДАЧАХ И ЗНАЧИМОСТИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ. ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Данный сборник научных материалов «Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки» ориентирован на аккумуляцию идей, высказанных участниками Форума-Встречи, посвященном созданию Международного Центра Методологических исследований и Инновационных программ при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса и на Международном философско-методологическом семинаре «Методологические исследования и развитие науки» (Усть-Каменогорск, 27 января 2017 г.), который состоялся в рамках Форума-Встречи.

К основным идеям, целям и задачам создания Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ надо отнести:

1. Аккумуляцию разрозненных исследовательских сил, работающих на основе диалектической логики.
2. Выработку единой диалектико-логической стратегии исследований, ориентированной на выявление оснований (логики) развития различных наук.
3. Выработку идей и разработку инновационных программ на основе уже проведенных исследований логических оснований развития в естественных, социогуманитарных и технических науках.
4. Реализацию диалектико-методологического потенциала исследования для переосмысления ситуации в современной науке с целью недопущения методологических тупиков в ее развитии.

Эти идеи, цели и задачи с их обоснованиями выражают серьезный содержательный контекст, в котором имеет смысл рассматривать процессы развития науки как исследовательской, познавательно-профессиональной деятельности и процессы, происходящие в современной науке как социальном явлении. Смысл этот заключается в том, что диалектико-методологическое исследование процессов развития науки становится принципиальной формой, в которой сама логика развития науки становится предметом заботы и осмысления философов и ученых, занимающихся специально-научными исследованиями. При этом она не заменяется изложением тех или иных систематизированных наборов фактов и знаний «о» науке, то есть не заменяется выражением констатации *внешнего* отношения к науке.

Диалектико-методологическое исследование процессов развития науки предполагает ее рассмотрение на категориальном мыслительном уровне. Речь идет о философском осмыслении процессов развития науки в целом и закономерностей процессов конкретного научного исследования на уровне всеобщности. Такое осмысление с необходимостью предполагает выявление контекста существования объекта исследования как целостности, способа его формирования, выявление связей, противоречий и наступающих изменений в этом контексте. Категориальное философское диалектическое мышление позволяет исследовательскую ситуацию и объект в ней воспроизвести в логике развития.

Для специально-научного исследования это означает возможность процесса, осуществляемого не путем «проб и ошибок» и процесса, не закрытого в заведомо эмпирические «шоры». В отличие от диалектического мышления мышление эмпирического уровня (эмпирические «шоры») не может позволить сколько-нибудь приблизиться к сути исследуемого объекта, а всегда ориентировано на выявление определенного количества характеристик объекта и их дальнейшую систематизацию.

Выявленные массивы свойств объекта исследования при эмпирическом подходе не характеризуют его сущность. Познание же можно считать состоявшимся и глубоким тогда, когда раскрывается сущность, способ формирования объекта исследования, его субстанционально-конституирующие черты. Выявление свойств, а не сущности, в дальнейшем может стать основой сравнения данного объекта с другими по внешним параметрам, но такие результаты не могут рассматриваться как качественно новый шаг в познании. Каждый объект может иметь бесчисленное количество свойств и характеристик. Но смысл их определения для научного исследования заключен не в них самих и не в их множестве, а в том, чтобы раскрыть то единое основание, которое их порождает, ведет к изменениям и каким-либо другим процессам. Поиск единого основания не обусловлен эмпирическим подходом. Он является главной чертой подхода теоретического.

Методологические исследования являются адекватным основанием выхода науки и отдельного научного исследования на теоретический уровень, суть которого раскрытие закономерностей, а не просто получение тех или иных описаний того, что исследуется. Любые описания как таковые не являются ни основанием, ни поводом раскрытия сути исследуемых объектов или процессов. Они необходимы, но совершенно недостаточны для того, чтобы считать важным и осмысленным как существование науки в целом, так и результаты тех

или иных научно-эмпирических исследований. Подмена вопроса и получение ответов, не соответствующих реально стоящим перед наукой проблем, является традиционным для итогов реализации абсолютизации эмпирических подходов и эмпирического понимания и науки, и научного исследования. Так, например, если ведущим вопросом в познании (наука, определенное научное исследование) по отношению к объекту исследования является вопрос «Что это? Какова его суть, закономерность?», то эмпирическое исследование дает свою версию вопроса: «Какой он/оно/она?» Далее следует ответ, соответствующий этому вопросу в подмененной эмпирической версии. Удовлетворительным ответом на него признается наличие добытых, полученных массивов данных «об» исследуемом объекте или данных «о» развитии науки. Осуществление систематизации и классификации этих данных при этом считается самым высоким научным достижением. Однако получение массивов данных об исследуемом объекте или процессе является, условно говоря, лишь «предварительным» шагом в исследовании.

Условность состоит в том, что само получение эмпирических данных может происходить на основе различных подходов, что влияет кардинальным образом на качество полученных научных данных и на дальнейшую перспективу научного исследования. Здесь можно указать два основных варианта в проведении эмпирических исследований. Первый вариант эмпирического исследования (сбор данных, обработка, систематизация, классификация и интерпретация черт, характеризующих объект как таковой) касается объекта как такового, то есть самого по себе. Второй вариант проведения эмпирических исследований (уже указанные выше процедуры) будут касаться объекта исследования, который рассматривается как целостность, в определенном контексте его формирования и развития, с его определенными связями и т.п. Если в первом случае исследователь имеет дело с объектом самим по себе, то есть абстрактным объектом, то во втором случае эмпирическое исследование обретает свое основание, в котором объект получает конкретизацию и поэтому сбор данных и др. эмпирические процедуры оказываются ориентированными на характеристики сущностных проявлений объекта исследования. В первом варианте ориентация на абстрактный объект оборачивается столь же абстрактными результатами.

Во втором варианте явно присутствует теоретическое основание, которое делает начальное эмпирическое исследование осмысленным, ориентированным на выявление существенных черт в контексте определенной целостности понимаемого объекта исследования.

Сказанное означает, что нельзя считать обоснованным утверждение о том, что эмпирический уровень исследования носит самостоятельный характер и что он является первым, начальным в исследовании, а теоретический следует за ним и основывается на нем. Напротив, без первоначальности теоретико-методологического уровня эмпирический теряет свою научную значимость и превращается в «игру в науку», в видимость собственно научных исследований.

Рассмотрение развития науки своей внутренней «частью» прямо касается процессов осуществления научных исследований, понимания их логики. Здесь ведущим является диалектическое мышление, которое способно создать и реализовать методологическое основание развития науки и теоретическое основание любого научного исследования.

Вопросы развития науки имеют и социально-институциональные характеристики. Они обуславливаются социально-историческими контекстами существования науки. Социально-институциональные характеристики состояния науки не замещают собой рассмотрение ее внутренних процессов и методологических проблем. Сказанное не означает, что социально-институциональные контексты и влияния на науку не имеют места или не могут являться предметом рассмотрения. Это означает, что имеется существенное расхождение в обнаружении и понимании сути социально-институционального влияния на развитие науки и понимания того, что является ее внутренним способом развития. Ориентация на раскрытие внутреннего способа развития науки всегда и в каждый новый период ее существования является сферой диалектического рассмотрения, где диалектика проявляет себя как логика, теория познания и методология. Именно диалектика, диалектическое мышление выступает и способом, и мыслительной ориентацией, которые способны пролить свет на реальные закономерности, присущие процессу развития науки.

Рассмотрение социально-институциональных условий и факторов развития науки касается не только собственно культурных, но и цивилизационных контекстов ее существования. Анализ цивилизационных условий и факторов состояния и развития науки определяется рассудочно-потребностными моделями, которые имеют не диалектический, а метафизический характер. Поэтому вопрос о развитии науки в этом контексте практически подменяется вопросом констатации состояния науки через, например, социологические «срезовые» исследования. Кроме того, вопрос о развитии науки подменяется вопросами о реформах в управлении, техническом и технологическом обеспечении существования научных институтов. Рационально-рассудочное мыш-

ление в оценке состояния науки в тот или иной исторический период дает на выходе лишь описательные, статичные ее образы, которые не имеют прямого отношения к процессу ее развития.

Конкретизация процессуального состояния науки и ее развития как явления культуры (в отличие от ее цивилизационного статуса) может быть осуществлена в процессе диалектического осмысления. Диалектическое осмысление науки как явления культуры требует реализации тех же принципов диалектики, как и при методологическом анализе научно-исследовательской деятельности. В этом случае речь идет о мышлении, конституируемом принципами диалектики (восхождения от абстрактного к конкретному, диалектического противоречия, исторического и логического и др.), диалектическим единством категориального анализа (сущность и явление, причина и следствие, единичное-особенное и всеобщее и др.).

Диалектико-методологический анализ развития науки как явления культуры способен выявить логику ее действительного развития, а не «логику» манипулятивного к ней отношения с точки зрения ее использования как прикладного к общественным потребностям явления, чем, собственно, и характеризуется ее статус и отношение к ней в контексте цивилизационного функционирования.

В современный период бурного развития науки, техники и новейших технологий принципиальное значение имеет адекватное понимание логики развития, которая позволяет определить все новые горизонты развития не только науки как специализированной сферы человеческого познания и культурно нарабатываемого опыта человеческой жизнедеятельности в планетарном масштабе, но и самого человека, его социальной реальности и ее перспектив.

Существенным в данном сборнике научных материалов является, на наш взгляд, то, что в нем акцентируется необходимость недопущения отождествления диалектического понимания методологии с одной стороны, и позитивистски-метафизического, с другой. Эта позиция проявляется не только в наличии обоснований диалектических подходов и получаемых авторами соответствующих выводов, но и тогда, когда авторы выражают критическое отношение к имеющимся взглядам на развитие науки.

В данном сборнике семь разделов. Первый раздел посвящен вопросам, связанным с пониманием диалектики как логики и методологии, которое выражено в проблемах умения мыслить, в проблеме начала мышления, а также в понимании научного творчества как противоречивого процесса. Второй раздел посвящен проявлениям специфики диалектического мышления в рассмотрении проблемы человека,

включая проблему соотношения в человеке природного и внеприродного, а также в проблемах, которые традиционно требуют критического рассмотрения. В связи с чем представлен анализ соотношения предельного опыта человека и телеологической позиции. Также представлено рассмотрение синергетики в контексте специфического анализа ее в контексте развития робототехники. Третий раздел посвящен вопросам анализа некоторых аспектов исторического процесса в контексте их диалектического рассмотрения. В четвертом разделе возможности диалектики как методологии проявляются в анализе смысла и статуса методов, методик и собственно педагогической теории в педагогическом процессе. Пятый раздел содержит материалы исследований, проведенных в естественных науках, таких как геология и зоология, а также рассматривается проблема понимания логики и методологии трансдисциплинарных исследований в современном естествознании. В шестом разделе рассматриваются вопросы существования науки в информационном обществе, ее новый статус, социально-культурные императивы, а также рассматривается вариант формирования нового обществоведения Евразии и инновационное развитие традиционного социума. Седьмой раздел посвящен рассмотрению соотношения науки и философии, пониманию перспектив диалектического понимания методологии в реальном развитии науки в современном обществе.

Сборник научных трудов, посвященных состоявшемуся Форуму-встрече и проблемам диалектической методологии научных исследований, надо считать приглашением к сотрудничеству всех диалектически мыслящих людей, работающих в науке, образовании и социально-практической сфере.

Адрес для связи: nin2905471@yandex.ru

Гусева Н.В.

Руководитель Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, доктор философских наук, академик Акмеологической Академии

ПРИВЕТСТВИЯ В АДРЕС ФОРУМА-ВСТРЕЧИ, ПОСВЯЩЕННОГО СОЗДАНИЮ МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ

Уважаемые коллеги!

Приветствую Презентацию Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ!

В мире происходит стремительное развитие науки и новых технологий, которые сопровождаются ломкой и пересмотром прежних понятий и представлений о науке и технике. Мир ожидает четвертую промышленную революцию. В этой связи по-новому требуется рассмотреть такие фундаментальные понятия, как материя и сознание, человек и техника, рассудок и разум, понятия и знания и т.п. В этих условиях становится чрезвычайно актуальным всестороннее изучение творческого мышления, методологических проблем современной науки. Возрастает роль универсальной методологии диалектики как логики и теории познания. Многие проблемы и противоречия современной науки и жизни могут быть успешно решены только с позиций таких продуктивных принципов диалектики, как принцип развития, противоречия, конкретности, восхождения от абстрактного к конкретному и т.д.

Желаю больших творческих успехов участникам Презентации Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ.

Жабайхан Мубараквич Абдильдин

Академик Национальной Академии Наук Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор, Лауреат Межгосударственной премии СНГ «Звезда Содружества», Лауреат Государственной Премии РК, профессор Евразийского государственного университета им. Н. Гумилёва, г. Астана, Казахстан

Уважаемые коллеги!

От имени кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Львовская область, Украина) приветствую вас с открытием Международного Центра методологических исследований и инновационных программ. Учёные нашей кафедры давно сотрудничают с казахстанскими коллегами, печатаются в материалах конференций, проводимых в Усть-Каменогорске, в журнале «Аль Фараби», «Мир Большого Алтая». Казахские философы принимают участие в наших кафедральных сборниках (А.А. Хамидов, Н.В. Гусева). Сам я еще в советские времена дважды был на научных конференциях в Усть-Каменогорске и на всесоюзном симпозиуме в Алматы. В Казахстане я встретил друзей и единомышленников, приверженных традициям настоящей диалектики.

Одним из стратегических направлений деятельности Центра мне видится если не развитие, то хотя бы сохранение идей **высокой диалектики** как логики и теории познания. А, впрочем, для посвященных ясно, что сохраняется нечто в своей сущности только через имманентное развитие. Философия – сама себе методология (и методика преподавания себя), а посему она не должна идти на поклон к иным наукам в поисках новомодных методологических течений. Также следует учесть, что в современных методологических поисках присутствует слишком много безудержного инструментализма. Противостоять этому – одна из задач нашего Центра.

Относительно же «инновационных программ» скажу следующее: тут необходимо внести теоретическую ясность. Подлинной новизной обладает лишь то, что является формой адекватного разрешения противоречия некой старой системы, а не то, что называет себя «инновационным». Таким образом, и здесь без диалектики никак не обойтись.

Я убежден, что деятельность Центра будет способствовать укреплению дружбы **братских народов**, которые представлены его соучредителями.

Владимир Степанович Возняк

Доктор философских наук, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко, г. Дрогобыч, Украина

Уважаемые коллеги! Дорогие друзья!

От имени Института философии Национальной академии наук Беларуси горячо и сердечно приветствую Вас и поздравляю с открытием Международного Центра методологических исследований и инновационных программ!

Задачи Центра достойно вписываются в фундаментальные традиции философской школы Казахстана, имеющей вековые корни и известной во всем мире. Хочется назвать выдающихся философов, представителей гуманитарно-философской мысли Казахстана, внёсших бесценный вклад в сокровищницу казахской культуры, философскую и гуманитарную мысль современности. Прежде всего это основоположники казахстанской философской школы XX–XXI веков – академик Ж.М. Абдильдин, академик А.Н. Нысанбаев. Существенную роль в развитии идей Казахстанской философской школы играет деятельность Института философии, политологии и религиоведения Республики Казахстан под руководством директора Института члена-корреспондента Национальной Академии Наук Республики Казахстан З.К. Шаукеновой, коллектива редакции известного журнала «Аль-Фараби» во главе с доктором философских наук Г.К. Курмангалиевой. Нельзя не заметить в этой связи плодотворную деятельность Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса во главе с Н.В. Гусевой.

Для философской школы Казахстана характерно широкое международное сотрудничество, активная деятельность в целях развития науки и гуманитарной культуры. Мы признательны философам Казахстана за большой вклад в координацию философских исследований, значительно активизировавшихся в последние годы и в Казахстане, и в Беларуси, и в России, и в других постсоветских республиках.

Институт философии Национальной академии наук Беларуси является одним из старейших научных учреждений Республики, имеющий богатые традиции в области философских и методологических разработок и опыт международного научного сотрудничества. Важнейшими направлениями исследований Института являются проблемы современной теории познания, логики, методологии науки и междисциплинарных исследований. Координацию этих направлений осуществляет Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований, входящий в структуру Института. Хочу подчеркнуть, что тема основного задания, которое выполняют в данный момент сотрудники Центра в рамках государственной программы научных исследований, имеет название «Логика и методология трансдисциплинарных стратегий в научном познании и инновационной деятельности». Выражаю уверенность в том, что философско-методологические исследования Института философии НАН Беларуси явятся прочной основой развития отношений с откры-

вающимся в Казахстане Международным Центром методологических исследований и инновационных программ.

Объявленная исследовательская программа Международного Центра продуктивна и перспективна: раскрытие оснований развития науки, обеспечение инновационных результатов научных исследований, консолидация методологических разработок с широким охватом научных направлений, трактовка законов познания в контексте целостности миропонимания и ряд других важных проблем. Творческие исследования в данных сферах философского знания можно только приветствовать и активно поддерживать.

Современная наука переживает революционные изменения во всех отраслях знания. Это связано, прежде всего, с более глубоким пониманием законов и принципов, лежащих в основании различных научных направлений и предметных областей. Формируется новый облик науки с преобладающей тенденцией синтеза знаний и целостного взгляда на мир.

Задачи и основные направления деятельности Международного Центра методологических исследований и инновационных программ востребованы и адекватны вызовам современной эпохи. Реализация поставленных целей будет способствовать более динамичной аккумуляции результатов и консолидации методологических исследований в различных научных направлениях. Осуществление этой программы приобретает особую значимость при решении фундаментальных научных проблем, требующих междисциплинарного синтеза и трансдисциплинарной методологии.

Выражаю уверенность, что деятельность Международного Центра методологических исследований и инновационных программ будет результативной и приведет к формированию и методологическому обеспечению прорывных научных и инновационных программ, ориентированных на новые фундаментальные открытия и обоснование позитивного образа будущего во благо человечества и всего живого на Земле.

Дорогие друзья, философы Казахстана! От всей души желаю Вам крепкого здоровья, счастья и новых творческих достижений, а Вашему Международному Центру методологических исследований и инновационных программ успешной плодотворной работы на благородной ниве философской культуры.

Анатолий Аркадиевич Лазаревич

Директор Института философии Национальной Академии Наук Беларуси, кандидат философских наук, г. Минск, Республика Беларусь

Уважаемые коллеги!

В своем Приветствии к Презентации Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных программ от имени Российского философского общества «Диалектика и культура» мы хотим вначале отметить базовый смысл философских сообществ и их возможности в развитии мыслительной культуры в целом.

В 2002 году по инициативе Оргкомитета ежегодной Международной научной конференции «Ильенковские чтения» было создано Российское философское общество «Диалектика и культура». Само общество в юридическом своем оформлении возникло как организационная структура, раздвигающая рамки работы семинаров, посвященных памяти Э.В. Ильенкова, и собственно «Ильенковских чтений». Организационное и творческое ядро Философского общества «Диалектика и культура» представлено учениками и ближайшими сотрудниками Эвальда Васильевича Ильенкова. В рамках деятельности этого Общества в различных городах России, Украины и Казахстана проходит ежегодная Международная научная конференция «Ильенковские чтения», им иницируются и проводятся различные симпозиумы, семинары и круглые столы, связанные с обсуждением классической философской проблематики.

Смысловое пространство проблем, которые уже многие годы являются предметом исследовательского интереса Общества, достаточно четко зафиксировано в самом названии его. Исходные методологические принципы анализа восходят к творчеству Эвальда Васильевича Ильенкова, за спиной которого лежит вся классическая линия в истории философии. Серьезное отношение к творчеству Ильенкова обнаруживает в нем постановку и обсуждение тех философских проблем, разрешение которых требует специальной и серьезной работы. Обсуждение этих проблем достаточно отчетливо выявляет различие философских ориентаций в сознании публики: Ильенков для многих был величиной не столько философской, сколько мифической – все чувствовали и даже видели в нем внутреннюю мощь мысли, но далеко не все принимали ее ход – ни в исходных позициях, ни в результатах, ни тем более в ее диалектическом осуществлении. Что касается официально-научных и государственных структур, то и в советское, и в сегодняшнее буржуазное время его философия либо просто отрицается, либо тихо замалчивается. Это, конечно, не значит, что его исследования не имеют никакого научного и практического значения, наоборот, – отсутствие широкого обсуждения творческого наследия Э.В. Ильенкова, скорее, обнаруживает страх перед ее действенностью. Сам Э.В.

Ильенков активно шел в жизнь и открыт был для обсуждения любых общественно-практических и научных проблем. Все его творчество дышит актуальной значимостью поднимаемых вопросов. Именно эта сохраняющаяся по сей день актуальность (не говоря о вечности собственно философских вопросов) и теоретическая глубина решаемых им проблем обязывает тех, кто не ищет «египетских горшков с мясом», не пройти мимо.

Общество «Диалектика и культура» открыто для тех, кто по мере возможностей готов развивать классическое содержание философских идей, через которые только и возможно приподнять духовный уровень человечества. В этих словах нет пустой громкости – мы в самом деле озабочены уровнем развития мыслительной культуры и ищем пути воссоздания исторически отработанных мыслительных форм в составе научной и практической жизнедеятельности общества – тех форм, мимо которых оно проходит, не видя их или не умея их втянуть в себя. *Высокая мыслительная культура есть условие собственно человеческого существования. Мы понимаем, что «разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме», и понимаем природу такого положения дел. Но проработать путь становления разума разумом, т.е. приобретения им своей собственной разумной формы, - вот центральная задача, которая стоит перед нами и ощущения которой не лишена ни одна из форм сегодняшней человеческой деятельности.*

Не надо думать, что Общество ставит целью «осчастливить» человечество разработкой указанных философских проблем. Но чем более оно развивается – как консолидация людей, настроенных в формах исследующего общения искать пути развития разумной формы, – тем лучше. Мы хорошо понимаем, что объективный смысл теории осуществляется только в форме субъективной теоретической способности – как условия любого реального серьезного дела. Поэтому любое теоретическое исследование есть формирование теоретической способности как способности универсальной, - и в этом мы видим смысл своей работы. Теория применяется только в освоенной форме – именно как субъективная способность работы с соответствующим материалом. А на универсальную теорию может претендовать только философия – как теория мышления, как теория метода, как теория способа бытия самого человека, как универсальная способность определения существенных пределов любой вещи.

Через движение этой способности существует любое человеческое дело, любое человеческое чувство, любая человеческая фантазия, претендующие на истинность. Именно поэтому проблема истины метода – ключевая для всех сюжетов, до сих пор прорабатываемых в

рамках деятельности общества.

В контексте вышеизложенного в нашем приветствии мы хотим подчеркнуть, что идея создания Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных программ достойна внимания и поддержки. Совместными организованными усилиями мы займемся разработкой диалектической методологии с анализом и критикой всяких прочих методов. Более серьезно займемся распространением и активным внедрением диалектических принципов познания в практику жизни - в науку, педагогику, экономику, политику и т.д.

Геннадий Васильевич Лобастов

Президент Российского философского общества «Диалектика и культура», доктор философских наук, профессор, профессор кафедры общих закономерностей развития психики Института психологии им. Л.С. Выготского РГГУ, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций Московского авиационного института (МАИ), г. Москва, Россия

Уважаемые коллеги!

Приветствую организаторов Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ!

С большим воодушевлением я воспринял сообщение об инициативе Восточного отделения Казахстанского Философского Конгресса по созданию Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ.

Я считаю, что сегодня любая серьезная инициатива должна быть направлена на конструктивное разрешение глобальной взрывоопасной ситуации, сложившейся за последние десятилетия. Это, в свою очередь, требует нетривиальных, действительно инновационных шагов, содержание и методология которых пока не разработаны. Кроме того, решение стоящих перед нами проблем возможно только в режиме содержательного международного социально-хозяйственного и культурно-педагогического сотрудничества, несводимого к политическому взаимодействию государств и экономической кооперации предпринимательских сообществ. С этой точки зрения, создаваемый Международный Центр, если он оправдает своё название, может внести неоценимый вклад в обеспечение выживания человечества и его дальней-

шее развитие.

Я хотел бы предложить, в качестве одного из направлений деятельности Центра, программу **социопедагогического оживления местных сообществ**. Она предполагает инициирование – через любые социальные институты (науку, производство, вузы, учреждения культуры и т.д.) – очеловечивания общеобразовательных школ, совпадающего с оживлением семьи (самоорганизацию семейно - педагогических коллективов на базе школ). Такая работа должна развёртываться в логике сетевой кооперации, т.е. в потоке последовательных и параллельных проектов, объединяемых общей инновационной программой. Последняя требует глубоких методологических исследований, т.е. теории как проекта инновационной практики. В высшей степени важно заявленное участие Украины в работе Центра – и потому, что эта страна сегодня особенно нуждается в помощи (независимо от степени адекватности информации об украинских событиях, исходящей из любых источников), и потому, что она остаётся «малой родиной» многих социопедагогических проектов, первым и самым значимым из которых был представлен коллективом под руководством А. С. Макаренко, а затем, после Великой Отечественной войны, – коллективами на базе сельских школ. Это наследие должно жить.

Уверен в успехе нашей будущей совместной работы!

Михаил Борисович Ширман

Официальный представитель Общественной Организации «Планиета семья», г. Москва, Россия

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ

Абдильдин Ж.М.

Логика творческого мышления

В науке о мышлении существуют несколько видов логики: традиционная формальная логика, математическая логика, аксиоматическая логика, диалектическая логика, и каждая из них называет себя учением о мышлении. Одни ученые подлинной наукой о мышлении считают формальную логику, математическую логику. Другие - убеждены, что только диалектическая логика является подлинной логикой, истинным учением о мышлении, поскольку именно она исследует всеобщие, универсальные законы формирования и развития человеческого мышления. Остановимся подробнее на содержании каждой из них.

Формальная логика понимает мышление как некую субъективную деятельность, совершаемую в голове человека посредством слов, терминов, суждений и умозаключений. Она концентрирует свое внимание на языковом бытии мышления. Согласно формальной логике, мыслить - значит рассуждать, размышлять и выразить мысль в правильной словесной форме. Отсюда, преувеличенное внимание к законам языкового рассуждения и превращенным формам мышления, каковыми являются суждение, умозаключение, доказательство и др. Поэтому названная логика почти не занимается универсальными определениями мышления, ее не интересуют категории, идеи и т.п.

Основатели формальной логики и, прежде всего, Аристотель, выработали ее основные законы - тождества, противоречия, исключенного третьего - в результате анализа, рассуждения, размышления, т.е. процесса языкового развития мышления. Создание этой логики, открытие и обоснование ее законов имело громадное значение для развития философии, особенно для борьбы с софистикой и устранения субъективных противоречий в мышлении. Современная формальная логика, математическая логика также занимают достойное место в культуре как средства исследования процессов мышления.

Но исчерпывается ли изучение проблемы мышления формально-логическим исследованием? Правомерно ли сведение мышления только к его языковому бытию?

Гегель выступил с иной философской программой, с иным пониманием проблемы мышления, а, следовательно, и логики. Не отрицая того факта, что мышление существует и в словесном выражении, он

решительно отвергал как неправомерные попытки отождествить мышление с его языковым бытием. Гегель утверждал, что языковое бытие мышления: рассуждение, размышление и ведение споров является только стороной мышления, одним из способов его реализации.

Согласно Гегелю, мышление - это саморазвивающийся процесс, основа всякого созидания и творчества. Оно реально существует и проявляется не в одних лишь размышлениях и суждениях, а во всех результатах человеческой духовно-практической деятельности. Ибо человек мыслит не только тогда, когда размышляет, либо излагает устно или письменно свои мысли, но и когда созидает предметное тело культуры. Более того, о реальном мышлении человека и человечества можно правильно судить не столько по его словесным рассуждениям, сколько по реальным делам. Мышление и его законы проявляются, прежде всего, в уровне развития промышленности и транспортных средств, в строительстве величественных пирамид и удобных для жизни городов, в симфониях и скульптурах и т.п. Следовательно, рассуждал великий философ, законы мышления, всеобщие условия его существования надо искать не только посредством анализа языковых проявлений мышления, как это делала традиционная формальная логика, процесс исторического развития коллективного мышления можно проследить лишь путем изучения всей совокупности материальной и духовной культуры человечества.

Гегель был убежден, что достаточно перевести трактовку мышления в другую плоскость, рассмотреть мышление широко - как объективно творческий процесс, как единство объективного и субъективного, чтобы легко обнаружилась ограниченность формальной логики и ее законов. И в самом деле: формальная логика и ее законы имеют смысл и значение лишь в том случае, если под мышлением понимается только субъективная деятельность, языковой аспект, языковое бытие мышления.

Иными словами, когда рассматриваются словесные споры, словесные размышления людей, то на основании формально-логических законов тождества, противоречия, исключенного третьего можно анализировать процесс размышления, рассуждения и выявлять логические ошибки, возникающие в нашем мышлении в результате нечеткого и неточного употребления терминов и словесных представлений. Однако, если мышление понимается как единство объективного и субъективного, как всеобщее условие творческого созидания предметов материальной и духовной культуры, то для понимания такого мышления, для постижения его содержания мало что дают законы формальной логики. Впрочем, от них и требовать этого нельзя, ибо

они не являются законами творческой и созидательной деятельности.

В свое время, когда Кант стремился осмыслить процесс формирования научно-теоретического, всеобщего и творческого знания, он обратил внимание на ограниченность традиционной логики, которая способна только регулировать процесс формирования аналитических суждений. Для обоснования же возможности научно-теоретического знания (синтетического априорного суждения), по Канту, необходима более высокая - трансцендентальная логика.

Гегель в этом отношении пошел значительно дальше Канта, истолковав мышление как имманентно творческий процесс. Отсюда объяснимо его несколько пренебрежительное отношение к формальной логике и ее законам, которые и в самом деле совершенно недостаточны при истолковании мышления как всеобщего основания формирования материальной и духовной культуры. Для осмысления этого целостного процесса Гегелю понадобились действительно универсальные законы мышления и бытия - логические категории, которые он понимал как всеобщие принципы и ступени саморазвития абсолютного духа, идеи. Только логические категории в их систематическом единстве дают возможность понять и осмыслить всеобщие условия формирования и развития творческого, объективного мышления.

Но не забудем, что Гегель трактовал мышление как истинную реальность, единство объективного и субъективного, как тождество мышления и бытия, а категории - как ступени саморазвития абсолютного мышления. Логику же немецкий философ понимал как учение о чистом мышлении, как систему чистых сущностей, т.е. категорий. Поэтому в гегелевской логике сначала рассматриваются сами всеобщие определения мышления (категории) и только потом, в разделе субъективной логики анализируются конечные, превращенные формы (суждение, умозаключение и т.п.). В результате такого анализа Гегель в своей логике смог дать учение о целостном мышлении как живом, конкретном и развивающемся процессе.

Но столь же несомненная ущербность гегелевского учения в целом и логики, в частности, обусловлена тем, что он трактовал мышление идеалистически, как некую самостоятельную субстанциальную реальность, которая в своем имманентном и творческом развитии якобы порождает и природу, и общество. Поскольку Гегель пренебрег реальным субъектом мышления и созидания, а вернее, не знал его, постольку, будучи объективным идеалистом, он искал источник возникновения категорий, форм мышления не в реальных общественных отношениях, а в движении «чистого разума», в саморазвитии так называемого абсолютного духа.

В материалистической диалектике были критически преодолены пороки гегелевского понимания мышления. Если Гегель, руководствуясь идеалистическим пониманием принципа тождества бытия и мышления, рассматривал мышление как подлинный субъект деятельности, то в материалистической логике оно трактуется как идеальная форма предметной деятельности. Мышление не является самостоятельной реальностью и потому не может иметь особых законов параллельно с законами бытия, в своем развитии оно подчиняется всеобщим законам развития природы, общества и человеческой познавательной деятельности. Диалектико-материалистическая логика, следовательно, исходит из идеи диалектического тождества универсальных законов бытия и мышления, тождества, понимаемого материалистически. А это означает, что мышление, идеальное, являясь формой материального, в своем развитии подчиняется тем же всеобщим законам, которым подчиняется развитие самой материальной действительности. Поскольку в категориях отражаются всеобщие законы бытия, постольку они имеют первостепенное значение и в логике, в исследовании *процесса мышления*, *всеобщих условий* формирования теоретического знания.

Таким образом, в диалектической логике фундаментальное значение имеет учение о категориях потому именно, что мышление здесь понимается не как субъективная деятельность индивидов, не как оперирование представлениями, но как идеальная форма всей практической предметной деятельности общества, общественного человека. Поэтому выработанное в ходе общественно-исторического движения мышление должно выходить за узкие рамки законов формальной логики и руководствоваться всеобщими законами, определяющими бытие и природы, и общества, именно эти законы зафиксированы в логических категориях мышления.

Стало быть, о категориях мышления можно сказать, что они суть отражения всеобщих определенностей объективной реальности, практически освоенные в активной деятельности общества, либо так: категории мышления суть кристаллизованные формы исторического опыта человечества, которые зафиксированы в мышлении и являются орудиями познавательной деятельности. Категории мышления представляют собой как бы остановленные идеальные формы предметной деятельности по освоению содержания предметного мира, конечные формы бесконечно развивающегося познания.

Таким образом, категории - это всеобщие формы отражения бытия, формы духовного освоения универсальных способов изменения предметов природы в процессе практической деятельности человека,

и потому они функционируют как всеобщие принципы формирования научно-теоретического знания. Иными словами, всеобщие законы формирования научно-теоретического знания, категории, отражая форму предметно-практического изменения человеком природы, в то же время выступают как логическое воспроизведение универсальных законов бытия.

По этой именно причине диалектическая логика не является учением о внешних, субъективных формах мышления, она есть учение о целостном мышлении, о мышлении как идеальной форме всей природной, общественной действительности.

В таком понимании четко выявляется отличие диалектической логики от формальной. Ясно обнаруживается и то, что предмет диалектической логики не совпадает с предметом формальной логики, что две эти логики изучают проблему мышления с различных сторон. А коли так, то неправомерно рассматривать формальную логику как низшую по отношению к логике диалектической. Ведь термины «низшее» и «высшее» могут характеризовать лишь предметы или явления, совпадающие по всем показателям, кроме качества, уровня развития. Вот, если бы формальная логика и диалектическая логика изучали мышление в одном и том же аспекте, выявление их уровней по отношению друг к другу имело бы смысл. Но в действительности общим для обеих логик является только термин «мышление».

Само же мышление как продукт исторического развития человечества может быть рассмотрен в различных аспектах. Так, формальная логика изучает мышление в его языковом аспекте, исследует законы функционирования субъективной деятельности в сфере языкового общения; она изучает законы, принципы и правила рассуждения, размышления, а также правила выведения одних знаний из других. Формальная логика, в особенности современная математическая логика, достигли больших успехов в исследовании языкового аспекта мышления и по праву являются важной составной частью культуры. Формальная логика имеет не только теоретическое, но и огромное практическое значение, потому даже в смысле уровня ее собственного развития она отнюдь не является низшей.

Диалектическая же логика по своим целям, методам и функциям является принципиально *другой* логикой. И потому, естественно, она исходит из совершенно другого понимания мышления. Она не отрицает значения рассуждения, размышления, но для нее это, хотя и весьма важный, но все-таки только один из аспектов реального мышления. Действительное же мышление есть не просто некая субъективная деятельность, происходящая в голове некоего индивида, действи-

тельное мышление есть общественно выработанная идеальная форма всей человеческой практической и предметно - преобразующей деятельности.

Применительно же к индивиду это происходит следующим образом: если в реальной деятельности он активно изменяет предметы природы, самого себя и творит предметы, необходимые ему, то в мышлении то же самое он производит идеально. Мыслить, поэтому, означает формировать, творить предметный мир идеально, в форме понятий. Но подчеркнем, мышление не является достоянием отдельного индивида, оно выработано всем человечеством в процессе его долгого общественно-исторического движения. Отдельный же человек в своей жизнедеятельности только осваивает и присваивает себе общественную деятельность, культуру и мышление общества, поэтому мышление отдельного человека выступает как индивидуализированное общественное мышление.

Результаты мышления проявляются не только в языковых формах, но прежде всего в реальных, практических делах общественного человека. И здесь важно помнить, что человеческая деятельность с самого начала является целесообразной деятельностью. А это означает, что, прежде чем изменять предметы природы, реально производить предметы своей потребности, человек создает форму будущих предметов в своей голове идеально. Подчеркивая данную специфическую особенность человеческой деятельности, К. Маркс писал: «Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»¹.

Что касается логических категорий, то они были основательно рассмотрены Гегелем в его учении о целостном мышлении. В отличие от традиционных логиков Гегель внимательно изучил не только такие формы языкового бытия мышления, как суждения и умозаключения, но вслед за Аристотелем и Кантом глубоко исследовал именно категории мышления, начиная с категории бытия и кончая более сложными. Гегель рассмотрел сначала внутреннюю взаимосвязь универсальных категорий, а затем в уже разделе субъективной логики проанализировал взаимосвязь и субординацию форм суждений и умозаключе-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 190.

ний.

В диалектической логике исследование категорий мышления также начинается с выявления их внутренней взаимосвязи, после чего анализируются историческое становление категорий, формы их реализации в суждениях и умозаключениях и т.п. Важно подчеркнуть, что диалектическая логика исследует эти преобразованные формы (суждения и умозаключения) не столько со стороны структуры, формальной правильности, последовательности, сколько со стороны их внутренней взаимосвязи и отражения в них всеобщих законов природы, общества и мышления, т.е. она раскрывает их функции в формировании и развитии научно-теоретического знания. Если традиционная логика описывает и классифицирует суждения и умозаключения, анализирует условия их правильности в структуре рассуждения, то диалектическая логика раскрывает их категориальную природу, выявляет их реальную функцию в контексте целостного человеческого мышления.

Абдильдин Ж.М.

К вопросу об умении мыслить

Данный вопрос имеет актуальное значение в философии, науке, культуре. Он не оставляет равнодушным никого. В образовании он имеет первостепенное значение. После окончания школы и вуза было бы желательно иметь дело с молодыми людьми, которые имеют не только некоторое представление, информацию о мире, о человеке, культуре, но также об этих предметах имеют свое суждение. Спрашивается: как добиться этого? Что делать, чтобы студент, молодой человек выработал способность думать?

Для этого сначала необходимо определить, что такое умение мыслить? На этот вопрос существует множество ответов. Остановимся на мнении И. Канта, который под способностью мыслить понимает подведение чувственного многообразия (опыта) под априорные категории рассудка. Такое умение он называл способностью суждения. Отсутствие же этой способности называл глупостью. Другими словами, умение мыслить означает решить проблему, противоречия в развитии науки и жизни. Чем более сложны, не стандартны проблемы и задачи, тем труднее их решать, поэтому те ученые или государственные деятели, которые успешно решают задачи науки и общества считаются наиболее выдающимися учеными или государственными дея-

телями. В истории науки и государства подобных примеров много. Так, например, в конце XIX-го века в физике в связи с опытом Майкельсона возникли серьезные противоречия. Попыток их решения было множество, но только Эйнштейну удалось разрешить противоречие между принципом относительности и конечностью скорости света посредством открытия понятия относительности одновременности. Эйнштейн разрешил противоречия в физике настолько фундаментально, что изменил традиционное понимание пространства и времени.

Прекрасным примером умения разрешать противоречия в области науки также была квантовая механика, над созданием которой работала целая плеяда выдающихся физиков, таких, как Эйнштейн, Планк, Шредингер, Гейзенберг, Дирак Паули, Фок и др. Образец умения мыслить, решать проблемы показали такие выдающиеся государственные деятели, как Петр I, Абылай-хан, В.И. Ленин, Ататюрк, Дэн Сяопин и др., которые решали судьбоносные противоречия в развитии общества и государства.

Разумеется, умением мыслить отличаются не только выдающиеся ученые и государственные деятели, но также все обычные успешные люди. В повседневной жизни люди встречаются с множеством проблем и противоречий. В той или иной форме они их постоянно решают. Умение мыслить – это, прежде всего, умение применять свои знания к конкретной ситуации, умение осмыслить конкретные факты науки и жизни. Умение мыслить, применять свои знания и принципы к конкретной ситуации – это не простое дело, оно предполагает способность анализировать предмет, владеть логикой и методом, методологией познания. В современной науке трудно быть успешным без глубокого знания диалектики как логики, без знания таких универсальных принципов, как принцип развития, принцип конкретности, принцип противоречия, восхождения от абстрактного к конкретному, исторического и логического и т.д.

Всестороннее знание этих методов дает возможность успешно решать противоречия и трудности, возникающие в развитии науки и жизни. Так, в истории экономической науки в свое время обнаружилось противоречие между понятием трудовой теории стоимости и прибылью. Особенно ясно данное противоречие обнаруживалось, когда Рикардо на основе метода дедукции все экономические явления хотел вывести из трудовой теории стоимости. Разрешить противоречие он не смог. Противоречие было разрешено Марксом, который применил принцип развития и заменил традиционную дедукцию новой дедукцией. Он разрешил противоречия теории тем, что в недрах

товаров открыл рабочую силу, как товар и обосновал понятие прибавочной стоимости, превращенными формами которой являются прибыль, процент, заработная плата и т.п.

Актуальным вопросом является не только умение творчески мыслить в сфере науки и государственной деятельности, но также научить думать молодежь. Перед школой, вузами этот вопрос стоит давно. Однако, ощутимого прогресса по этому вопросу, к сожалению, все еще не достигнуто. Огромное количество учителей и преподавателей вузов за некоторым исключением продолжают учить так, как учили раньше. Они в основном все свое внимание обращают на освоение результатов знания, на информацию, когда основная нагрузка падает на память учащихся. В силу этого, вопрос о том, как их учить думать уходит по традиции на второй план.

Но сегодня, в условиях стремительного развития науки и новых технологий, вопрос о том, как учить молодежь мыслить, думать является особенно актуальным. Следует понимать, что умение мыслить, думать - не врожденное качество, не дар природы, этой способности можно и нужно учиться.

Спрашивается: как научиться этому умению? По-моему, здесь не следует ничего выдумывать. Как отмечают многие философы и ученые, процесс освоения знания должен следовать логике истории формирования человеческого знания в сокращенном виде. Чтобы уметь мыслить, думать, решать задачи молодые люди, прежде всего, должны понять предмет. Понимание приходит не тогда, когда ему известен готовый результат, а когда он осознает способ формирования предмета, его возникновения и развития. Когда же учащиеся имеют дело с готовым результатом знания, то нагрузка падает только на их память. Они при этом не понимают логику формирования предмета. У них создаются ложные впечатления, что они поняли предмет, хотя при этом они бывают очень далеки от его реального понимания. В силу непонимания предмета, через какое-то время все выученное забывается, и обучение не достигает своей цели.

Научиться умению мыслить - означает приобщить молодого человека к живому процессу развития знания и культуры. Другими словами, вовлечение его к логике, живой жизни, способу формирования предмета. В ходе такой деятельности ему удастся постигнуть сущность, противоречие, способ формирования и тайну движения предмета. Поскольку способ формирования предмета является противоречием и разрешением противоречия, постольку и освоение предмета должно быть таким же противоречием и разрешением противоречия.

В процессе обучения молодежь должна решать задачи не только

по математике, физике и т.п., молодые люди должны уметь разрешать противоречия и проблемы истории, литературы, философии и т.п. Вся история человечества полна проблемами, противоречиями, которые решали люди в своей жизнедеятельности. Поэтому знание истории означает не только наличие некоторых сведений о тех или иных исторических событиях. Знание истории предполагает постижение сущности, логики исторического процесса. То же самое можно сказать о литературе, философии и науке. Вся история науки свидетельствует о том, что их выдающиеся представители были способны разрешать противоречия своего времени. Следовательно, научиться мыслить означает приобщаться к форме деятельности этих людей, вовлекаться в логику их творчества, научиться их умению мыслить, разрешать противоречия в развитии науки и культуры.

Гусева Н.В.

**Понимание методологии и логика развития науки:
к диалектико-логическому анализу подходов**

Обращение к вопросу о перспективах и путях развития науки сегодня стало чрезвычайно актуальным. Это объясняется тем, что современное развитие, состояние и возможности мышления позволяют делать предметом исследования путь, который совершается наукой. Речь идет о выявлении логики развития науки и научных исследований. Анализ и понимание логики развития науки позволяет сократить время блужданий, попадание в методологические тупики и заблуждения в самих исследованиях¹. Результаты и плюсы адекватного осмысления основ науки и научных исследований становятся условием раскрытия путей ее дальнейшего развития. Эти возможности прямо связаны с диалектическим мышлением, с диалектической логикой, с диалектикой².

В современном понимании диалектика - философская теория развития природы, общества, мышления и основанный на этой теории

¹ См.: Гусева Н.В. «Понимание методологии и перспективы развития научных исследований» //Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений// Тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6-10 октября 2015 г.). Том I. Уфа, 2015, с. 116.

² См.: Диалектическая логика как методология современного естествознания. Алма-Ата, 1985. Т.4: Лобастов Г.В. Диалектика как проблема // Мир Большого Алтая. Международный научный журнал, №2 (3.2), 2016, с. 532-542.

метод познания и преобразования мира. Диалектика как логика, теория познания является и методологией, выражающей закономерности диалектического мышления в процессе исследования объективного мира природы и общества¹. Понимание сути диалектического осмысления оснований научного исследования как методологического феномена и процесс его реализации необходим учёному для того, чтобы не скатываться на путь «проб и ошибок», на путь непонимания происходящего, а значит и на путь непонимания следующих шагов в раскрытии сущности и форм проявления предмета исследования².

Методология как диалектическое, исторически сформированное разумное мышление выступает *связью культуры* с осуществляемыми специально-научными исследованиями. Эта связь не может быть формальной, матричной, «примененческой». Такая связь всегда является деятельностью творческой, созидательной, социально-значимой, воспроизводимой диалектическим мышлением. Диалектическое мышление прошло путь своего становления вместе со становлением и развитием культуры и выражает закономерности становления самой культуры.

Однако в современном мире существует не только диалектическое мышление, но и метафизическое. В связи с этим понимание исследовательского процесса и методологии, как его основе, является различным. Как известно, основными вариантами существующего понимания методологии являются диалектическое, где диалектика присутствует как логика, теория познания и методология, и метафизическое, которое прямо сопряжено с присутствием и активным распространением в сфере научного сознания эмпиризма, а также связанного с ним позитивизма и его современных форм³.

¹ См.: Абдильдин Ж.М. Диалектическая логика как методология научного познания: к истории разработки проблем диалектической логики в Казахстане // Человек, история, культура: к 90-летию Э.В. Ильенкова. Монография. – Усть - Каменогорск, 2014, с. 11-14.

² См. Гусева Н.В. Философско-методологические аспекты исследований в психологии: к анализу концепции Л.С. Выготского // В.С.Возняк, Н.В. Гусева. Диалектика духовной реальности. Философско-методологические исследования и воспоминания как точки духовных перспектив. Усть-Каменогорск, 2016, с. 243-300; Гусева Н.В. Диалектика и варианты понимания исторического процесса // Мир Большого Алтая. Международный научный журнал, №2 (3.2), 2016, с. 564-574.

³ См.: Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. (Размышления над книгой В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Политиздат, 1980; Гусева Н.В. Диалектика и метафизика в современном общественном сознании: к постановке проблемы // Сборник материалов XVI Международной научной конференции "Ильенковские Чтения", Москва, 2015, С. 200-208; Майданский А.Д. Диалектика феноменологическая и спекулятивная: два метода вос-

Рассмотрение отличия, с одной стороны, метафизического и, с другой стороны, диалектического понимания мышления и, соответственно, методологии, и их влияния на научные исследования и на развитие науки является актуальным. Так как различные их варианты создают различную же ситуацию как в самом процессе специально-научного исследования, так и в науке в целом. Проектируемый и осуществляемый исследовательский процесс на основе различного понимания мышления и, соответственно, методологии обуславливает получение существенно различных результатов.

В контексте метафизически-позитивистской позиции, характеризующей специфическое понимание исследовательского процесса, методология рассматривается как массив эмпирически-обязательных процедур и действий с методами, готовыми знаниями и сопутствующими объектами в научном исследовании. Мышление, при этом, понимается как «процедурное» сопровождение. Эти процедуры и действия носят либо частный, либо общий характер и в этом виде они применяются в качестве «матриц», образцов и, своего рода, «основ», на которых конструируется исследование. «Матрицы» и образцы посылаются исследованию, существуя вне и до него.

При этом возникают проблемы их *применения* и понимания того, что же все-таки представляет собой и чем результируется научное исследование в том или ином случае. Эта проблема заключается, во-первых, в определении границ *применимости* тех или иных методов, имеющих знания, процедур и сопутствующих объектов в исследовании. Во-вторых, в определении истинности, *объективности* и т.д. результатов исследований, проведенных с использованием определенных процедур и методов. Эта проблема воспроизводится всякий раз, когда имеет место попытка осуществить и интерпретировать научное исследование с точки зрения эмпирического подхода¹. Отмеченная ориентация в научном исследовании на выбор, и применение готовых методов, матриц, стандартов, готовых знаний выражает ее эмпирическую принадлежность. Эмпирический подход к научному исследованию и к оценке состояния развития науки в целом, выражает повторяемые стандарты *взаимодействий*.

хождения к конкретному // Наследие Гегеля и его современные прочтения. Монография, Часть 2. Усть-Каменогорск, 2014, С. 12-25.

¹ См. об эмпиризме в познании и науке: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т.1, с. 150; Гусева Н.В. «Идеи постнеклассической науки в образовании как методологический проект» // Сборник докладов Международного Научного Конгресса (25-26 сентября 2015 года). Часть 1. – Усть - Каменогорск, 2015, с. 39-46.

Под стандартом *взаимодействий* подразумевается представление об исследуемом объекте как средоточии на нем и в нем воздействий *внешних* факторов и наличие производимых им (объектом) ответных реакций. *Исследовательским полем* для ученого в этом случае оказываются *внешние* воздействия на объект и его (объекта) определенные ответные реакции на них. Вспомним известную формулу-структуру интерпретации познавательной ситуации: S (стимул) – R (реакция). При этом целостность объекта, его внутренние процессы не становятся предметом осознания и познавательной ориентации. «Логика взаимодействия» оставляет за пределами внимания ориентацию исследования на познавательный процесс, который нельзя сводить к «орудованию» методами, процедурами или готовыми знаниями. Вместо этого основной заботой исследователя оказывается проблема выбора для использования методов, готового знания или процедур, их применение, а затем заботой становится интерпретация и верификация полученных данных.

Такая ситуация в исследовании полностью отвечает характеристикам эмпирического его понимания и эмпирического к нему отношения. Здесь понимание мышления и методологии выражают, соответственно, *способность* и *путь* отношения к исследованию как *выбору* и *применению* систем действий, методов, готового знания, методик и процедур, то есть как к производимой серии достаточно внешних манипуляций.

Утилитарно-примененческие традиции в понимании исследования и его основ, трактуют «методологию» как функционально-методическое явление, как частно-воспроизводимую процедуру, которая зависит только от индивидуальной готовности того или иного исследователя манипулировать, применять шаблонные знания о шаблонных процедурах. Не будем отрицать, что последние также имеют место в научной деятельности, но они не составляют ее суть, а напротив, противостоят ей.

Воспроизведение в мышлении процессов *применения* готового знания, матриц, схем является формой рассудочной деятельности, так как оно полностью представлено манипулятивными, частными, конечными процедурами, основанными на внешних взаимодействиях, с одной стороны, и на имеющихся «методологических» требованиях, а с другой. По отношению к существующим задачам реальных исследований это означает, что требования, как статичные, внешне предпосылаемые явления, предлагается совместить с процессами, которые

имеют свою логику – логику развития, а не «логику» предпосылания¹.

Научное исследование как процесс познания ориентирован на выявление сущности происходящих с объектом процессов. В предпосылаемых требованиях, как формах готового знания, не может быть отражена логика процесса, так как требования по существу статичны. Они могут быть использованы по «логике» *применения*, а не по логике процесса. Применение требований не предполагает процесс их распрямления, установления их глубинной связи с тем, по отношению к чему они применяются. Применение есть создание ситуации, в которой обеспечивается *внешнее взаимодействие* требования с материалом (объектом), который подвергается исследованию. Внешним оно является потому, что требования предпосылаются объекту или материалу исследования, а не порождаются в процессе его освоения. Именно поэтому действие в процессе исследования по образцу, в соответствии с уже известными требованиями не способно вывести исследование на новый уровень, привести к открытиям.

Понимание «методологии», как сферы рекомендаций к применению готовых знаний и использованию методов, означает ее редукцию к эмпирическому уровню. На этом уровне она не может выступать основанием, обуславливающим понимание закономерностей объекта исследования, а форма ее включения в исследование трансформируется до роли *методики*. На этом уровне максимальные достижения укладываются в требования систематизации накопленных эмпирических данных и получение траекторий видимых изменений в рамках проекций на основе уже имеющихся, выделенных в эмпирическом исследовании, данных. В современной западной философии науки проблема развития науки рассматривается с точки зрения подбора вариантов интерпретаций, которые делаются по критериям отобранных характеристик. Это может быть рассмотрение сменяющихся друг друга парадигм, или сменяющихся друг друга исследовательских программ, тем, способов верификации или фальсификации и др. Отбор этих характеристик обусловлен предпочтениями авторов, которые как правило, ссылаются на условия их оптимального применения².

Процесс применения имеющихся знаний в виде требований, ме-

¹ См.: Гусева Н.В. Концептуализация знания и редукционизм // Материалы V Российского Философского Конгресса. Наука. Философия. Общество. Том 1. - Новосибирск, 2009, с. 81-82.

² См.: Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983, С. 35; Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986; Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981 и др.

тодов или методик, уже обретших статус готовых, завершенных, предпосылаемых процессу познания, означает осуществление процедурного, внешнего отношения к ним. Внешнее употребление этих «*средств*» к объекту исследования через их применение по отношению к нему не предполагает получение достоверного знания об их соответствии ему, а значит, не обуславливает получение достоверного знания его сущности, его связей с контекстом его формирования и т.п., то есть не приводит к его глубокому познанию.

Надо отметить, что при процедурном, внешнем отношении к исследованию сами употребляемые готовые знания, методы, методики, схемы, требования имеют статус «вещных» форм, имеющих самостоятельное существование, которыми можно манипулировать независимо от того, что собой представлял путь и контекст их возникновения, формирования. Готовое знание, метод, методика, схема сами как «вещные» формы не выступают предметом интереса тех, кто ими манипулирует, так как целью манипуляции не является выявление логики, контекста их возникновения, формирования. Целями и формами манипуляциями могут быть их передача, сохранение, систематизация, классификация по тем или иным параметрам, а также их использование в проводимых процессах. Проведение исследований по образцу, «трафаретно», по «логике» взаимодействия образца с исследуемым объектом, - не может считаться сколько-нибудь творческим процессом или творческой деятельностью. Они с самого начала имеют статус манипулятивных процедур, выражающихся системами конечных, ситуативных действий. Поэтому отношения к методологии они не имеют.

В условиях, когда «методология» рассматривается как некое расширенное методическое знание, необходимо четко различать феномен методического знания как выражения предпосылаемых систем действий и методологию как диалектического мышления, «работающего» в процессе специально-научного исследования. Такое различие далеко не всегда имеет место. Чаще всего рассмотрение методологии ограничивают использованием *терминологического* подхода. С точки зрения последнего методология – это «учение о методе». Признание достаточности терминологического подхода к пониманию методологии порождает формальное, а значит, и неадекватное к ней отношение. На первое место при терминологическом подходе выходит акцент на то, что это *учение*, то есть определенная система постулатов и дополняющих их данных.

Традиционно в сфере науки функционирует представление о методологии как *учении* о методе. Оно представлено сложившейся сис-

темой *готового* знания *о* методах, которое имеет вполне завершённый вид и характер и не предполагает какого-либо дополнительного рассмотрения и уточнения, за исключением включения в него дополнительных *данных о* новых методах, возникающих в процессе развития тех или иных наук.

Признание во многом формального статуса понимания методологии как *учения* о методе, с набором принадлежащих ему положений, сегодня проявляется в виде всем известного и во многом также формального требования, предпосылаемого любой научной работе, начиная от курсовых, дипломных, реферативных работ и заканчивая кандидатскими и докторскими диссертациями. Это формальное требование выражается в обязательности указания на методологические основания, на которых та или иная работа делается. Однако это указание не обеспечивает сколько-нибудь серьёзного присутствия методологии как реального способа и основы исследовательского процесса.

При использовании терминологического подхода в истолковании методологии допускается акцент не только на то, что методология – это *учение*, но и на то, что она есть *учение о методе*. Также традиционно считается, что методология как *учение о методе* конкретизируется перечислением и описанием применяемых в научных исследованиях методов, которые представлены массивами сведений о них. Градации по методам, например, к которым, как известно, относят специально-научные, общенаучные и всеобщие, касающиеся принципов формирования и организации научного знания, и др. сопровождаются большим количеством описаний, призванных конкретизировать их особенности и возможности при применении в тех или иных научных исследованиях.

Такие описания всегда носят по существу *функционально - методический* характер, так как касаются сферы *применения* методов как *готового инструментария*. Отношение к методам как *инструментам*, которые можно *использовать, применять* по тому или иному образцу, вполне соответствует существующему подходу к пониманию методологии, которое широко распространено в социально - институциональной сфере науки. Оно изначально замещает собой рассмотрение процессуальной стороны реализации методов в научном исследовании. Понимание методологии как *учения о методе*, то есть как системе постулатов, имеет *внешнее* отношение к процессуальной стороне развития науки и к необходимости осмысления основания процесса исследования, познания.

Понимание методологии как *функционально-методического* явления сопровождается редукцией сущности исследовательских мето-

дов лишь к их *инструментальной* стороне. В этом контексте, подчеркнем, присутствие методологии становится *формальным, внешним* требованием. Наличие этой ситуации подтверждается всякий раз, когда ученый не считает для себя важным и необходимым до проведения исследования, как, впрочем, и в его процессе, озадачиваться методологическими проблемами и раздумьями над анализом собственного мышления. В этих ситуациях методология реально мыслится или понимается как *учение*, которое существует, но само по себе, за пределами осуществляемой научно - исследовательской деятельности. При этом понимание методологии присутствует как признание наличия неких групп требований, нормативных характеристик, которые должны быть *применены, использованы* в качестве привносимых в научное исследование моделей, инструментов, присутствующих как атрибуты оснащения, соответствующие сложившемуся институциональному статусу науки в определенный период ее существования. Многим, в этом плане, известны главы и страницы, посвященные методологии в учебниках и других изданиях, систематизирующих известное знание о методах, используемых в науке, и их классификации. Именно нахождение во внешнем плане по отношению ко всякому исследовательскому процессу определяет статус «методологии» не более как *учения*.

В современном философском и научном сознании существует достаточно большое разнообразие трактовок методологии, которые строятся на редукциях. Ведущими среди них являются редукции понимания методологии либо к методике, либо к области общих рассуждений, которые лишь уводят от реальных научных проблем. Здесь речь идет о следующих вариантах редукций: всеобщего к частному, процедурному, с одной стороны, а с другой стороны, - к умозрительному, не имеющему оснований в реальности.

Редукция методологии на уровень методики полностью «консервирует» исследование на эмпирическом уровне с преобладанием на нем методического начала, методических подходов как уже ставших *инструментов*. А редукция ее к умозрительному феномену вовсе отрицает необходимость понимания ее реальной значимости. Продуктивным для научных исследований и для развития науки является отказ от этих редукций.

Не редуцированное понимание методологии как диалектического мышления (идеальной формы предметно-практической деятельности, имеющей созидательный, социально-значимый и творческий характер), присутствующего в процессе специально-научного исследования, может осуществиться, если обратиться к рассмотрению того, что

в реальности лежит в основе всякого исследования¹. В этом рассмотрении в итоге закономерно возникнет вопрос: методология – это способ деятельности или действий, осуществляемый в мышлении и затем в исследовательской практике? Обратимся к некоторым соображениям по этому поводу.

Всякое научное исследование осуществляется определенным способом. Способ выступает тем, что конструирует процесс исследования. Он выражает не только отношение к объекту со стороны исследователя, но и определенную конфигурацию первоначального понимания объекта и того, каким образом надо его познавать. Если у исследователя отношение к объекту нейтрально-поверхностное, то способ его исследования будет соответственно ограничивающим глубину познавательной задачи. При поверхностном отношении к объекту исследования и к самому процессу исследования познавательная задача оказывается ограниченной лишь уточнением поверхностных свойств объекта, проявляемых им *здесь и сейчас*, и необходимых для его узнавания и отчленения при сравнении с другими.

Способ исследования здесь будет выражать устремление закрепить внешние его характеристики, отличающие его от других объектов. При этом способ будет считаться удовлетворяющим задаче, если он будет характеризоваться операциями (*действиями*), позволяющими уточнять и закреплять те или иные свойства объекта, чтобы в итоге получить его описание, достаточное для отличия от других. Способ, ориентированный на выявление внешних характеристик объекта, включает в себя *действия*, выделяющие данный объект от других, отчленяющие одни свойства данного объекта от других его свойств, а также действия, регистрирующие различия выделенных свойств и их совокупности и т.п. Такого рода *действия* обусловлены ситуацией и после их завершения не требуют продолжения. В этом плане они имеют ситуативный и конечный характер.

Если же задача исследования – выявление сущности объекта, то способ, ведущий к получению лишь описания объекта, будет недоста-

¹ См.: Гусева Н.В. Методология в сфере научного исследования//Наука и образование в современном мире. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Апрель 2010, 2011. Усть-Каменогорск-Москва: МЭСИ, 2011, с. 27-37; Гусева Н.В. Соотношение диалектической и редукционистской позиций в мироотношении человека: следствия и перспективы // Человек в контексте бытия: современные состояния, проблемы и подходы. Монография, Усть-Каменогорск, 2016, с. 198-209; Лобастов Г.В. Культура мышления: наука и здравый смысл (философско-ироническое эссе) // Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления. Монография, Усть-Каменогорск, 2016, с. 39-54.

точным и потому не востребовавшимся, а при, все-таки, его использовании он будет приводить к тупикам и ложным выводам по отношению к задаче познания сущности объекта. Способ исследования, который мог бы быть удовлетворяющим задаче выявления сущности объекта, должен быть ориентирован на выявление *способа его формирования*. Это означает, что такой способ должен воспроизводить условия существования объекта исследования в том контексте, в котором он существует как таковой, его связи с этим контекстом, его целостность, внутренние противоречия и т.п.¹ Такой способ должен быть *деятельностью*, в которой исследователь будет двигаться по логике исследуемого объекта².

Деятельность, в отличие от действия (или системы действий), представляет собой целостность, несводимую к совокупности ее частей. Для яркости понимания этой несводимости деятельности к совокупностям действий, можно вспомнить образ художника Рафаэля, пишущего свою Мадонну. Так, чтобы написать картину, он должен был осуществить множество действий: подготовка холста, красок, кистей и т.п. Но все они вместе не есть то, что определяет его написанный шедевр. Они здесь все вместе выражают необходимые системы действий Рафаэля. Но они ни вместе, ни порознь не характеризуют его художественную целостную деятельность, в процессе которой он создавал и создал свой шедевр. Иначе говоря, деятельность нельзя отождествлять с системой действий.

Характеристики целостности деятельности обусловлены не просто ее собственной структурой, в которой имеется цель, выбор средств, исполнение и получение результата. Определения целостной деятельности обусловлены характером ее обращенности к объекту и контексту его реального существования (включая и познаваемый объ-

¹ См., например: Гусева Н.В. К вопросу о методологических основаниях осмысления предмета экономики как науки // «Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 4. Экономические проблемы образования и общества. Усть-Каменогорск, 2006, с. 162-168; Гусева Н.В., Черняева Г.В. К вопросу о предмете и методологических основаниях экономики как области научного знания // Инновационное развитие экономики России: новая концепция экономического знания. Сборник статей по материалам Второй ежегодной научной конференции. Под редакцией Л.А. Тутова. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2016, с. 55-67; Гусева Н.В. К методологии формирования и реализации стратегии модернизации // Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления. Монография. Усть-Каменогорск, 2016, с. 142-147.

² См.: Шимица А.Н. Современная жизнь понятия всеобщего и принципа деятельности // Человек, история, культура: к 90-летию Э.В. Ильенкова. Усть-Каменогорск. 2014, с. 325-332; Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990.

ект). Так, все элементы структуры целостной деятельности (цель - выбор средств – исполнение - получение результата) обращены и наполнены характеристиками объекта тоже как целостности. Это значит, что объект при деятельностном отношении и интересе к нему исследователя не выступает для него изначально просто набором свойств, которые надо зафиксировать. Напротив, объект изначально рассматривается как целостность, которая имеет свой способ существования, свои основы, свои противоречия, свои связи с миром, в контексте которых, собственно, и появляются его свойства и иные определения. Целостное деятельностное исследовательское отношение не «обрезает» все существенное, определяющее объект, в пользу выделения и фиксации только его внешних свойств. Целостное деятельностное исследовательское отношение не сводит познавательную задачу к процедуре и результату, которые способствуют лишь узнаванию и отличению данного объекта от других. Целостное деятельностное исследовательское отношение к объекту и процессу его познания никогда не остается лишь ситуативным и конечным. Оно всегда имеет в себе созидательный, социально-значимый и творческий потенциал. Это объясняется еще и тем, что целостное деятельностное исследовательское отношение к объекту и процессу его познания не остается в рамках некоей частной, заданной ситуации.

Раскрывая способ формирования объекта (его сущность), исследователь в той или иной форме отвечает на востребованность знания, отражающего ранее неизвестные характеристики самой реальности, не вырванные из контекста существования исследуемого объекта, то есть имеющие не абстрактный статус в виде отделенных от него групп его свойств, а конкретный статус для своей науки, общества. Знания с характеристиками, отражающими способ формирования, конкретность, целостность объекта исследования, всегда являются социально-значимыми, а потому востребованными. В них всегда присутствуют результаты совершенного творческого, созидательного отношения ученого к объекту и процессу исследования, так как раскрытие способа формирования невозможно, если оставаться лишь на уровне фиксации внешне определяемых свойств. Раскрытие способа формирования объекта исследования уже по своей задаче требует осуществления целостной творческой деятельности, не по штампу, не по образцу.

Таким образом, способы, которые имеют различные ориентации (на описание или на сущность) имеют различную суть. Первые – представляют собой действия или системы действий, имеющие ситуативный, конечный, а потому манипулятивный характер. Вторые – представляют собой целостную деятельность. Целостная деятельность

всегда является творческой, созидательной, социально-значимой. Это важно отметить, так как существуют трактовки деятельности как системы действий. В этом случае речь идет, по существу, о деятельности разделенной. Разделенная деятельность выражает группы систем действий, каждая из которых имеет свою специфику в зависимости от того, какую часть разделенной деятельности она выражает. Это могут быть системы действий в рамках функции целеполагания, или в рамках функции выбора средств, или в рамках исполнительской функции. В любом из этих случаев системы действий не являются тождественными тем или иным вариантам целостной деятельности и не могут заменить ее.

В рассмотрении вопросов понимания связи *способа, метода и методологии* есть еще один аспект. Он касается их соотношения и характера знания, в котором это соотношение может быть запечатлено. Обратимся к этим характеристикам.

Способ, которым осуществляется исследование, не является просто методом. Методом способ становится тогда, когда он получает закрепление в *знании «о» способе*, или в *знании способа*. Иначе говоря, чтобы стать методом, способ должен перейти из статуса *действий* (совокупности действий) или из статуса *деятельности* в статус *знания*.

Методы, которые характеризуют схемы ситуативных конечных действий в определенных узких границах, являются *частными*. Если они выражают схемы действий в ситуациях более широкого спектра распространения, то они получают название *общих*.

Если рассматриваются методы, которые выражают знания *о способах деятельности*, то в этом случае они имеют статус абстрактно-всеобщих. А если эти методы характеризуют *знание способов целостной деятельности*, то в этом случае они имеют статус конкретно-всеобщих, то есть философских, а точнее: они имеют статус диалектико-логических методов или диалектико-логических принципов.

Способы действий или способы деятельности как основа и структура исследовательского процесса могут осмысливаться с точки зрения сформированного знания о них, то есть речь идет о знаниях *«о»* методах. В этом случае будет актуализироваться вопрос о *применении* методов, то есть вопрос о том, как будет или как должно реализовываться знание *о* них.

Вопросы понимания методов, их систематизацию традиционно относят к методологии как *учению* о методах, о трактовках которой мы упоминали выше. В акцентах на значения слов-терминов на первое место выходит «логика слова», а не «логика дела», то есть не ло-

гика способа деятельности или способа действий. Способ, закрепленный в *знании о* нем, уже есть явление, переведенное в *логику слова*. По отношению к феноменам *знания* вопросы его реализации являются и обязательными, и всегда опосредованными. Опосредования в процессах реализации *знаний*, включая и *знания о* способах и *знания о* способах, становятся решающими, то есть они определяют судьбу того, что в итоге реализации будет получено. По отношению к исследованию это также справедливо. А именно: то, как будет реализовываться знание либо *о* способах, либо знание способов зависит и процесс исследования, и его результат, то есть от него зависит перспектива проводимых научных исследований, а в итоге и судьба самой науки.

Другой вариант понимания методологии – диалектический – напротив, с самого начала ориентирует по выявлению логики как отдельного исследовательского процесса, так и логики развития науки в целом. Речь идет о *единой* логике процессов взаимосвязей, присущих миру и человеческому бытию, которые отражаются в познавательном процессе, суть которого проявляется и в существовании науки¹.

Сведение методологии (являющейся на деле процессом диалектического мышления в сфере специально-научных исследований) к матричной трактовке имеет свое существенное следствие по отношению к пониманию процессов, происходящих в науке в целом.

Такое сведение программирует недопустимую «подмену» в рассмотрении *единства* научного знания в научной картине мира вопросом об его *интеграции*. Суть этой подмены заключается в недиалектическом отождествлении феноменов и понятий «единства» и «интеграции». Интеграция выражает постулирование *взаимодействий* как основы рассмотрения вместо раскрытия *связей* и *единства* между науками. Установление наличия *интеграции* осуществляется на основе оценки их состояния по отношению друг к другу, в котором обнаруживаются сходные черты и процессы.

Анализ интеграционных процессов, осуществляемый на основе «матричной» трактовки методологии, приводит к вычленению структурно-функциональных изменений в «стыковых» областях наук. При этом проблема *единства* науки и научного знания как таковая остается за пределами рассмотрения. Интегративная тенденция в понимании логики и судьбы науки и научного знания подтверждает присутствие эмпирического подхода.

¹ См.: Гусева Н.В. Методология и гуманитарное знание: проблемы формирования // «Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 3. Социально-политические и правовые проблемы образования и общества. Усть-Каменогорск, 2006, с. 8-19.

С точки зрения эмпирического подхода развитие науки в целом получает описательную характеристику. В этом плане в ней оказываются выделенными / представленными исторические периоды на основе установления преобладания использования тех или иных методов и процедур. Совокупность такого рода описательных характеристик никоим образом нельзя рассматривать как выражение подлинной, реальной логики развития науки. Эти совокупные описательные характеристики изменений в науке возникает в результате произвольных актов систематизации и классификации разрозненных данных о совершившихся исследовательских процессах.

Единство наук и научного знания можно установить, если осуществляется выявление *единства* способов формирования объектов исследования и подходов, на основе которых они (эти способы) были определены. Ожидание *единой* научной картины мира не является случайным или несущественным для судьбы всей науки как явления культуры¹. Речь идет, по сути, о выявлении логики ее развития. Именно она является основанием создания *единой* научной картины мира. К числу задач на этом пути надо отнести конкретизацию сути методологического в контексте развития научного знания. А также определение моделей понимания методологического с тем, чтобы осуществлять сознательный выбор оснований, на которых возможно реальное развитие науки как творческой деятельности, выступающей важным основанием развития не только самой науки, но всей человеческой культуры. Кроме того, учитывая специфику методологии как сферы диалектического мышления, имеющего всеобщий характер, необходима конкретизация позитивного влияния диалектико-логического рассмотрения на решение стоящих перед наукой проблем, выявление способов осуществления ожидаемых и необходимых корректировок процесса формирования специально-научного знания, а также выявление характеристик исторического и логического в развитии науки, которые определяются как *единство* и выражают *логику* поступательного развития науки². Это означает необходимость понимания методологии как явления процессуального, ориентированного на выявление оснований любых процессов, имеющих место в науке в целом и в

¹ См.: Генезис категориального аппарата науки. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1990, с.205.

² «Замечательный характер имеет взаимосвязь, существующая между наукой и теорией познания. Они зависят друг от друга. Теория познания без соприкосновения с наукой вырождается в пустую схему. Наука без теории познания (насколько это вообще мыслимо) становится примитивной и путанной // Эйнштейн А. Собр. науч. Трудов. Т.4. М., 1967. с. 310.

любой специальной науке.

Научные понятийные системы воспроизводят характеристики феномена всеобщности на частном и общем уровне. При этом часто возникают коллизии, связанные с неадекватностью осознания содержания выработанных понятий, работающих в той или иной науке. Неадекватность, как правило, выражается в несоотнесенности работающих в науке понятий с понятиями целостности и конкретности, выражающими фундаментальные базовые определения бытия, в контексте которых находится и исследуемый объект. Результатом этой несоотнесенности является абстрактность осмысления исследуемого содержания, которое фиксируется в понятийных системах тех или иных наук. Результатом несоотнесенности является также итоговая мозаичность современной научной картины мира. Целостность и конкретность осмысления объекта исследования как реализуемых принципов познания - это единственный путь обнаружения феномена всеобщности. В сфере научного познания рассмотрение оснований более всего ориентирует на выявление конкретности и целостности. В полной мере это прерогатива методологии как сферы всеобщего философского мышления и знания как процесса.

Реализация диалектико-логического подхода к рассмотрению науки является условием понимания ее сущности и перспектив развития на всех этапах человеческой истории. Осмысление, которое относится к сфере методологии, с самого начала выражает деятельность разума и характеризуется процессами осмысления частного с точки зрения его формирования и развития как целостности, то есть с точки зрения логики всеобщего¹.

Познавательная практика человечества стала предметом исследования с далекого прошлого. Значимость такого исследования состоит в том, что благодаря выводам, которые человечество научается делать, проводя такие исследования, становится возможным понимание логики процесса развития. Установление закономерностей в развитии науки способствует перспективному прогнозированию ее реальных шагов и возможностей.

¹ См.: Гусева Н.В. Феномен всеобщности в философии и научном сознании // Материалы Международной научной конференции «Жизнь в измерениях абсолюта как проблема философии и культуры русского серебряного века». Дрогобыч, 6-8 мая 2010 года. Дрогобыч, 2010, С. 141-149.

Лобастов Г.В.

Проблема начала мышления

Если образы сознания есть отражение бытия, если «сознание есть осознанное бытие» (Маркс), то понять, что такое сознание, можно только разобравшись в бытии: состав бытия, если он только проявляется теорией, и есть сознание в его полноте. Но и наоборот, если мы способны разобратся в содержании сознания, мы тем самым анализируем и бытие.

Да, это исходная позиция. И как исходную ее анализирующее научное сознание терять не должно, наоборот, удерживать в любом акте своего движения. А это обстоятельство, как легко заметить, связано с понятием метода, внутренней логики анализирующего сознания. Ибо удержать всеобщее, принцип, не утонуть в многообразном содержании эмпирических фактов, не позволить им увести себя в сторону от предмета (и тем самым нарушить закон тождества как одно из основных требований логики), не подменить предмет анализа (совершить логическую ошибку подмены понятий) – это, конечно, ведомство логики, ума мышления.

Именно способ этого мышления наука всегда, так или иначе, имеет в виду, более того, даже ставит как *проблему*. Которой и занимается специальная наука - методология. Исторически (и логически) ее характер всегда определяется трактовкой центральных философских проблем, которые, как понятно, в свою очередь восходят к логике, к уму мышления.

Понятия ума, мышления, логики, метода, конечно, понятия пересекающиеся, а где-то и почему-то даже отождествляющиеся, однако, умный ум без труда заметит их различия и тождества: смысловая нагрузка любого содержательного научно-философского термина всегда зависит от контекста предметного анализа. Кто не поймет, если я скажу, что ум бывает умным и неумным? Что мышление – это движение ума? А логика есть внутренняя форма этого ума? И что мышление есть идеальная (т.е. внечувственная) деятельность по логической форме и одновременно по предметному содержанию? Что поэтому мышление всегда есть отождествление логики ума и предметного содержания – в образе сознания, в знании? Что мышление в сфере индивидуальной психологии может совершаться с полным нарушением его объективной логики? Тем не менее такой процесс остается называться мышлением, ибо он представляет собой *деятельность субъективного ума*. Эти вопросы кажутся элементарно понятными. «Я полагаю, - говорит Николай Кузанский, - что нет и не было ни одного человека, ко-

торый, достигши зрелости, не составил бы себе того или иного понятия об уме» (Николай Кузанский. Сочинение в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 388).

Ум как сложившаяся субъективная способность, *ум как потенция умения*, как потенция развернуть свое действие, субъективно-мыслительное или объективно-предметное, согласно внутренней логике тех содержательных обстоятельств, внутри которых это действие полагается, проявляется, конечно же, в активной деятельности субъекта. Если этого согласия (согласования) логики ума и логики объективных обстоятельств нет, то форма деятельности не будет истинной, а сам ум будет выглядеть как ум неумный. Критерием истины здесь, как будто, выступает объективный предмет, однако, не будем забывать, что сам этот предмет дан субъективному восприятию (в широком смысле) только через форму его деятельности – даже если форма этой деятельности присвоена субъектом и выражает необходимо-историческое содержание. Не надо забывать, что и предмет, и форма деятельности с ним могут содержать заблуждение, то есть не содержать в себе полноты знания (истины), но мнить его как истинное. Скажем, фиксация некоторого эмпирического факта не содержит в себе полноты объясняющего знания, ибо факт сам лишь эмпирически выражает то, что за ним лежит, что его определяет к бытию именно таким, каков он есть, поэтому делать его критерием истины было бы неосмотрительно. Теоретическая наука, конечно, опирается на факты, но в качестве критерия истинности не считает их достаточными, посмотрите, как обосновывает истинность своих положений математика.

Поэтому, если в эмпирических обстоятельствах вполне достаточно того совпадения, посредством которого достигается прагматический смысл, то для философии этого далеко не достаточно: ее интересует отношение всеобщих форм исторической деятельности к объективному содержанию действительности, а не тот факт, насколько каждый индивид «заблуждается». И какой мерой измеряет свое *заблуждение* и какими способами утверждает *истинность* своих действий. Похвала дурака превращается в свою противоположность; устроить (удовлетворить) собой особую систему бытия и быть в ней успешным совсем не значит «дотянуться до бога».

Но именно до «бога» пытается дотянуться философия, имея в виду обнаружение такой всеобщей системы объективных категориальных связей и отношений, которая одновременно связывала бы и выражала единство объективного и субъективного. Без всякого разделения на онтологию и гносеологию, логику и методологию и т.д. Факт подобного разделения просто является свидетельством уровня само-

сознания официально-казенной философии, свидетельства которой, в свою очередь, не несут в себе критериальной ценности, «боги» живут не там. Речь идет о такой системе, которая не только бы удерживала в себе *принцип тождества бытия и мышления*, но и сама вместе с этим принципом была бы выведена из объективной действительности. Из действительности человеческого бытия. Выведена вместе со всеми принципами ее объективного существования.

Иначе говоря, система логических категорий как всеобщих и необходимых мыслительных форм должна быть выведена как систематическое (логическое) разворачивание внутренней логики бытия. Бытия вообще, а, следовательно, и каждой его особенной формы. Что, в свою очередь, предполагает выведение и движение принципа взаимосвязи всеобщего и особенного. И т.д. По большому счету, это и означает построить материалистическую теорию мышления.

Историческая философия всегда и стремилась сделать это. Тень этой идеи, самой по себе еще не выявленной, легко обнаружить в глубинах серьезных философских размышлений великих исторических мыслителей. Потому философия и есть наука о мышлении, и всяческий «исторический скарб» сознания, сквозь который из тени выходит эта идея, остается на свалке истории. Поэтому и в историю мышления о мышлении надо вглядываться масштабом самой этой идеи, самой этой истории, эту идею выворачивающей. Иначе легко нагромоздить массу «философских» наук, к науке относящихся так же мало, как осколок кирпича к геометрическому шару. Разумеется, кирпичные осколки тоже где-то нужны, и нужно знать, как их использовать, но превращать эти знания в науку просто смешно.

Мера истинности ума, выраженная через масштаб культурно-исторически развитой формы мышления, сразу оборачивается *особой* характеристикой и *логики*, и *мышления*, и *воображения*, *фантазии*, *интуиции* и прочих субъективно-психических функций-способностей. Эта особость проявляет меру сдвига (отклонения) индивидуальных способностей с объективной всеобще-необходимой логики ума, как, скажем, любой камень можно представить как меру выраженной в нем формы геометрического шара, или, если подойти с другой стороны, увидеть в камне меру «изуродованности» этой чистой геометрической формы. Конечно, в камне надо видеть камень, но в камне увидеть камень возможно только вводя в его сознательный образ все способы субъективно-человеческого его полагания в жизненной действительности: увидеть его глазами всего человечества, как говорит в таких случаях Э.В. Ильенков.

Правда, не во всех случаях было бы умно смотреть на вещи гла-

зами всего человечества, ибо человечество «любит» заблуждаться и жить мифами. Природу этого обстоятельства может выявить опять-таки только философия, для которой проблема истины есть проблема центральная. Но именно Э.В. Ильенков четко ставит вопрос о различении предмета философии и предмета психологии, - именно как вопрос об отношении всеобщих форм («глаза» всего человечества) к действительности, чем обязана заниматься философия, и вопрос об отношении индивидуальной психики к существующим формам общественного бытия и сознания (предмет психологии). Среди «глаз» человечества надо уметь находить такие глаза, которые видят глубоко, дальше своей «оптической способности», в которые погружен и действует «божественный» ум. Который мы называем талантом и гением.

Наталкиваясь на проблему в бытии, мышление (логика движения субъективной способности) обнаруживает и себя, способ своего движения и противоречия, которые оно в себе открывает. Его действия становятся *действиями в образе*, вне реально-чувственных вещей в пространстве-времени. Где-то здесь *в самом познающем сознании* происходит расщепление сознания и действительности на два образа, мыслимых в своем противоположении, и дать анализ этого процесса означает воспроизвести *возникновение* самого сознания и его *обособление* в качестве самостоятельной внутренней работы субъекта. В пространстве этой способности (в образе сознания) субъект остается и тогда, когда уже в исторически развитых формах ставит и решает проблему *самого сознания* и, с другой стороны, проблемы *своего бытия*. Сам себе он кажется автономным и независимым субъектом сознания, способным быть над миром и вне мира. Здесь – его *иллюзии* о самом себе, и здесь же *проблема его истинности*.

И здесь же его собственные попытки вписать себя в действительность, т.е. связать себя с реальным бытием – чтобы создать единую картину мира. Или, при неудаче, обосновать свое собственное субстанциальное бытие (*Декарт*) и продолжать решать проблему его отношения к бытию – хотя бы в отношении его познавательных возможностей (*Кант*). Это – хорошо нам известные позиции дуализма и агностицизма.

Дуализм и агностицизм кажутся нам столь очевидными фактами, столь понятной ситуацией, что нам легче допустить бога и дьявола, чем найти способ связать их, бытие и сознание, в единство. За бытием реальной жизни нам видится дьявольщина, а сознание в своей обособленной чистоте кажется божественным светом. И сказать, что сознание есть лишь отражение (осознание) бытия, кажется ущемить сознание в его самостоятельном движении, порождающем образы действи-

тельности, не находимые в ней самой. Кажется - отказать сознанию в его способности проникновения в те толщи бытия, куда вся естественно-природная чувственная способность человеческого индивида заглянуть не может.

Именно эта кажимость – одна из глубочайших иллюзий сознания. Ибо сознание тут видит в себе (в своем бытии) то, чего как будто не допускает в самой действительности. Отражение тут мыслится только как отражение внешне положенного пространственного объекта с его неодушевленными естественно-природными свойствами. И образ этого отражения, конечно же, никак не объясняет *природу движения самого образа*, движения мысли внутри образа. Отражение мыслится в его ограниченной форме. Преодолеть ее, эту ограниченную форму, значит объяснить сознание в его производяще-творческой функции. И объяснить именно как отражение. Как отражение развивающихся форм самой природы, как отражение в способностях субъекта его собственной практически-преобразующей деятельности, *формы* ее движения. И даже способа ее обособления в качестве самой логической способности.

Легко заметить, что логическое обоснование существования бога, «всереальной сущности», это обоснование всеобщей формы мышления самим мышлением. И, одновременно, выявление этой всеобщей формы в самой действительности, попытка понять ее чисто логическими средствами. Естественные упреки в умозрении и схоластике, столь часто высказываемые в адрес средневековой мысли, сами грешат тем недостатком, что не дают объясняющего анализа самого *умозрения*. То есть логической формы теории. А таковая далеко не сводится к формальной, хотя и не исключает ее. Средневековая мысль, пытаясь найти единое первоначало, на самом деле глубоко прорабатывает форму мышления - в его категориальных пределах. Без нее не был бы возможен ни Кант, ни Гегель. И если эта работа средневековых мыслителей находилась под влиянием Аристотеля, то, надо заметить, это совсем не плохое влияние. «Эпоха» XX века как будто бы находилась под влиянием Маркса, но Маркс, тоже великий мыслитель, пока не породил последователей масштаба тех, что дало нам средневековье. Новое время в связи с развитием естественной науки тяготело к эмпиризму и искало знание, работающее на прагматические задачи, которые были освящены буржуазным сознанием эпохи. Идеи, лежащие за ними, были исследованы К. Марксом, но традиция эмпиризма, близкая обыденному сознанию буржуазно-обособленных индивидов, сохраняла себя и убого растаскивала воссозданный Марксом образ человеческого мира. Гегель остался позади. И не потому

что человечество стало кичиться мыслью, что Маркс устарел, что теперь все не так, Маркс не мог этого знать и т.д., а только потому – и на этом хочется настаивать! – что ни ученого, ни обыденного тем более ума не хватило понять Маркса и стоящего за ним Гегеля. Того самого Гегеля, без изучения *Науки логики* которого, по словам В.И. Ленина, нельзя понять *Капитала* Маркса, «особенно первой главы». Поэтому Ленину с сожалением пришлось констатировать, что «никто из марксистов не понял Маркса». Это касалось плеяды крупнейших умов той, столетней давности, революционной эпохи, а последующая культурная революция никак, конечно, *не могла* даже поставить задачу *умного овладения* массами идеей коммунизма, и она, эта идея, была растоптана только что научившимися читать профессорами от идеологии.

Послушаем, что говорит Николай Кузанский, средневековый философ, поучиться уму у которого следовало бы каждому, входящему в жизнь, - не только в науку.

«... Как зрение видит и не знает того, что оно видит, без различения, которое придает ему форму, ясность и совершенство, так и рассудок умозаключает и не знает, о чем он умозаключает, без ума; только ум придает рассуждению форму, ясность и совершенство, и рассудок начинает понимать, о чем он умозаключает» (*Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 402*).

Разумеется, ссылка на сколь угодно «умную» мысль не есть ни доказательство, ни опровержение. Наука, научное постижение предмета есть всегда его генетическое выведение, выведение из того начала, особенная форма которого присуща только ему, началу этого предмета. Но было бы все очень просто, если бы это начало было дано. Ведь, по сути дела, найти начало вещи, ее принцип, это и есть понять ее, эту вещь, по сути: принцип этот дает уму все возможные формообразования этой вещи. Не только объясняет те, которые наличны и даны чувственности, но и те, которые потенциальны, лишь возможны а потому чувству недоступны. И ум не только их «видит», но и может показать, при каких условиях эти потенции превращаются в действительность. Более того, показать, как эти условия можно сформировать. То есть, иначе говоря, прочертить путь возникновения той или иной особой формы вещи, ее формообразования, при сохранении ее принципа, т.е. ее собственной качественной определенности. «Мы утверждаем, - пишет Николай Кузанский, - истина вещей в уме существует в сложной необходимости, а именно таким образом, каким требует истина вещи» (*Там же. С. 412*). «Ведь истину вещи правильно постигает тот, кто отделяет ее от всех других вещей и вместе с

тем достигает цельности самой вещи, за пределы какой-либо цельности ни в одну, ни в другую сторону цельное бытие вещи не переходит» (Там же. С. 424). «Не зная целого, нельзя познать части, так как целое определяет меру части. Когда я по частям вырезаю ложку из дерева, я, подгоняя часть, имею в виду целое, чтобы получить ложку с правильным соотношением частей. Целая ложка, которую я представил в уме, является первообразом, который я имею в виду, пока делаю часть. И только тогда я могу получить совершенную ложку, когда каждая часть соответственно сохраняет свою соразмерность с целым. Подобным же образом часть в сравнении с частью должна сохранять свою цельность. Итак, необходимо, чтобы знанию чего-нибудь одного предшествовало знание целого и его частей» (Там же. С. 424-425).

Конечно, господствующее сегодня представление об уме как рационально-рассудочной деятельности ставит его в один ряд с другими способностями человеческой субъективности. Разумеется, такое представление возникает не случайно, за ним что-то стоит, оно тоже что-то отражает в фактической стороне действительности, и основание, причину такого представления требуется выявить. И понять, что оно, это основание, не есть основание предельное, которое как единое начало порождает весь спектр многообразной человеческой действительности. Именно его в логически-спекулятивной форме и ищет философия. Ищет как абсолютную форму, бытующую в мире и определяющую все вещи этого мира. «... Существует некая бесконечная мощь, которую мы называем богом и в которой с необходимостью сосредоточено все» (Там же. С. 394).

Разумеется, если я за этой формой вижу только ум как идеально-мыслительную деятельность, то и весь мир у меня будет выглядеть как порожденный этим идеальным началом. Однако умный ум видит свое бытие и деятельность в этом мире совершенно иначе, нежели религиозно-фантастическое представление о происхождении этого мира, которое абстрагирует и обособляет сознающую способность, противопоставляет ее миру и из нее, как способности внутри себя творить образы, объясняет творение реальных форм мировой действительности.

Привычное для нас понятие *отражения*, как и все привычное, до своего истинного понятия дорастает редко. И в реальности сознающего сознания этот недостроенный образ отражения подвергается критике, как только сознание обнаруживает в себе творческую возможность, которая, якобы, не подводится под понятие отражения. Здесь получается самая обычная картина, происходящая с сознанием: отрицание в себе своего собственного недоразвитого представления. Если

бы эта критика осуществлялась с абсолютной точки зрения, чего требует логика, тогда заблуждение, как момент в движении познания, получило бы свое объяснение как нечто имеющее основание в самой действительности. Николай Кузанский (а с ним, надо полагать, и его эпоха) это обстоятельство хорошо понимает, и только потому, что в своих рассуждениях логику он захватывает в ее универсально - всеобщих пределах и ум понимает как форму (способность) *уподобления*.

Именно этим понятием расшифровывается отражение. «И ум пребывает в этом уподоблении так, - пишет он, - как если бы податливость, отрешенная от воска, глины, металла и всего податливого, стала жить жизнью ума; так что ум в себе самом может уподоблять себя всем фигурам, как они существуют в себе, а не в материи. Будучи таковым, он может заметить, что в его способности быть живой податливостью, то есть у него самого, заключены понятия всего, так как всему он может себя уподобить» (*Там же. С. 413*). Вот она, способность ума, в чистом виде! Как обособленная от любого материала его, материала, *способность быть податливым*, как сама податливость в «чистом» виде. Вот если ее мыслить как исходно-порождающее начало, то это и будет идеализм в его чистой форме и в философском оформлении. А если она попадает в обыденное, логически неоформленное, смысловое пространство человеческого бытия, то это – религия, с образом бога и его способностью удержания в себе (знания) всех форм мира. Это чистая мысленная абстракция способности уподобления, представленной во всем податливом. То, что мы называем умом, и есть эта способность живого активного уподобления всему, что человек находит в этом мире. И глупо думать, что это уподобление (ум) связано с приспособлением, отражением, воспроизведением только наличных внешних форм. Как будто это зеркало для одних, только зримо видимых, вещей, а другие вещи, другие свойства мира, другие его характеристики и формы в этом зеркале не отражаются. В отличие от обычного зеркала в уме отражается вся природа, все ее свойства, от простейших до такого, каковым является сам ум, как ее совершеннейшее состояние, свойство, форма, т.е. состояние божественное. Такой способностью отражения всего того, что есть в мире, в самой природе, обладает только сама природа, или бог. Потому-то любая особенная вещь этого мира выступает зеркалом других вещей (способностью уподобляться) только в той мере, в какой в ней самой, этой вещи, выражена мера этого божественного совершенства. Человек – это образ бога, т.е. в себе он содержит все атрибутивно-божественные определения. «В самом деле, - пишет Николай Кузанец, - человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – челове-

ческий бог (*humanus duos*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по-человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все» (*Там же. С. 259-260*).

Человек как зеркало отражает действительность посредством всех ее свойств и возможностей, а не только, как это происходит в обычном зеркале, посредством световых лучей. Скажем, и через рентгеновское излучение. И т.д. Но формы, которые представлены в божественном уме, т.е. всеобщие формы природного бытия, могут быть отражены только через эти же всеобщие формы. В человеческом уме отражаются вещи, способные быть выраженными через формы ума. Но поскольку ум представлен во всех способностях человека, значит, через все эти способности человека – от ощущения до самого ума.

Потому отражение - это, в первую очередь, уподобление активно-творческой мощи самой действительности, природы, или бога – в терминологии Николая из Кузы и Спинозы. Ибо «поскольку нельзя отрицать, что бог совершенен, а совершенно то, в чем нет никакого недостатка, постольку Вселенная пребывает в совершенстве, каковое есть бог» (*Там же. С. 426*).

Но лишь сумасшедший или вообще в ум не входивший впадает в представление, что мысль непосредственно и прямо собой и из себя порождает некое материальное бытие, вещь. Объективный факт перехода мысли в вещь, представленный в предметно-преобразовательной деятельности, предполагает как раз эту самую деятельность, вполне реальный материальный процесс порождения из вещи другой вещи, процесс преобразования одной формы вещи в ее другую форму. Этот процесс опосредован целью, т.е. образом, сознанием, мышлением. И мысль тут не есть некая отвлеченная абстракция, а всего лишь *форма этой деятельности*, форма всеобщая, представленная в образе, потому идеальная. Нет деятельности, нет образа. Человеческое мышление, по Николаю, образ мышления божественного, т.е., перелагая на наш язык, образ, форма и способность уподобления себя любой вещи в природе, включая ее божественное совершенство. Единое божественного бытия разворачивается в мировой действительности согласно его внутренней мощи, творящему началу. И что оно безпредпосылочно, есть вечность, есть одно, есть самотождественность, покой и т.д. – все это как раз и обосновывается в логике всеобщих категорий в процессе

доказательства бытия бога. Именно в этом процессе и из этого процесса все эти категории и вытягиваются – в силу их объективной необходимости, без которой что-либо понять нельзя. И сама божественная (природная) активность обосновывается отношением единого к самому себе, без допущения каких-либо предпосылок и условий. Разумеется, здесь работает мышление самого Николая, но оно мыслит не само себя, как его, казалось бы, можно было наблюдать в психологической эмпирии (действительности), в опыте бытия индивида, а свое собственное начало, начало мысли как начало бытия. Ведь теоретическое выражение любой вещи должно начинаться с ее объективного начала. Но любая вещь имеет некую предпосылку бытия, конечной формой чего и выступает начало всех начал, нечто безначальное, т.е. вечное и бесконечное. Единое, на языке Николая.

Это похоже на представления современной космологии, согласно которым Вселенная возникает как спонтанное разворачивание единой точки. Примитивизм этого естественнонаучного представления не заметен только тому, кто не ломал голову над проблемой начала как проблемой логической. Но если исходно мыслится только мысль как нечто идеальное, противоположное материальному, движение этой мысли сразу начинает мыслиться и как движение бытия, как выход из вечности во время, в последовательность, которая свойственна только материально-объективному движению множественности (вещей). Возможностью такого движения выступает материя как таковая, мыслимая только в категории существования без каких-либо дальнейших определений. Тем самым она и представляет собой только прообраз (или первообраз), содержащий в самом себе открытый универсум возможностей. И ум, содержащий в самом себе причину своего движения, принципиально отличается своим логическим существом от стыдливо-неопределенного словечка «спонтанность». Свобода и необходимость разворачивания единого здесь дается как логическое отношение этого единого к самому себе. А потому и оно само, единое, обнаруживает себя как логическая конструкция, как ум, ум божественный, т.е. совершенным образом, представляющий собой форму природы. Форму, совпадающую с содержанием. Единое – это и есть единое абсолютной формы и вечно-бесконечной пространственной материи. Божественный ум, отражением которого является ум человеческий, есть не что иное, как внутренняя логика движения объективно-реальной действительности, интегрально-синтетическая (по Кузанскому, свернутая) совокупность всех сегодня мыслимых и еще за мышлением остающихся законов (связей, отношений) мировой действительности. Логическая форма их обнаружения и есть сама логика,

проявляющая себя как теория познания.

В логических формах абсолютное представлено основательнее (обоснованнее), нежели в чем-либо другом. Хотя абсолютная логика бытия раскрывается, по Николаю, через логику, уподобление, каждой отдельной вещи. И каждую вещь можно знать, только зная бога, то бишь божественную логику, ум. Форма связи всеобщего (абсолютного) и особенного, единичного у Николая задана с самого начала. Как с самого начала заданы в свернутом виде и все остальные известные принципы познания. Монизм здесь представлен жесткой логической необходимостью. Допусти он бога как некое бытие помимо бытия материи (материи, со времен Аристотеля толкуемой как бесконечной возможности форм), и дуализм был бы неизбежен. Ибо закладывался в самой предпосылке.

Разумеется, отождествление идеального и материального в понятии единого можно сразу определить как пантеизм. Что в оценках историков философии и произошло с Николаем Кузанским, а еще в большей мере с философией Спинозы. И пантеизм остается ругательным словечком, коль скоро сохраняется некое негативное отношение к религиозному богу. Ибо «исторический хлам» сознания некритично (т.е. с допущением массы логических ошибок) перетаскивается в логический анализ проблемы мышления, его абсолютного начала.

Способность, которая мыслится в абстракции мышления как сознательный образ этой способности, здесь наделяется реальной материальной силой. Эта незаметная для сознания подмена образа сознания тем, что это сознание в этом образе отражает, нарушение еще во времена Аристотеля сформулированного логического закона тождества, разумеется, не могла не быть незамеченной. И историческая мысль немало сил положила на то, чтобы этот закон сохранить и показать эту ситуацию не как факт подмены, а как *реальный переход чистой идеальной формы в форму материальную*. Однако, чтобы тут эта историческая мысль ни делала, она только все четче обнажала чудо порождения мира из ничего, из мысли, и разводила руками: ничто не поделаешь, надо верить! Ибо допустить нечто до бога и помимо бога означало устранить самого бога. «...Не оказывается ли бесконечным, - риторически задается вопросом Николай Кузанский, - только одно абсолютное начало, поскольку не существует начала раньше начала, как это ясно само собой, так как в противном случае начало окажется подначальным?» (Там же. С. 390-391). «С другой стороны, невозможно, чтобы существовало много бесконечностей, которые были бы реально различны» (Там же. С. 390).

Ясно, кажется, что назвать нечто пантеизмом и этим закончить,

проблему не решить. В этом так называемом пантеизме надо видеть форму решения методологической проблемы монизма, логического разрешения проблемы единства и связи идеального и материального. И надо сказать, что ее в абстрактно-отвлеченной форме и нельзя решить иначе, как только допустив исходное тождество их, этих определений. Разве мы что-то иное видим в утверждении Маркса, что сознание есть осознанное бытие? У него богом и не пахнет, но сознание везде и всегда остается образом бытия. Но той вполне определенной его формы, внутри которой сознание и возникает, и обособляется и противостоит бытию, оставаясь его отражением. Не обходится ли тут проблема абсолютного? Ни в коем разе, ибо момент абсолютного представлен в содержании любой формы бытия, - и это, кстати, вполне согласуется с мыслью Кузанского, начало которого, как абсолютная форма, выражает себя во всех его порождениях. Тот же факт, что в пантеизме Николая идеальное, ум, есть не порожденная, а порождающая сила, существование которой положено в самом начале, лишь указывает на фундаментальную определенность человеческого сознания как отражения бытия во всех его проявлениях. И у Кузанского человеческий ум не может сравниться с божественным, но сам по себе он есть образ этого божественного ума, т.е. совершенная форма природы. А где мышление Маркса черпает свои силы? Разве не в отраженных силах самой природы? Разве истина сознания не определяется объективными формами бытия? И – в конечном итоге – разве принцип тождества бытия и мышления не есть принцип Марксовой философии?

Логическая метаморфоза, происходящая с абстракцией как сознательным образом, онтологизация ее, т.е. мысленное превращение в реально-материальное бытие, или, наоборот, сохранение ее в форме абстракции, но как обладающей свойствами этого реально - материального бытия, - все эти метаморфозы сохраняют в себе дуализм или влекут за собой позитивистское описание некритично воспринятых фактов. Которые и факты-то только потому, что образам сознания приписывается атрибут объективного существования.

Поэтому неудивительно явление чуда. Которое на самом деле вырастает на заблуждении, а точнее, на основе логической путаницы, а более определенно – на отсутствии ума. Того самого абсолютного, божественного ума, который видит все и все может оценить по его заслугам, т.е. по месту, роли и значению каждого в мире факта, каждой вещи, любого поступка и т.д. Поэтому надо смотреть на мир «глазами бога», и в его абсолютных определениях видеть меру *своей* божественности (причастности божественного, совершенного, ума) в каждом

из модусов своего бытия. До этой божественности, разумеется, надо дорасти, к сожалению, бог (природа) не создал нас равными себе, богу, природа не сделала нас богами. Мы должны отразить в себе (уподобиться) совершенную природную форму, т.е. форму божественную, и смотреть на мир глазами этой формы, отражая, видя в нем формы истинные, совершенные, целостные, и формы недоразвитые, изломанные, искаженные.

Но что такое уподобиться богу? Пути этого уподобления различны, есть путь веры, есть путь мышления...

Но все попытки доказательства бытия бога как проблемы начала оборачивалось проблемой более общего рода, - проблемой логического обоснования самого бытия в его самой общей форме как бытия *существующего*, как проблема существования вообще, как доказательство самого факта существования. Ибо и оно, существующее, не признавалось как факт, а требовало логического обоснования его признания таковым. Чтобы выйти из тупика глубокого солипсизма, куда попадало мышление и откуда оно не находило выхода. Разумеется, такая попытка – вполне оправданное движение мышления, поскольку, чтобы быть уверенным в истинности мыслимого, мыслимое должно содержать в себе эту исходную категорию, существование. Именно так и ставит проблему Декарт и раскалывает монизм пантеистических представлений. Без обоснования самого объективного существования мир мысли остается в самом себе. И хотя Декарт как будто бы в своем исходном постулате обозначает критерий существования («мыслю, следовательно, существую»), мир мышления остается в самом себе. Но без доказательства существования того, что мыслится, вся конструкция мышления любого конкретного предмета с самого начала должна быть признана как иллюзия, сколь бы конкретно мышлением ее образ ни был прописан. Не сделать этого – остаться на позициях наивной веры в бытие, и мир иллюзий принимать за действительный мир.

Что такая ситуация имеет место быть, пожалуй, даже доказывать не надо, и исторические попытки доказательства существования абсолютного единого начала, несомненно, имели под собой реальную фактическую почву. И первый, кажущийся несомненным, факт, лежащий, правда, в противоположной плоскости, что иллюзии *управляют* реальным человеческим бытием. Представлены они некой одной абстракцией, уводящей нас в идеальное бытие без материи, или целой конструкцией «содержательных» образов, составленных как синтетическое целое, как результат продуктивного сознания, принципиального значения не имеет. Но как только они, эти иллюзии, очищают себя

до голой абстракции, но абстракции универсально-всеобщего рода, тут сознание и попадает в сферу философии и своеобразную логическую ловушку.

Попытка выбраться из этой ловушки и есть движение осмысления самого мышления, логически вынужденных (необходимых) форм его работы. Осмысления самой этой логической формы, ее начала. И заслуга всей классической философии, особенно ее «идеалистической» линии, как раз и заключается в том, что это начало здесь вынужденно мыслится *как начало бытия*. Логическое и бытийное тут одно и то же. Они совпадают. С чего начинается бытие, с того же начинает и мышление. И если философское мышление не осуществит свое саморазвитие от этого начала, за которым ничего нет и которое поэтому начинает с самого себя, то оно никогда не выстроит логики как науки об этом мышлении. И мышление, не умеющее удерживать в себе всеобщее определение начала, начальной исходной категории, - оно, любое особенное мышление, выпадает за рамки логической строгости и начинает опираться на *случайные* определения, обнаруживаемые в составе действительности. Определения, которые не обосновываются сами по себе, поскольку они даны *фактически*.

История не прошла и мимо этого обстоятельства, и не то, что она должна была осмыслить *категорию случайного*, но и природу самого *факта*. Что снова и вывело эту историческую мысль на ту же самую проблему истинности мыслительных форм и истины самого бытия. Ведь понятие факта существенным своим определением имеет существование, без этого определения факт и не есть факт. А дальнейшее его определение заключается в форме данности его содержания субъекту, тому, кто нечто фиксирует как факт. Как прочную, не снимаемую никакими действиями субъекта действительную форму, объективная сила которой неустранимо навязывает себя. Как факт дан действующему, чувствующему и познающему субъекту? Философии с ее фундаментальными логическими проблемами тут никак избежать не удается.

Потому наука, которая до поры до времени плевать хотела на философию, временами впадает в философскую проблематику, пытается разрешить ее категориями естественной науки. Что стоит, скажем, за абстракцией понятия энергии? Ведь стоит только отвлечь то, что мыслится в этом понятии, от движения реальных материальных форм, и придать ему самостоятельное значение, и мы получим «энергетизм». Который, конечно же, легче принимается «мыслящей» наукой и обыденным сознанием, чем проблема логического обоснования бытия бога. Ибо за абстракцией энергии лежит не небытие материи, а отвле-

ченая способность самой этой материи. Которая, эта абстракция, мыслится не как ничто, не как нечто идеальное, а как вполне материальная сила без всякой этой материи. И логически закон тождества, кажется, нигде не нарушен, и дело выглядит в легко представляемой форме. Даже почти пощупать можно. До логики, конечно, здесь далеко, но некая всеобщая картина мира выстроена и кажется вполне логичной. Для представляющего сознания, не способного выявить и удержать собой действительное содержание всеобщей идеальной формы мышления. Ибо здесь требуется не способность представления, а деятельность самой мысли. Которая будто бы и есть и которую представлением никак не ухватишь. А через энергии, физические силы, движение «тонких материй» – тут и дурак почувствует себя умным.

Закон всемирного тяготения дан до бытия вещей, которые тяготеют друг к другу? В человеческом уме он выступает как понятие, отражающее особую форму связи внутри материального мира. Через этот закон, через это понятие, через ум свой, удерживающий и умеющий работать с этим понятием (т.е. с действительными вещами, обладающими характеристикой тяготения), я определяю вещи, определяю меру проявления в каждой из них тяготеющей силы и понимаю, что эта сила существует только через эти вещи, как сила самих вещей. А что же такое тогда поле тяготения? Ведь оно как будто существует для физика само по себе. Так же, как и пространство – в представлениях Ньютона. А наши представления далеко вышли за рамки ньютоновских? Может, наш ум движется по форме ума Эйнштейна? И который из них ближе к действительности, к объективному миропорядку? Или к богу, как бы выразил эту ситуацию Николай из Кузы?

«Ум до такой степени способен к уподоблению, что в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе – слышимому, во вкусе – вкушаемому, в обонянии – обоняемому, в осязании – осязаемому, в ощущении – ощущаемому, в представлении – представляемому, в рассудке – рационально постигаемому. Он ведет себя наподобие чувственного образа в отсутствии ощущаемых вещей; ибо ум в ощущении соотнобразуется с отсутствующими предметами ощущения смутно и без различения одного состояния от другого; а в рассудке он уже соотнобразует себя с вещами, различая одно состояние от другого. ... Ведь никакие внешние очертания в искусстве ли скульптуры, в живописи или в ремесле не могут возникнуть помимо ума; только ум есть то, что все определяет. Поэтому если представить воск, форма которого ум, то ум, проявляясь изнутри, придавал бы воску очертания любой предстоящей ему фигуры, подобно тому как и теперь ум ваятеля стремится де-

лать это, будучи привносимым извне» (*Там же. С. 410-411*).

Тут Николай даже сравнительный образ из Аристотеля использует. А ведь между ними - почти две тысячи лет. У Аристотеля мышление - это форма форм, иначе говоря, способность выразить любую форму. И ведь ясно, что она не сводится к рассудку. Она может представлять и в образе искусства, и в образе нравственного движения. Поэтому и описать ее можно только как всеобщую идеальную форму деятельности культурно-исторического человека. Что показал и на чем настаивал Э.В. Ильенков. Без удержания этой мысли любые детальные исследования (исследования в деталях) человеческих субъективных способностей будут разрушать ум – внутреннюю логику бытия вещи. В данном случае – понимание человеческой субъективности как интегрально-синтетической формы. «Наш ум есть способность постижения и виртуальное, то есть составленное из всех способностей постижения, целое... Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что и сам он в качестве целого называется силой мышления, силой рассуждения, силой воображения и силой ощущения. Потому ум состоит из них как из своих элементов, и ум всего во всем достигает свойственным каждому способом. Раз все, поскольку оно существует действительно, находится в ощущении как бы в сплошной массе и нерасчлененно, а в рассудке оно существует расчленено, отсюда вытекает наиболее выразительное подобие между модусами бытия всего, как оно есть в действительности и как оно есть в уме. Именно, способность ощущения в нас является силой ума и потому самим умом, как какая-нибудь часть линии является линией. Будучи величиной в себе, рассмотренной вне материи, она есть соответствующий пример того, к чему ты стремишься: любая ее часть получает осуществление от целого, и потому она относится к тому же самому бытию, что и целое» (*Там же. С. 432-433*).

Казалось бы, уже никто не спорит, что никакое общее научное положение непосредственно не совпадает с наличными фактами бытия, никакой закон непосредственно под факты не подводится. Что утверждает наука, пощупать нельзя. Закон увидеть нельзя. И в своем действии он является нам только через обнаружение в фактах. В них, через них, он проявляется. И надо уметь от факта заключить к закону. От видимого перейти к невидимому, т.е. от чувственного к внечувственному. Которое постигается как раз умом.

Но удерживая в себе такую идею, идею обнаружения общего положения науки, закона через факты, легко мышление свести к плоскому обобщению – как процессу выявления общих признаков в сово-

купности открывшихся фактов. Однако ни форма обобщения, ни его, этого обобщения, содержание не отражает сути вещи. И не только потому, что такое обобщение абстрактно, односторонне, не полно, не конкретно и потому неистинно, - а потому, что поле фактов, открывающихся в опыте, никогда не является ограниченным, а если граница ему и полагается, то только умом. Иначе говоря, субъективно. На что как раз и указал Кант с его знаменитым выводом, что из эмпирии нельзя вычитать суждение, обладающее всеобщностью и необходимостью. То есть как раз теми определениями, без которых науки нет. Закон всемирного тяготения не мог быть сформулирован в качестве обобщения опыта.

И не только потому, что мировой опыт не завершен, ведь и наличного до Ньютона опыта, казалось бы, было достаточно, чтобы и поныне работающий закон из него вывести, но дело в том, что опыт противоречив, и потому не поддается плоско-эмпирическому обобщению. Ведь в том же опыте были представлены факты, противоречащие опыту падения (притяжения Земли), которые в логике указанного мышления тоже обобщались, и эти обобщения могли иметь либо образ чуда, либо вписаться в состав сознания как столь же эмпирически подтверждаемая вещь. По факту Луна не падает на Землю, но это не исключает притяжения Земли. Эта фактическая противоположность отрывающихся сознанию явлений должна была найти и нашла в составе небесной механики себе объяснение. Но фундаментальный факт, фиксированный законом всемирного тяготения, объяснения пока не имеет. Как, собственно говоря, и противоположный факт отталкивания. Попытки общей теории относительности Эйнштейна объяснить тяготение через кривизну пространства, понять его как инерциальную силу любопытны, ибо связывают все физические категории с движением, иначе говоря, пытаются выразить их через движение, которое, правда, само по себе (в физике) объяснения не получает.

Потому индукция, индуктивное умозаключение, не дает прочных оснований для собственно теоретической мысли, опирающейся на всеобщность и необходимость. Однако факт для науки есть ближайшее и самое серьезное основание для любых ее суждений. Это, естественно, не может не породить проблему самого факта. И как его ни истолковывай, истолковывает-то его ум, мыслящая способность, даже если мы факт будем испытывать не мышлением, а другим фактом. Ибо и в этом случае мы остаемся в мысли, в пределах мысли, которая «над фактами», которая судит факты, как бы и чем бы они ни интерпретировались: самой действительностью, ее чувством-ощущением или отвлеченной мыслью, в которой эта действительность *как-то*

представлена. И такая ситуация, суждение через мысль, в которой представлена действительность, тоже факт.

Но факт страшно проблематичный. До того предела мышления о нем, где теряется сам факт с его якобы четким определением как фиксированное бытие особого проявления действительности. Ибо действительность этого факта становится сомнительной и даже превращается в плоскую субъективную иллюзию. И проблема факта прорастает во всеобщую проблему существования. Что мы определяем как существующее? Что есть бытие? Как отличить бытие за рамками моей субъективности от бытия в сознании? Ясно, что здесь мы снова вышли на те же самые философские вопросы, которые обыденное сознание, да и научное, не задумываясь, относит к пустой зауми. А назавтра идет в церковь...

Здравый смысл конечное основание всего сущего видит в прагматизме ощущаемых форм непосредственного материального бытия, а все прочие «домыслы» спекулятивной мысли перечеркивает ясной и чистой верой в божественное сознание и его истины. И умеет связать в некое единство это сознание и свое бытие.

Но философия это единство ищет, повторю, именно на путях обоснования бытия бога как единого исходного начала. Здесь, мысля само себя, мышление отработывало теоретическую мысль, его всеобщую и необходимую форму.

Почему, однако, так? Почему именно на этих путях, а не на тех, на которых осуществляется реальное историческое познание? Ведь так привычно думать, что только та реальность, которая свершилась, и есть единственная реальность, дающая нам основание для исследования самой мысли! Ведь именно здесь она есть то, что она есть – была! - по факту. Есть то, что случилось, что совершено, что обладает определением совершившегося бытия. И потому бытия существующего – существовавшего! - вне какого-либо нашего представления и сознания о нем. Ведь будто бы только оно, как совершившееся и тем самым обнаружившее себя как объективно бытующее, и обладает определением истинности и потому всеобщей значимости и необходимости. Нагромождение этих вопросов, однако, имеет за собой всего лишь один вопрос: как в настоящем представлено прошлое? Без понятия развития, без категории снятия, тут, конечно, ничего понять нельзя. Если даже философски выразим и поставим проблему времени.

Ничто и нигде нам не даст форму более всеобщих, чем опыт всей предшествующей истории. Ибо другого опыта у нас нет. Но ведь именно в этом опыте мы находим основания, средства и силы *выхода за этот опыт*, длим его в том пространстве и времени и на тех осно-

ваниях, которые уже нашли.

Однако кажется несколько странным, что индукция на основе всемирного опыта, прочность которого кажется нам несомненной, но сомнительная сама в себе, здесь, в исторических анализах, вдруг заявляет о себе как форма абсолютная. То, что этот опыт длится и продолжается, каждый раз врываясь в неведомое пространство бытия, мыслимое только в формах предшествующего опыта, как будто ничуть не смущает человечество, ищущее определения будущего только в составе противоречий настоящего. Этот факт разворачивающейся во времени действительности не может пройти мимо познающего сознания, и потому противоречия настоящего становятся основанием точки зрения на прошлое и будущее.

Однако, как будто вопреки столь убедительной апелляции к истории, поиск всеобщих определений мышления почему-то идет в логике дедуктивного выведения. Философия пытается найти и обосновать всеобщее начало, анализ которого и дал бы ей возможность выстроить внутреннюю форму логического движения. Даже вода Фалеса, тем более атом Демокрита, не говоря уж об Анаксагоре, положившего в начало бытия ум, - все досократики искали такое начало и строили из него мир. А логически построить мир – это *в категориях, тождественных самому бытию*, осуществить последовательную связь необходимых (необходимость тоже должна быть доказана) форм бытия в их, как бы сказал Николай Кузанский, внутренней соразмерности, чтобы через образ ее, этой соразмерности, увидеть целостность самого мира.

От Платона начинается анализ идеальной мыслительной формы уже в ее отвлечении от особенного содержания бытия, в ее собственной форме идеальной всеобщности, философия «выворачивается» из мифологических и натуралистических форм и начинает исследовать форму мышления в ее, скажем так, чистом виде. Начало, к которому восходит она, в различных концепциях получает различный образ – от способности ощущения до понятия божественного мышления. Великий Спиноза за начало принимает субстанцию, т.е. природу в целом, как нечто единое и само себя определяющее. Что и тождественно богу, удерживаемому мыслью без всякого «исторического церковного хлама».

Именно это обстоятельство было замечено церковью, и Спинозе не простили чистоту его мысли. Ибо любая религия сознательно делает недоступным мышление, побуждая верить в его абсолютное бытие за рамками реального бытия человека. В составе преходящих обстоятельств мысль всегда связана преходящими условиями, не способна

выйти в абсолютное содержание, и человеческое бессилие, культивируемое религией, становится условием самой религии. Нет божества без убожества, говорил по этому поводу Э.В. Ильенков. И церковь берет на себя роль переводчика с абсолютного языка бога на язык человеческий. До Реформации даже Библию было нельзя переводить на язык, доступный народу. Вот этот хлам и стряхивает с себя философский бог Спинозы, а по существу любая серьезная философия. Ибо, как мыслящее мышление, она, философия, пытается мыслью, а не верой, докопаться до абсолютной сущности бытия. Вот потому попытка доказательства бытия бога, даже если она путается в историческом хламе различных представлений средневековья, всегда есть обоснование самого мыслящего начала. Бог Ньютона оказывается необходимым, потому что мышление Ньютона не достигает пределов бытия, т.е. не находит своего действительного начала, и движение (отношение) к началу остается формой веры. Формой, вполне совпадающей с обыденными представлениями, культивируемой религией.

Сабит М.С.

Научное творчество как противоречивый процесс

Прежде всего, хочу поздравить всех участников конференции с наступившим Новым Годом, пожелать здоровья и творческих успехов! Особый привет и поздравления Гусевой Нине Васильевне и другим моим коллегам-философам из Восточного Казахстана, Мостовенко Г.И., Бектасовой Г.С., Морозовой О.В., Абдыгалиевой Л.И. и др., с которыми у меня лично прекрасные взаимоотношения. Специально для молодых участников хочу заметить, - и это одновременно является своеобразным вступлением в тему моего доклада, - что вся человеческая жизнь от начала и до конца есть творчество – созидание характера, значимых поступков, неповторимой человеческой личности. Каждый человек есть творец, субъект творчески – созидательной жизнедеятельности, в конечном счете, своего же счастья. И от того, насколько он осознает в себе это творческое начало, сознательно лелеет и развивает его в процессе учебы и работы, в общении в семье, в трудовом коллективе и т.д., от этого во многом зависит плодотворность человеческой жизни, ее смысловая нагруженность.

Что же касается научного творчества (НТ) как особой сферы творческой деятельности, то прежде всего следует отметить, что субъектом НТ является человек, прошедший специальную подготовку,

имеющий высшее образование (закончивший магистратуру), овладевший необходимой суммой знаний и навыков и настроенный на дальнейшее их совершенствование в процессе занятий, тесно связанных с научно-исследовательской работой по определенной теме под руководством опытного ученого-наставника. В нынешней системе образования этот этап вхождения в мир науки связан с учебой в PhD (Ph-докторантуре). Далее я не буду касаться организационной стороны всей этой процедуры (как поступить в докторантуру, о назначении научного руководителя и подборе темы диссертации и т.д. и т.п.), остановлюсь на вопросах, имеющих прямое отношение к сущности и структуре научно-исследовательской деятельности, научного творчества вообще.

В этом ряду вопросов, открывающих завесу над НП на первом месте, стоит понятие научной проблемы: нет ее, значит, нет и научного творчества. Но что такое научная проблема? Абстрагируясь от конкретного характера научных проблем, от их масштабности, остроты и других более или менее значимых, но частных, характеристик, можно определенно сказать, что им всем присуща такая общая черта, как противоречивость. Любая проблема всегда заключает в себе противоречие: непротиворечивая проблема есть консенс, таковых по определению не бывает. Исследование проблемы предполагает поиск путей разрешения этих разноплановых противоречий, противоречий внутренних и внешних, противоречий между теорией и эмпирическими фактами, сигнализирующими о неполноте имеющейся теории, о ее внутренней ущербности, противоречий, легко разрешимых и вовсе не разрешимых на ее базе и т.д. (1).

Научное исследование сопровождается поиском значимых научных проблем, правильная постановка и соответствующее решение которых входит в его содержание. Конечно, они могут быть большие и малые, чаще всего они разрешаются на основе уже имеющейся научной теории, ее понятийного аппарата и методов, без внесения каких-либо существенных изменений в их структуру. Но встречаются иногда проблемы, разрешение которых оказывается невозможным на базе старой теории, ее принципов и понятий. Такого рода проблемы возникают все чаще и чаще, когда теория достигает пределов своей применимости и их можно было бы называть «предельными» в том смысле, что их действительное разрешение оказывается возможным лишь на основе выдвижения и развития новой идеи, которая первоначально разворачивается в форме научной гипотезы, подвергающейся соответствующим испытаниям на этой фазе. Рождение новой идеи – процесс весьма сложный, содержащий в себе клубок возможных противоречий

и способов их разрешения. На пути к новой идее могут быть подвержены испытаниям, сменяя друг друга, множество гипотез пока, наконец, не засветится та искомая, отвечающая критериям истинности. Имеет место своеобразная конкуренция гипотез и идей, в результате которой творческая мысль целенаправленно двигается по пути к истине. Вот почему верно говорится о том, что этот путь усеян «лесами гипотез» (2).

На этом, однако, процесс научных поисков не завершается. Идея теперь начинает свою поступь в направлении к воплощению в теорию. Разработка идеи, ее теоретическое движение к полноте своей формы, также осуществляется с помощью гипотез, где идея проходит новый виток восхождения, превращаясь в принцип и метод исследования данной предметной области, пока наконец не достигнет уровня научной теории. (В математизированных науках, скажем, в физике, это движение совершается в форме математических гипотез и завершается написанием основного уравнения теории). Начинается процесс интерпретации теории, ее понимания и истолкования, раскрытия ее связи с экспериментальными данными, научными фактами, ее вписания в ткань общечеловеческой культуры и цивилизации (3, с. 257-266). Весь этот процесс научных поисков, научного творчества, описанный здесь весьма схематично, полон драматизма идей, борьбы научных направлений и школ, столкновения мнений, творческих споров и дискуссий. Внутренней логикой развития научной мысли выступает диалектика, понятая как логика и теория познания, а, следовательно, и как методология научного творчества, которая способна мыслить противоречия, находить способы их разрешения (4).

Научное творчество есть целостный процесс, моментами которого выступают научные проблемы, гипотезы, идеи, теории и факты, есть их своеобразное, диалектическое, единство. Оно начинается с проблемы и пробегая длинный путь столкновения научных идей и гипотез, находит свое относительное завершение в созидании научной теории, которая чревата рождением новых проблем и так без конца. Научное исследование от начала и до конца есть творческий поиск, заключающийся в обнаружении проблемных ситуаций, путей и способов их разрешения с помощью выдвижения конкурирующих между собой научных гипотез, поиск, ведущий к установлению научной истины в форме построения научной теории. Чтобы она была плодотворной, конструктивной она в свою очередь должна задавать контуры дальнейших научных изысканий, постановки и решения все новых и новых проблем и задач...

Так совершается научный прогресс, предполагающий смену на-

учных теорий, научной картины мира. Имеет место научная революция, означающая перерыв постепенности, скачок, переход от одной научной парадигмы к другой (Т. Кун).

Научное творчество, следовательно, есть увлекательный, полный противоречий и загадок процесс поиска научной истины, сопровождающийся неизбежными в таких случаях заблуждениями.

В философской литературе имеются различные подходы ко всей этой проблематике, связанной с научным творчеством. Наиболее глубокие, на мой взгляд, представлены сторонниками диалектико-логического подхода (Э.В. Ильенков, П.В. Копнин, Б.М. Кедров, Г.С. Батинцев, Ж.М. Абдильдин, Л.К. Науменко и др.) (5). Требуют должного осмысления исследования представителей постпозитивизма, которые, с одной стороны, придерживаются канонов символической логики, с другой, вникая в реальную историю научных исследований в тех или иных областях современной науки (в физике, математике, лингвистике и т.д.), пытаются вживую воспроизвести логического характера коллизии, не укладывающиеся в принципы формальной логики. Таковы, например, понятия научной парадигмы (Т. Кун), фальсификации (К. Поппер), методологического анархизма (П. Фейерабенд) и т.д. (6). Особого внимания заслуживают идеи творцов самой науки (напр., И. Ньютона, А. Эйнштейна, Н. Бора, В. Гейзенберга и др.). Я, например, убежден, что в принципах соответствия и дополнительности Н. Бора имеется глубинный диалектико - логический смысл (7).

Спасибо за внимание!

Литература

1. Принцип противоречия в современной науке. – Алма-Ата, 1975.
2. Роль категории «идея» в научном познании. – Алма-Ата, 1979.
3. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. – М., 2006.
4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974; Абдильдин Ж. Собрание сочинений в пяти томах. – Алматы: «Өнер», 2000-2001; Хамидов А.А. Свобода научного творчества и ответственность ученого. – Алматы, 2014.
5. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. – М.: «Наука», 1973; Батинцев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997; Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. – Алма-Ата: «Наука», 1998.
6. Поппер К. Предположения и опровержения. – М., 2004; Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
7. Сабит М. Формирование и развитие квантовой механики: логико - гносеологический анализ. – Алма-Ата: «Наука», 1987.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА, ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И СПЕЦИФИКА СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА КАК ПРОБЛЕМА

Карнова Н.И.

Диалектическое мышление как важнейший момент субъектности человека

Субъектность человека как качественная личностная характеристика предполагает воплощение единства субъектного бытия. Это означает, что человек, постигая современное ему культурное бытие, а, точнее, логику культурного бытия, не просто понимает ее, но сам творит по законам, присущим данной логике. Субъектность как явление содержит в себе множество аспектов, среди которых можно назвать:

- ориентацию на целостную деятельность, которая включает в себя постановку цели, выбор средств, собственно исполнение и присвоение результатов деятельности;
- глубокое нравственное начало;
- постоянное совершенствование своего культурного и образовательного уровня;
- проникновение в логику происходящих природных, социальных, космических и мировоззренческих процессов;
- понимание и раскрытие собственно человеческого потенциала в процессе жизнедеятельности, учитывая реальные исторические условия.

Обозначенный выше ряд моментов можно продолжить. Однако цель данной статьи более подробно остановиться на одном из важнейших качеств субъектности человека - диалектическом мышлении.

Диалектика как реальное проявление движения, развития, изменения и всеобщего взаимопроникновения всех уровней и аспектов бытия, существует независимо от сознания человека, что подтверждает воплощение практического освоения мира человечеством, отраженного в трактатах великих мыслителей от древних времен до наших дней. Так, поиск первоначала древнейшими и умнейшими представителями различных высокоразвитых культур, указывает, в конце концов, на их множественность и взаимопроникновение: вода, воздух, число, огонь, атом... Любое первоначало изменчиво как качественно, так и количественно, реально имеющее противоречивые стороны, состояния, аспекты, явления. Это можно отследить в идеях милетцев, Гераклита, Зенона, Парменида, Демокрита и других античных мыслителей. От-

крытие множественности и противоречивости Единого оценивается человечеством в древности как мудрость. Так, А.Ф. Лосев, анализируя понятие мудрости по Гераклиту из Эфеса, цитирует его высказывания: «мудрость в том, чтобы знать все как одно», и «понимать, что «из всего – одно, из одного – все» [1, с. 50, 171]. Такое понимание античной мудрости и есть корень как диалектики, так и диалектического мышления. Однако такой вывод можно сделать только после знакомства с логикой мыслительного процесса, освещенного в трудах Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, А.Ф. Лосева, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, Ф.Т. Михайлова и других представителей истории философии.

Открытие диалектических процессов в природе – это только начало понимания мира человеком. От древнего периода философского знания до понимания природы человеческого мышления прошло более XX веков. Проблема человеческого мышления, ума, становление его интеллектуального «Я» было исследовано лишь в XX веке, но и она имеет долгую и насыщенную историю. И естественно, что данная проблема охватывает все периоды человеческой истории, его бытия в обществе. Мышление человека как сложнейшее явление до сих пор хранит в себе много тайн, что побуждает ученых продолжать практические и теоретические исследования по этой проблеме. Однако те открытия, которые современный человек может постигнуть, прикоснувшись к мировому историко-философскому наследию, могут дать ответы на многие вопросы, стоящие перед желающими познать их.

Вопросы исторического развития проблемы человеческого мышления можно обнаружить у многих философов древности (Сократ, софисты, Платон, Аристотель), средневековья (Августин, Боэций, Ибн Сина, Ибн Рушд, Аль-Фараби, Иоанн Дунс Скот, Оккам, Фома Аквинский и др.), Возрождения (Николай Кузанский, Николо Макиавелли, Томазо Кампанелла и др.), Нового времени (Р. Декарт, Ф. Бэкон, Б. Спиноза и др.). Однако наиболее активно тема человеческого разума и, вместе с тем, мышления, разрабатывалась в немецкой классической философии, а затем К. Марксом и Ф. Энгельсом. Но многое становится более понятным в том, как человек становится умным, мыслящим, а часто мыслящим нестандартно, когда знакомишься с работами таких мыслителей XX века, как Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, Ф.Т. Михайлов, В.Г. Лобастов и др.

Исходя из посылки древних «из всего – одно, из одного – все», мы придерживаемся принципа, что диалектическое мышление как момент субъектности человека есть нечто конкретное, которое имеет свои стороны или аспекты. Большой вклад в разработку проблемы человеческого мышления, и, вместе с тем, диалектической логики, как

воплощения единства многого, внес Э.В. Ильенков. Его концепция становления человеческого мыслительного процесса совершенно справедливо считается наиболее адекватным теоретическим воплощением проблемы развития у человека ума – мышления, исходя из его активности в практической деятельности. Он впервые в истории философии, в запланированном и проведенном «Эксперименте века», показал, что для развития ума – мышления у человека есть лишь врожденные предпосылки, тогда как возникает ум только в практической деятельности. В процессе развития идеи о собственно человеческом мышлении, Э.В. Ильенков и его сподвижники И. Соколянский и А. Мещеряков в сложном практическом процессе становления слепоглухонемых детей приходят к выводу о том, что человеческое в человеке рождается благодаря «совместно-разделенной деятельности», т.е. «деятельности, осуществляемой ребенком совместно с воспитателем и, естественно, разделенной между ними таким образом, чтобы ребенок постепенно перенимал все те специфически человеческие способности деятельности, которые предметно зафиксированы в формах вещей, созданных человеком для человека. Осваиваясь в мире этих вещей, т.е. активно осваивая их, ребенок осваивает и опредмеченный в них общественно-человеческий разум с его логикой, т.е. превращается в разумное существо, в полномочного представителя рода человеческого» [2, с. 36-37].

Опыт ильенковцев получил заслуженное признание во всем Советском Союзе, а впоследствии и за рубежом, показав путь интеллектуального человеческого роста, возникающего при достойном отношении к человеку с ограниченными зрительно-слуховыми возможностями. Прошло достаточно времени и теперь уже сами воспитанники ильенковской школы продолжают дело ее учителей в разных концах земного шара. «Эксперимент века» вскрывает важность человеческого общения в познании мира предметов человеческого пользования (от простейших потребностей до собственно человеческого творческого уровня мышления) и представляет важнейшую сторону становления субъектности человека.

Развивая концептуальные основы диалектической логики, Э.В. Ильенков тщательно изучает труды Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и их предшественников. Так, постижение логики Гегеля приводит его к мысли о существовании логики культурного бытия, которая существует вне сознания человека и указывает, что «каждый человек как бы повторяет, «воспроизводит» процесс духовного развития человечества – точно так же, как в своем физическом развитии он успевает за девять месяцев своего утробного существования пробежать весь путь

эволюции органической жизни на Земле – от одноклеточного организма до младенца человека. И тут он проходит все действительно необходимые этапы пути» [2, с. 45].

Сожалея об утрате современным процессом образования логики собственно культурного подхода, Э.В. Ильенков критикует дисциплинарность в преподавании школьных предметов, отмечая несвоевременность формирования «высших этажей духовной организации» человека, и подчеркивая, что детский ум не способен усвоить школьные требования, так как у ребенка не сформировано «духовное пищеварение». Он считает, что необходима «естественная» последовательность формирования «духовных органов» [там же], и еще раз подсказывает нам, что нарушение логики становления человека в процессе образования оставляет «отпечаток» на всю жизнь человека, замыкая его на ситуативности и ограничивая потенциальные возможности. Обращаем внимание читателя на данный аспект, т.к. он является одним из важнейших в развитии диалектического мышления. Человек, замкнутый на решении ситуативных, частичных характеристик любого предмета, процесса, чаще теряет логический путь в решении ситуативных, частичных проблем.

Еще одним из важных аспектов становления диалектического мышления является рассмотрение мышления, по признанию Э.В. Ильенкова, как идеального явления, что становится чрезвычайно важной проблемой «на пути развития логики» [2, с. 212]. Считая, что Г.В.Ф. Гегель сделал большой шаг в развитии диалектики, Э.В. Ильенков рассматривая идеальное, опирается на концепцию К. Маркса, по характеристике которого «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [3, с. 21]. Э.В. Ильенков рассматривает идеальное как «субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Она существует в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни» [4, с. 184].

Э.В. Ильенков подчеркивает, что мышление, как собственно человеческая характеристика, рождается и крепнет не в созерцании, а «в результате субъективной деятельности общественного человека» [2, с. 215]. Он подчеркивает: «Между созерцающим и мыслящим человеком и природой самой по себе существует очень важное опосредующее звено, через которое природа превращается в мысль, а мысль – в тело

природы. Это – практика, труд, производство. Именно производство (в самом широком смысле слова) превращает предмет природы в предмет созерцания и мышления» [4, с. 187]. Так, уже у Гегеля мы находим разработку и подтверждение данной идеи: «... Относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную, как бы в сжатом очерке, историю образованности всего мира» [5, с. 15].

Продолжая мысль Гегеля, Ильенков пишет: «не боги научили людей обжигать горшки – они научились этому сами. И все те способности (умения), которые формировались в истории рода долгие тысячелетия, ребенок XX века усваивает играя (шутя) за какие-нибудь годы и даже месяцы, ибо он движется по уже проторенной дороге, не повторяя тех зигзагов и ошибок, ценой которых когда-то было завоевано человечеством все то, что он усваивает... [2, с. 44]. Однако, при постижении логики, т.е. собственно культурного становления предмета, либо процесса познания, Э.В. Ильенков категорически отвергает заучивание готовых выводов, зазубренных фраз-штампов, алгоритмов. Он считает, что заученные выводы, как характерные черты дисциплинарного знания, ведут к догматизму, к сознанию, не замечающему реальных жизненных противоречий, к кажущемуся беспроблемному бытию. Э.В. Ильенков справедливо подчеркивает, что «воспитание догматика заключается в том, что ему предлагают для зазубривания горы готовых истин – формул, законов, правил и алгоритмов – и одномерно приучают смотреть на окружающий мир как на огромный резервуар примеров, эти истины подтверждающих» [2, с. 53-54].

Если рассматривать суть догматических истин, то, прежде всего, можно отметить, что любой догмат не допускает противоречий, тогда как диалектический подход в своей основе опирается на выявление и понимание реально существующих противоречий как движущей силы изменений, развития и преобразования явления, процесса, организма, предмета. Иммануил Кант называет догматизм «ядом», который «разрушает» жизненные основоположения и, согласно Э.В. Ильенкову, «превращает его в скептика». А «Гегель расценивает скепсис как следующую за догматизмом (и потому, как более высокую) стадию развития ума и человечества, и отдельного человека, как «естественную» форму преодоления наивно-детского догматизма, как шаг вперед» [2, с. 55]. Э.В. Ильенков приводит пример о том, как два догматика сравнивают свои взгляды на одну и ту же вещь, замечая разные особенности данной вещи, имеющие связь с ранее заученными характери-

ками этой вещи. Действительно, взгляды двух догматиков, заучивающих разные ответы на одну и ту же проблему, не могут показать достойный путь решения вновь и вновь встающей проблемы. Для разрешения проблемы нужны не закрытые однонаправленные ответы, а видение сути противоречивых сторон данной проблемы. Так, при решении любой проблемы необходимо не избавляться от замеченных в ней противостоящих сторон, аспектов, а, признавая их, выходить на более высокий уровень осмысления рассматриваемой проблемы, включая противоречивые аспекты в то целое, о котором идет речь. Довольно ярким является пример из истории философии, в процессе знакомства с которой, мы останавливаем свое внимание на противоположных взглядах и спорах эмпириков и рационалистов, которые, придерживаясь уровня развития философии того времени, занимали различные, но довольно незыблемые позиции по вопросу о первичности опыта и разума. Данный вековой спор, утверждающий основой познания либо опыт, либо разум, долгое время бытующий в центре внимания многих корифеев философии, в конце - концов, решается в пользу их единства. Вывод прост - для человека, человеческого бытия необходимо и то, и другое, и в любом человеческом деянии происходит взаимопроникновение противоположностей, что рождает нечто третье. Таким третьим, объединяющим обозначенные моменты, является человеческая деятельность, которая помогла человеку в становлении уникальных человеческих особенностей - человеческого мышления и творчества.

Диалектика как теория развития в своей основе опирается на внутренние противоречия, которые возникают независимо от сознания человека и отражают процессы реального бытия. Согласно Э.В. Ильенкову, они называются «объективными противоречиями» и существуют как в мире природы, так и в мышлении. Рассматривая догматизм и скепсис как собственно исторические явления а, одновременно, как два противоречивых уровня человеческого мышления, которые действительно имели место в человеческой истории, мы немного внимания уделим понятию скепсис. Название течения произошло от греческого глагола *skeptomai*, который, согласно В.Ф. Асмусу, «в первоначальном и прямом смысле означает «озираться» или «осматриваться», а в производном - «взвешивать», «быть в нерешительности». Последнее значение и легло в основу наименования школы, так как для античного скептицизма характерно не прямое догматическое отрицание возможности познания, а лишь воздержание от решительных и окончательных высказываний, от решительного предпочтения одного из двух противоречащих друг другу, но, с точки зрения скеп-

тиков, равносильных суждений» [6, с. 303].

Как показывают исторические данные, скептицизм возникает в периоды социально-политического и культурного упадка, сопровождающего развитие любого государства. С древности до современности о скептицизме написаны сотни достойных внимания трудов. О нем говорили и писали многие философы: Пиррон, Тимон, Сократ, Агриппа, Секст Эмпирик, М. Монтень, Б. Паскаль, Р. Декарт, Д. Юм, И. Кант и многие другие. Умеренный скептицизм повсеместно бытует в философских учениях всех времен и народов и, именно он является необходимым моментом, ведущим к диалектическому мышлению. По справедливому признанию Э.В. Ильенкова, диалектическое мышление есть «третья, высшая по сравнению с догматизмом и скептицизмом стадия развития ума и человечества и отдельного человека, (которая - Н.К.) может оказаться, на первый взгляд, некоторым соединением того и другого – знания всех «догм» и скептического недоверия к ним. Это, однако, не так. Догматизм и скепсис – не «составные части» реального живого ума (хотя в известных условиях воспитания он именно на эти составные части и распадается, разлагается, умирая в них). Это одинаково мертвые, уродливо искаленные его обломки, одинаково безжизненные продукты его разложения. Из их сочетания живого ума не получишь, ибо ни в том, ни в другом нет главного его компонента – умения самостоятельно видеть и осмысливать «самую вещь» - реальную жизнь, реальную действительность во всем ее многоцветном многообразии, в ее развитии, в ее собственных (а не придуманных), противоречиях, противоположностях и контрастах – во всей ее, как говорится в философии, конкретности» [2, с. 56].

По проблеме природы противоречий в истории философии накоплен очень большой опыт, т.к. без понимания данной проблемы человек не постигает всей сложности окружающего мира и не обретает критического мышления, разрушающего догматизм и скепсис. Диалектическое мышление, как процесс становления «живого ума», помогает человеку преодолеть неадекватное отношение к реалиям жизни и скептицизм, как временное явление.

Рассматривая проблему диалектического мышления, необходимо подчеркнуть значимость вопроса миропонимания, мироотношения и мировоззрения. В связи с этим необходимо обратить внимание на то, что данные явления взаимообусловлены, взаимодополняемы и взаиморазвиваемы. Понятие мировоззрения в «Философском словаре» под редакцией М.М. Розенталя определено как «совокупность принципов, взглядов и убеждений, определяющих направление деятельности и отношение к действительности отдельного человека, социальной

группы, класса или общества в целом. Мировоззрение складывается из элементов (точнее – моментов Н.К.), принадлежащих ко всем формам общественного сознания; большую роль в нем играют философские, научные, политические, нравственные и эстетические взгляды. Научные знания, включаясь в систему мировоззрения, служат цели непосредственной практической ориентации человека или группы в окружающей социальной и природной реальности; кроме того, наука рационализирует отношение человека к действительности, избавляя его от предрассудков и заблуждений. Нравственные принципы и нормы служат регулятивом взаимоотношений и поведения людей и вместе с эстетическими взглядами определяют отношение к окружающему, формам деятельности, ее целям и результатам. Философские взгляды и убеждения составляют фундамент всей системы мировоззрения» [6, с. 247].

Наблюдения процесса современного образования, показывают, что очень часто мировоззрение человека не достигает уровня, обозначенного в определении, т.к. формируется спонтанно, без определенной связи с достойными знаниями истории и естественных наук. Так, в учебном плане вузов на изучение истории философии со всеми ее направлениями и течениями, возраст которой исчисляется более, чем 25-вековым развитием, отводится, в лучшем случае, 45 часов встречи со студентами. Школьные же программы обучения - образования и программы колледжей вообще более нацелены: 1) на изучение предметов самих по себе; 2) на углубление профессиональной направленности. Иначе говоря, в довузовских ступенях образования мировоззренческие вопросы преподносятся ученикам опосредовано, через комплекс предметов. Пусть это скромное отступление покажет реальный уровень мировоззрения выпускника школы, колледжа и вуза, а идея о том, что человек должен постепенно вращаться в диалектику и понимать, что вся наша жизнь – это диалектика, остается за бортом образования как такового. Если же ознакомиться с программами, предназначенными для вузов, то раздел диалектики в последние годы вообще в них отсутствует. Грядет совершенно безграмотное отношение к миру и всем завоеваниям философского знания.

Возвращение к обозначенной теме статьи требует обращения к классической философии. Диалектическое мышление формируется через воспитание диалектического мировоззрения, которое, согласно Э.В. Ильенкову, возникает и развивается в процессе постижения «всей совокупности «реальных», положительных наук, выясняющих свои взаимные связи и переходы в составе единого, целостного миропонимания и тем самым вооружающих людей уразумением универсальной

связи вещей и знаний об этих вещах, показывая и доказывая эту связь как в целом, так и в частностях» [2, с. 356].

Важно отметить, что большой и своеобразный вклад в проблему диалектического мышления и мировоззрения внес Г.С. Батищев. Он является одним из основоположников явления и понятия субъектности, в которое вложил самые высокие человеческие характеристики, в том числе и понимание миссии человека на Земле. Буквально во всех своих работах главное внимание он обращает на раскрытие творческого потенциала человека. Он не мыслит человека без творчества и поиска достойного жизненного пути, поэтому в своем эпистолярном творчестве старается выразить все свои достижения и сомнения. Его мировоззрение в течение жизни менялось, поиск истины был поиском истинно человеческого пути.

Говоря о диалектических противоречиях, Г.С. Батищев считает, что они рождаются из антиномий, которые он называет «прародительницами» противоречий, не допуская их тождественность. Он утверждает, что формальная логика не теряет своей актуальности и в век открытия диалектической логики, подчеркивая при этом, что «вовсе не об одной и той же реальности толкуют формальная логика и диалектика, когда упоминают «противоречие». И именно поэтому научной формальной (и математической) логике и философской диалектике, по существу, друг с другом спорить не о чем. Спор идет лишь между разными философскими (теоретико-познавательными) истолкованиями философской проблемы» [8, с. 236-237]. Этот аспект, отслеженный Г.С. Батищевым, был реакцией на слова Э.В. Ильенкова о том, что «старая формальная логика была «снята» уже гегелевской концепцией» и что тем самым она была «похоронена» в качестве самостоятельной серьезной науки. Если бы это было так, то была бы невозможна нынешняя формальная логика - математическая; невозможно было бы ее по-своему достаточно плодотворное развитие» [8, с. 233].

Рассматривая мировоззренческий вопрос, Г.С. Батищев считает, что развитие диалектического мировоззрения как собственно и диалектического мышления, должно происходить определенным способом, который предполагает развитие творческого потенциала субъекта, направленного на познание и поддержку диалектики Вселенной. Начинает же он свои исследования с утверждения приоритета диалектического подхода к человеческому бытию, а именно: деятельностному основанию человеческого становления и категорическому неприятию в данном процессе дисциплинарного, готового знания, которое ограничивает человеческие возможности в раскрытии творческого по-

тенциала. Он пишет: «Если предпочесть интересы цементированной системы результатов, то задача развития диалектики низводится до чего-то второстепенного, побочного или подчиненного. То есть принципиальный способ развития остается вне развития, ибо он наперед задан» [9, с. 113].

Г.С. Батищев придерживался марксовской точки зрения, согласно которой творчество есть «абсолютное движение становления» [10, с. 476.]. По Г.С. Батищеву, «развивать диалектику – это задача создать атмосферу развития самого способа развития. В ней какие бы то ни было конечные и парадигматически определенные образы диалектики суть лишь моменты беспредельного встречания» [9, с. 114]. Опираясь на концепцию «абсолютного движения становления», Г.С. Батищев пишет: «... диалектика, как беспредельное встречание, не может быть обретаема и раскрыта без и вне решения проблемы того субъекта, который совершает встречание, без того, кто встречается с миром и с самим собой. В этой атмосфере первостепенно важно и глубоко существенно всепронизывающее и постоянное животворящее присутствие субъекта даже в каждом малом фрагменте, который выражает собой в символической форме диалектическую культуру. И это присутствие сама суть дела, сама истина, сам ее собственный свет и имманентная логика, но только не остановленная выключением из живого субъектного отношения» [9, с. 115]. Идею «встречания» с Универсумом, как завуалированную форму встречи с Высшим началом, можно понять и в прямом и в переносном смысле, т.к. в реальности весь мир и сам человек, как мгновение этого мира, пронизаны диалектикой.

Читая строки, написанные Г.С. Батищевым, вновь встречаешься со знаменитым античным высказыванием, только в новой интерпретации: «все во всем, однако в каждом – в особенной форме» [9, с. 116]. Иначе говоря, каждый человек идет своим, не всегда самым коротким, путем к пониманию всеобщей взаимосвязи и взаимообусловленности. Причиной тому выступает всеобщая отчужденность, что подчеркивает в своем творчестве Г.С. Батищев. Он пишет: «Если же диалектическая культура еще не стала для субъекта его собственным деятельным опытом, его собственной, целостной жизнью, то она остается где-то вне его ущербного существования, где-то по ту сторону и в отчуждении от его действительного жизненного процесса. Это – отчужденная диалектика» [там же]. И далее: «Чем беднее субъект, чем он ущербнее, тем более предвзят, тем более ограниченное мерило он накладывает на мир и тем более внешней и отчужденной в ее существе делается для него диалектика» [там же]. Философ приходит к выводу: «Только целостно развитый человек есть действительный субъект

диалектической культуры. Только у него эта культура не остается лишь багажом, изолированным от повседневного ритма событийного потока, лишь выделенным из его жизни занятием «от и до», но совпадает с тоталитарным процессом его субъектного встречания с миром и самим собою, совпадает с процессом культивирования в самом себе более высокого субъекта - сотворца. Диалектика для него - ... есть всеприсутствующая логика ее повседневной себя – выработки, есть средоточие всей его деятельностной субъективности во всех ее отношениях и во всех ее опосредствованиях, но, в то же время, во всей ее непосредственности, открытости вечному беспредельному становлению. Она есть сама его действительная жизнь, способ жизни, образ жизни, но не внешний, не фасад и декорация на официальной витрине, а бьющееся в ритме творчества живое, горящее и ищущее нового горения, вечно беспокойного, полное духа всеобщей проблематизации, духовное сердце человека» [9, с. 118-119]. Именно в этой работе Батищев призывает к «интенсивному погружению вглубь, к наращиванию диалектичности самой диалектики» [9, с. 119].

Рассматривая субъектность человека, необходимо подчеркнуть, что данное качество предполагает воспитание целостно развитого человека, о котором недвусмысленно повествует Г.С. Батищев. Он пишет: «Воспитание целостно развитого человека есть формирование субъекта, у которого диалектика есть непосредственно внутренний образ его жизни, есть всеобщая культура проблематизации действительности, или, что то же самое, жизни в непреходящих загадках – энигмах мира, беспредельно разрешаемых и столь же воспроизводимых и углубляемых» [9, с. 119].

В свое время К. Маркс очень точно выразил сущность философии: «Философия... представляет собой живую душу культуры» [11, с. 115]. Г.С. Батищев, развивая эту мысль, пишет о диалектике: «... Философская диалектика только тогда венчает собой и резюмирует в себе всю целостно-полифонирующую культуру в ее богатстве, только тогда дарует собою живую душу и светоносный дух всему многообразному телу культуры, когда каждая ее категория – по меньшей мере из числа главнейших – одновременно заключает в себе смысл и объектно-познавательный, и нравственный, и художественный, и смысл междусубъектного общения как такового» [9, с. 119].

Говоря о диалектическом мышлении, мы всегда подчеркиваем его конкретность, т.е. единство многообразного, которое по Г.С. Батищеву, есть воплощение диалектики как «поприще субъектного творчества и беспредельного становления, т.е. ... принадлежащая субъектным смысловым полям – отношениям». Т.е. относится к дей-

ствительности «субъектно, деятельностно, созидательно» [9, с. 120].

Завершая свою великолепную статью «Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека» и резюмируя взгляд по беспредельному субъектному становлению человека, Г.С. Батищев призывает по иному трактовать марксовский тезис: «Философы лишь истолковывали мир и выражали человеческое отношение к нему, но дело заключается в том, чтобы, изменяя мир, становиться достойным космического сотворчества» [9, с. 122].

Мысли Э.В. Ильенкова и Г.С. Батищева можно трактовать в зависимости от индивидуального понимания, но их творчество проникнуто пониманием диалектической, разнонаправленной творческой сущности человека и нам остается у них учиться их отношению к человеку, человечеству и миру в его конкретном воплощении.

Литература

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). - М., 1963.
2. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: «Политиздат», 1991. – 464 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 23. с. 21
4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: «Политиздат», 1974. – 271 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.4. - М., 1959.
6. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: «Высшая школа», 1999. - 400с.
7. Философский словарь. / Под ред. М.М. Розенталя. Изд. 3-е. – М.: «Политиздат», 1972. – 496 с.
8. Батищев Г.С. Возражение Э.В. Ильенкову: Почему антиномия разлучается с истиной. – М.: «Политиздат», 1979.
9. Батищев Г.С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека. Из кн. «Материалистическая диалектика как логика». – Алма-Ата: «Наука», 1979. – 344 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46, ч.1.
11. Маркс К., Энгельс Ф.. Сочинения. Т. 1.

Рау И.А.

Об осмыслении природного и внеприродного в человеке

К определению человека.

Не было, пожалуй, самой древности философов, которых бы не занимала проблема «человек» и которые не полагали бы, что есть нечто, единое всем людям и определяемое как «природа человека», как нечто, образующее сущность любого человека. Примечательным при этом было, что философы не определяли, что есть "природа" и что есть "сущность". Предполагали, вероятно, что это само собою понятно на основе своего естественного национального языка. Но этих естественных языков было множество, и все они были разные, репрезентировали разные мировоззрения. Берём, например, пять атрибутов (пять постоянств) человека у Конфуция: человеколюбие (жень), справедливость (и), благопристойность (ли), разумность (чжи), искренность (синь) (0). Вряд ли эти "постоянства" наличествуют у всех людей всех народов и всех времён.

Предположение, что люди во все времена своего развития имели нечто общее, требуют серьёзное обоснование. В частности, антропологи и культурологи указывают на основе исследования первобытных сообществ на такое разнообразие нравов, ценностей, систем общественного порядка, порою прямо противоположных, что трудно предположить что-то единое для них, что можно определить единой природой человека. В то же время мы понимаем наскальные «рисунки» людей этих радикально отличающихся от нас культур, отдалённых от нас на 30 000 и более лет. Главный аргумент наличия общечеловеческой природы, что существа *Homo sapiens* имеют единые морфологические, анатомические, психологические и нейробиологические признаки. Эти признаки надёжно отличают человека от других приматов как телесно, так и психически. Но главные отличия - язык и культура.

Человек осознаёт себя и размышляет о своём прошлом и будущем, о своей смерти и др. Он создаёт духовные конструкции - абстракции и развивает соответствующий символизм, важнейшим продуктом которого является язык. Человек имеет чувство пропорциональности, красоты, гармонии и способен соответственно этому чувству преобразовывать действительность. Люди обладают верой и религиозным чувством. Человек обладает морально - нравственными свойствами. Когда характеризуют поведение животных, как «доброе» или «злое» («злая собака»), то это принципиальная ошибка, базирующаяся на том, что поведение животных временами похоже на моральное или совестливое, стыдливое и т.д. Многочисленные и достаточно элемен-

тарные научные опыты показывают, что животные вообще не понимают людей «по-людски» (1). Человек - культурное существо, т.е. создатель и продукт культуры.

У всех млекопитающих наблюдаются многие формы борьбы, но редко, в отличие от жизни насекомых, они завершаются убийством соперника (как индивидуального, так и коллективного). А издевательство над побеждённым противником и садистское удовольствие от его мучений встречаются только у человека. Этому утверждению противоречит удивительный факт: в «пещерных» рисунках 30 000-летней и более давности обычны сцены борьбы человека с животными или животного с животным, но нет сцен борьбы между людьми. Удовлетворяющего нас объяснения этот факт (мы его можем подтвердить на основе собственных наблюдений наскальных рисунков в заповеднике «Гобустан» /Азербайджан/) пока не найден. Имеются специфически человеческие чувства, эмоции и страсти: нежность, любовь, ненависть, нарциссизм, а также такие, как садизм, мазохизм и др. При этом человек остаётся и животным; нам важно было указать на то, что его отличает от всех остальных живых существ. Некоторые исследователи (А. Maslow и др.) указывают на отличительные потребности человека: потребность в любви, в уважении, в самоосуществлении, в признании его другими и т.д.

Важным признаком человека является снижение детерминированности его поведения инстинктами и увеличение роли осознанного поведения, хотя и роль инстинктов в его жизни продолжает оставаться существенной и никогда не будет иной, пока человек остаётся телесным существом. Другой признак человека - большой головной мозг, в особенности новообразования его (Neokortex), которые в три раза больше, чем у родственных гоминидов и в которых имеется фантастически большое число связей между нейронами. Головной мозг человека необходимо понимать как целое, как систему и поведение человека, пусть и осознанное, не может быть объяснено указанием на данные от отдельных частей головного мозга. Этими данными могут быть объяснены реакции отдельных частей тела человека, а не его поведение в целом. Для объяснения, хотя бы гипотетического, этого поведения нужно включение множества других факторов, социальных и культурных, главным образом.

Человек есть единственное живое существо, которое не только знает объекты, но и знает, что знает. Человек осознаёт свою отдельность от природы и от других людей, он осознаёт, что его силы и знания ограничены, и он точно знает, что он уйдёт из этого мира природы и людей. Роль материнства у человека иная, чем у иных млекопи-

тающих. У последних материнство имеет одну функцию - продолжение и расширение вида. У людей материнство - основа морали и, тем самым, человечности. Приходится констатировать, что перечисление свойств человека, которых нет у других живых существ, лишь приближает нас к понятию "природа человека". А она, как и любая природа, не только бесконечна, но и бесконечно противоречива. Мы полагаем, что было бы правильно говорить о «природном в человеке», а не о природе человека, т.к., выйдя из природы, человек все более перестаёт быть ею, хотя никогда с нею не порвёт в силу своей телесности. Будем пока придерживаться традиции.

Примем, как ориентир, юридическое определение человека, более или менее приемлемое для современных государств: человек есть живое существо, имеющее права человека или часть неотъемлемых прав его. Такой подход не учитывает ответственности носителя прав человека, необходимость реализации принципа – «нет прав без ответственности». Если носитель прав (ребёнок, психически нездоровый человек и др.) не могут нести ответственности, спасают "заместители" ответственности (родители, руководители и члены лечебных заведений и др.).

Определения человека, которые дают общеупотребительные словари и энциклопедии, не могут удовлетворить даже самого непритязательного читателя. Например: «Живое существо, обладающее мышлением, речью, способностью создавать орудия и пользоваться ими в процессе общественного труда» (1.1). Известен и автор определения человека как (*Homo faber*) как существа, создающего искусственные органы - орудия труда, инструменты - это знаменитый Бенджамин Франклин (1.2). При таком определении все не родившиеся дети, дети до двух лет, душевнобольные и многие другие человеческие существа - не люди. Однако же, может быть, в таком определении и заложена необходимость строгого различения понятий «человек» и «человеческое существо». Вопрос только в том, кто и как, на основе каких критериев будет их различать и какие правовые последствия от этого грядут. Мы, немцы, как и люди бывшего СССР, прекрасно уяснили, к чему приводят такие «различения», когда человек признаётся «неполноценным» или психически «ненормальным».

Несколько слов о неизменности природы человека.

Пара слов к тезису о том, что природа человека не меняется. С тем, чтобы правильно этот тезис обсудить, одобрить или критиковать его, необходимо прежде всего выяснить целый ряд вопросов, на которые современная наука не даёт однозначные, не оспариваемые при-

знанными авторитетами этих наук, ответы. Таких вопросов много, а ответов мало, даже если оптимистически предположить, что таковые могут быть (2).

Перечислим некоторые из этих вопросов: Что есть человек? Ни одна наука и ни одна философия однозначного и общепринятого ответа на это не даёт. Ответ даёт юриспруденция, юридическое определение человека через права и обязанности. Но и её ответ различен от страны к стране, от культуры к культуре, от религии к религии и т.д. Что есть природа человека, т.е. самое существенное и устойчивое в человеке? Биологическая природа? Психическая природа? Социальная природа? Интеллектуальная природа? Духовная природа? Биология человека отличается от биологии других организмов с момента зачатия: статистически показано, что зачатый от насилия отличается существенно от зачатого по взаимной любви. И это связано с влиянием внешней *социальной* среды уже на внутриутробно развивающегося будущего человека. Меняются мироощущение, миропонимание и мироосвоение человека и его понимание самого себя. Стремительно меняется общество и вместе с этим фундаментальные ценности его.

Тезис о том, что природа человека не меняется, весьма сомнителен по отношению к большинству этих взаимосвязанных вышеперечисленных его «природ». В то же время ясно, что, например, математико-логические формы выражения человеческого интеллекта и оформления его достоверных знаний со времён жизни известных ныне мудрецов, философов и учёных у них и у наших современников одни и те же, хотя и серьёзно различаются их мировоззрения. Есть неизменное и совершенно необходимое для человеческого существования в любой из указанных "природ". Эта тема заслуживает отдельного и подробного рассмотрения, что мы здесь делать не будем, но отдельные её аспекты будут затронуты в дальнейшем изложении.

Общих трактовок человека множество, и мы здесь касаемся только некоторых, наиболее проявленных в **философии жизни** и в религии. Вопрос о месте человека в животном мире, о том, насколько человек остаётся **животным** с момента рождения и до самой смерти, имеет фундаментальное значение для стратегий воспитания, образования и преподавания. В философском плане это вопрос о том, какое место занимает «животность» во всей жизни, в том числе и в сознательной жизни человека.

Не меньшее место в этом плане занимает мировоззрение человека, его отношение к природе, мировому целому, к Богу. В особенности это касается подрастающего поколения, склонного к радикализму. С античных времён мыслители выделяли **разум и язык** как главные

отличие человека от животного и главные каналы педагогического воздействия на него. При этом оставались, часто остаются и поныне, недооценёнными чувственно-эмоциональные пути такого воздействия (2.2). С **Платона** в западной философии начинается последовательное проведение дуализма в понимании человека: в последнем соединены тело животного и богоподобная душа. Настоящий человек - это "внутренний человек", т.е. разумная часть трёхсоставной души человека. Дуализм Платона имеет нормативные, этические и политические последствия. "Внутренний человек" должен через надлежащее воспитание стать господином всего человека. На таких людей опирается любое государство (3). При таком подходе проблемой остаётся раннее детство (до трёх лет), когда и разум, и язык ещё только проявляются. Очевидно, что в этот период жизни ребёнка решающую роль в воспитании играют другие факторы и механизмы.

Аристотель подчёркивал телесно-духовное единство человека. Так, специфическая форма его тела, прямохождение, связанная с этим свобода рук, высоко развитое тактильное чувство (Tastsinn) соответствуют разумности человека, разумности его деятельности и поступков. Аристотель указывал на то, что человек, в противоположность животному, «... способен различать между добрым и плохим, между правом и его отсутствием или нарушением. Общность этих способностей и представлений и создаёт основу для семьи и государства», имеющих только у людей, только им принадлежит созданная ими самими «вторая природа», т.е. культура (4). Антидуалистическая установка Аристотеля способствовала акцентированию его внимания на человека как на социальном и коммуникативном существе, которое «по природе своей стремится к сообществу» (5).

Вызывает возражение положение **Аристотеля** о том, что именно рассудок позволяет человеку быть общественным существом, "политическим животным" («Zoon politikon»), т.е. приобщиться к культуре, к упорядоченным общественным отношениям, ценностям и нормам общества. У человека в период раннего детства, да и в первые годы школы решающую педагогическую роль играют внерациональные, внеразумные факторы. Исходя из своего понимания природы человека, Аристотель защищал естественность рабства для определённых групп людей, и этот подход был воспринят многими мыслителями вплоть до XVIII-го века. В Древней Греции исключениями были стоики, отстаивавшие равенство всех людей; в эпохе Возрождения такими были Эразм Роттердамский и Томас Мор

Надо упомянуть и том, что и рассудок, и язык в древности большинством философов и мудрецов понимались крайне, если учитывать

нынешний уровень знаний об этих явлениях, упрощённо. Это понимание у большинства людей господствует и поныне в *обыденном сознании и общении*, которое почти ничего не говорит о *действительной, потенциальной природе* человека. Исключение - сказки, мифы, фантазии. А действительная природа отдельного человека заключается в том, *что может он из себя сделать*. А действительная природа **человечества** заключается в том, что оно *может сделать из себя и окружающей природы*. А может человечество, при его дальнейшем неограниченном развитии, образно говоря, всё, вплоть до самоуничтожения.

И в **классическом гуманизме**, и в идеалистических философских системах XVIII-го и XIX-го веков преобладало рационалистическое рассмотрение человека, и педагогика ориентировалась на него, прежде всего, как на **рациональное существо**. Идеальной целью воспитания выступало совершенное телесно-душевно-духовное («leiblich – seelisch - geistige Vervollkommnung») существо, сознательно руководящееся разумом. Строго дуалистическое рассмотрение человека проведено Рене Декартом (Descartes) (6) и привело к педагогическому парадоксу: единство духа («Res cogitans») и тела («Res extensa») в человеке антагонистично, а педагогика требует воздействия и на душу, и на тело человека одновременно. С этой точкой зрения большинства рационалистов перекликаются воззрения мыслителей, понимающих человека как **существо культуры**, создателя и создания культуры: человек как animal symbolicum (Cassirer); три фундаментальных антропологических закона (Plessner) (7).

Механистический материализм резко ограничивал возможности гуманной педагогики, рассматривая человека как своего рода бездушный механизм. Наиболее всесторонне концепция механистического материализма была изложена в работе Жюльен Офре де Ламетри (de La Mettrie) «Машиночеловек» («L`homme machine», 1748) (8), в которой функционирование человеческого организма уподоблялось работе хорошего часового механизма. Ясно, что гуманистическая педагогика, не учитывающая особенностей человеческой психики, духовности и душевности или трактующая последние механистически (в более мягком варианте - физиологично), невозможна. Однако на этой механистической основе возможна иная «педагогика», педагогика - дрессировка, когда готовят бездушных исполнителей чужих приказов (наёмники, бойцы спецслужб и члены других организаций, для которых размышления и переживания во время исполнения заданий, означали бы их собственную смерть).

У **Канта** все основные проблемы философии соотносятся с во-

просом: что есть человек. Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Всё это касается отдельного человека и всех людей вместе взятых. В его анализе моральных антиномий Кант пытается дать ответ на вопрос, что *может и должен сотворить из себя как свободное, деятельное существо*. Гегель даёт ответ на этот вопрос, утверждая, что человек сам является автором своей истории. А все люди вместе - авторы истории человечества, цель которой - *достижение правового равенства всех людей*.

В философии жизни интерес к смыслу, цели и ценности жизни рассматривается наиболее, по сравнению с остальными философскими течениями, всесторонне и интенсивно. Постановкой и попытками разрешения указанной проблематики это течение имеет прямой выход на педагогику. В особенности это заметно на основе произведений Шопенгауэра, Ницше, Дильтея и Бергсона. Они усилили внимание мыслителей к проблемам жизни, чувственного и внерационального, теоретического и практического (в повседневной практике деятельности и общения) освоения мира человеком, вопросам творчества, соотношения животного и социального в человеке. Философы этого направления внесли много нового в понимание значимости для науки изучения индивидуально - неповторимого в творческих процессах, положительной (В. Дильтей /Dilthey/) и отрицательной (Л. Клагес /Klages/) ролей духовного и душевного в жизнедеятельности организма человека и его психики. Они сделали многое для возможности создания материалистической этики ценностей (*materiale Wertethik*), оказали сильное влияние на развитие социологии, культурологии, психологии, эстетики, художественной литературы и поэзии (Г. Кайзерлинг /Keyserling/, Л. Клагес, педагогики (9)). Здесь мы остановимся кратко лишь на двух представителях философии жизни.

Шопенгауэр и Ницше о природе человека (10)

Сначала несколько общих замечаний по философии Шопенгауэра в интересующем нас плане. В этом же плане философия Ницше во многом совпадает с воззрениями великого немецкого пессимиста. Шопенгауэр отрицал историческое развитие и любой **прогресс** в движении общества. **Познание** мира, общества и человека, их явлений, имеет **инструментальный характер** и обслуживает телесные потребности человека. Познание сущностей мира («*unmittelbare anschauliche Erkenntnis der ewigen Ideen, zu der nur das Genie gelangt*») доступно лишь отдельным **гениям** посредством чистого, лишённого всякого интереса **созерцания** и необычной силы воображения. Обычные же люди не выходят за пределы представлений: «Быть **объектом** для

субъекта и быть нашим представлением - одно и то же. Все наши представления являются объектами субъекта, а все объекты субъекта есть наши представления» (11). Незаинтересованное созерцание реализуется в искусстве, представляющее, начиная от архитектуры, через изобразительное искусство и поэзию, отражение сущностей мира - идей. Высшим искусством Шопенгауэр считал **музыку**, которая есть непосредственное отображение самой мировой воли.

Его морально-педагогические воззрения в целом несут печать пессимизма относительно возможностей и будущего человека, и общества и относительно возможности **прогресса** в истории. Его пессимизм и мировоззренческое обоснование: в противовес известному тезису оптимиста и «гармониста» Лейбница скептик Шопенгауэр считал, что человек попал в худший из возможных миров, и его жизнь есть череда **страданий**, а история никаких доказательств прогресса человечества не поставляет (12). Относительно страданий человека философ говорит особенно жёстко: «каждая большая телесная или душевная боль говорит нам, что мы заслужили; она не могла бы овладеть нами, если бы мы её не заслужили» (13).

Господствующие телесные **потребности человека** и его **инстинкты** никогда не находят полного и постоянного удовлетворения, вызывая никогда не прекращающуюся неудовлетворённость краткими радостями жизни (как пелось в одной из советских песен – «радости скупые телеграммы»). Как только мы чего-либо достигли, мы уже этим не удовлетворены и хотим иного или большего. Или же, когда у нас есть всё, что душа пожелает, нас охватывает скука, а жизнь меж тем идёт к концу. И никакой друг, никакое товарищество нам здесь не помогут. Так как в обществе идёт конкуренция всех со всеми, то лучше всего надеяться только на себя, преследовать **эгоистически** свой интерес. Человек поэтому несправимо виноват (14). **Эгоизм** Шопенгауэр считал основной, главной движущей пружиной («Haupt - und Grundtriebfeder») живых существ, растений, животных и человека. Она состоит в стремлении к отсутствию боли, недостатков и нужды в чём-либо, к "возможно большей сумме благополучия" («größtmöglichen Summe von Wohlsein»). Человек-эгоист всем хотел бы наслаждаться, всё иметь, но так как это невозможно, то хотя бы всем владеть (15).

Наряду с биологически-психологическим объяснением эгоизма через инстинкт самосохранения, Шопенгауэр даёт и теоретико-познавательное его объяснение. Он базируется на том, «что каждый дан себе *непосредственно* (выделено Шопенгауэром - авт.), другие же лишь *опосредованно*, через представление о них в его голове». Это оз-

начает, что Шопенгауэр, вслед за Христианом Вольфом, объясняет эгоизм как форму солипсизма: «вследствие присущей каждому существенной субъективности каждый сам является целым миром: ибо всё объективное существует лишь опосредованно, как простое представление субъекта, так что всё постоянно зависит от самосознания. Эгоизм и моральность "исключают друг друга"» (16). Эгоист для получения даже небольшой выгоды, готов другим принести непоправимый вред. Да пусть и мир весь пропадёт, лишь бы только я и мой интерес сохранялся - вот высший принцип поведения эгоиста, писал Шопенгауэр («Pereat mundus, dum ego salvus sim») (17). Большинство людей, повторял философ, несправимо завидующие люди. И особенно они **завидуют** успешным и талантливым. И поэтому они с удовольствием замечают и отмечают недостатки и успехов и промахи великих людей, выдающихся политиков и т.д.

Спасти от притязаний собственного тела с его психикой и от других людей можно лишь в **аскетизме** и отшельничестве, т.е. символическим бегством из мира (18). Естественный эгоизм человека лишь иногда и ненадолго смягчается **состраданием** к другим людям и к животным. **Сострадание** есть, по Шопенгауэру, основание морали. Но оно ничего не меняет в животной-хищнической природе человека. Большинство людей не могут сами преодолеть свои склонности к низости, подлости, нечестности, недобросовестности, суетливости, неговорчивости, неумению уважать чужое мнение (19). Никакая педагогика и религия **исправить человека** не могут, а только временно смягчить при помощи государственного насилия, сострадания и морально-религиозного увещевания. Поэтому судьба и отдельного человека, и человечества незавидна. Из необходимости противостояния животности человека и нужно **сильное государство** и строгие законы (20).

Люди чести есть, но их мало. И никакие невзгоды, никакие страдания не могут их лишить чести. Это они могут только сами, поддавшись минутной слабости, потеряв самообладание, «потеряв себя». Но этого падения, этой «измены самому себе» они никогда себе не прощают (21). Им, людям чести, утверждал Шопенгауэр, с опорой на буддизм, санскритскую литературу, христианский мистицизм, ближе, чем другим людям, бывает и мысль о добровольном уходе из жизни не только духовно, как при аскезе, но и физически. Природа равнодушна к жизни или гибели как человека, так и всего живого (22).

В своей «этике сострадания» (нем. проф. Горг Моор /Georg Mohr/) Шопенгауэр много мягче, человечнее, очевидно под влиянием индийской философии, чем это могло бы показаться (23). Наряду с

главным, с волей к жизни, человек имеет ещё одну движущую пружину - моральную, сострадание к другим. Человек должен был бы сделать мотивом своих поступков положение «никому не вреди, помогай всем, сколько ты можешь» («Neminem laeda; into omnes, quantum potes, juva»). Более того, утверждает философ, это категорический императив этики. Из него вытекают добродетели справедливости и любви-жалости к человеку. В то же время человека, детей надо и наказывать: нет воспитания без **наказания** (24). В своей специальной работе об основаниях морали Шопенгауэр указывает на то, что современные ему моралисты мало пишут о действительных основаниях морали, но предпочитают ссылаться на абстрактное «Достоинство человека» (25). Опираясь на Шеллинга, Шопенгауэр настаивает на примате **воли** в самосознании («Primat des Willens im Selbstbewusstsein»); отсюда, в частности, многие его жёсткие оценки морали человека (26). В то же время Шопенгауэр полагал, как до него и Спиноза, что воля человека, его «Я» («das Selbst»), не вполне свободна, что сказывается и на степени ответственности человека (27). Учение о **морали и нравственности** предназначено у него, главным образом, для обоснования деятельности, а не для оценки её («Satz vom zureichenden Grunde des Handelns» / principium rationis sufficientis agendi) (28). Ницше пытался показать, что Шопенгауэр не мог обосновать свободную **деятельность** человека: он лишь продемонстрировал, что по существу своему человек, как носитель воли, **свободен**, а в реальной деятельности - никогда («Freiheit also so oder so zu sein, nicht so oder so zu handeln») (выделено Ницше - авт.) (29).

И Ницше полагал, что эгоизм неустраним из поведения человека. Человеческое действие без эгоистической компоненты так же невозможно, как и существование Птицы Феникс, утверждает философ (30), и опирается при этом не только на собственные размышления, но и на мнения **Лихтенберга (Lichtenberg)** и **Ларошфуко (La Rochefoucauld)**. Правда, и первый, и второй отмечали и наличие бескорыстных побуждений во многих действиях человека как социального существа. Если бы человек был только животным, то с мнением Ницше можно было бы, с некоторыми оговорками, согласиться. Но человека, всё поведение которого полностью определялось бы мыслью о собственной пользе, т.е. было бы только эгоистичным, мы не встречали. Такой человек был бы духовным уродом, больным, в психическом отношении - инвалидом.

Ницше полагал, что у всех людей, рождённых здоровыми, есть определённый **талант**, но у все они, с одной стороны, очень и очень разные, а с другой - разновеликие. Все эти разные способности и та-

ланты обществу и человечеству нужны. Однако далеко не у всех хватает выдержки, энергии, настойчивости свой талант реализовать, и большинство людей остаётся лишь потенциально талантливыми. И здесь громадное поле деятельности для воспитателей (31). Ницше полагал, что природа человека неизменна и дана раз и навсегда, и поэтому создание нового человека, как о том мечтали социалисты, невозможно, и что плохие, "низкие" люди неисправимы.

В экзистенциализме важнейшее определение человека - его свобода. Через неё человек есть самоопределяющееся (потенциальное) существо: он сам определяет, кем, когда и как он будет. С точки зрения педагогики, в таком понимании *ценна идея самоответственности человека* за всё, или почти за всё, что происходит в его жизни. В то же время воспитание и образование молодого поколения, да и взрослых невозможны без дисциплины, элементов принуждения, признания, **хотя бы** и на время, непоколебимых **авторитетов** и многого другого, что ограничивает свободу отдельного человека. Явно не в пользу педагогики звучит тезис экзистенциализма о том, что наличие человека в мире вообще не имеет никакого смысла, что индивидуальная жизнь не имеет никакого глубокого смысла. Экзистенциалистским воззрениям о свободе человека противостоит структурализм, что мы поясним на примере положений Мишеля Фуко (**Foucault**). Он отмечает, что представление о *человеке как автономном субъекте своей жизни* - это специфический продукт заблуждений XIX века. Нет такого человека, который бы не принял на себя определённую роль в обществе, но одновременно у него есть свобода менять эту роль, стремится к этому изменению. Человек, с одной стороны, продукт общества, навязывающего ему роль, но ни один человек не сводится к этой своей роли. Никакие исторические обстоятельства не отнимают у нас возможности свободных действий (32).

Педагогическая ценность религиозных аспектов рассмотрения человека

Во всех религиях человеку (наряду с Богом), его воспитанию и обучению уделяется особое внимание. Как творению Бога ему придаётся исключительная, по сравнению со всеми остальными живыми существами, ценность. Жизнь человека бесценна и может быть отнята только Богом или с его согласия, по его "поручению". Человек, наделённый разумом и волей, поставлен *ответственным хозяином над животными, растениями и всей природой*. Экологическая ценность такого понимания человека несомненна. Все эти положения, имеющиеся и в христианстве, и в исламе, равно и то, что в мировых рели-

гиях утверждается равенство людей перед Богом, их братство как детей Божиих могут быть эффективно использованы в педагогике, в воспитательных мероприятиях. Мировые религии утверждают единство человека: тела и души; его веры и знаний; его свободной воли (свободы-ответственности) и необходимости подчинения законам и авторитетам; взаимодополняемость мужчины и женщины; вековой ценности создания семьи и рождения детей. Полноценное воспитание подрастающего человека без рассмотрения этих вопросов невозможно.

Мировые религии немыслимы без рассмотрения вопросов рождения и смертности человека. Большинство религий склоняется к тому, что к **младенцу внутри утробы матери** следует относиться как к человеку, и что **родившийся ребёнок - человек**. С научной точки зрения только что родившееся человеческое существо лишь юридически является человеком. Фактически же это существо ещё станет, при соответствующих условиях, под влиянием других людей и общества в целом, человеком. Подход религии к этому вопросу педагогически предпочтителен: младенец внутри утробы матери, и тем более уже родившийся - человек (33). Дискуссионной остаётся гипотеза, выдвинутая Когеном (Н. Cohen), согласно которой религия укоренена в самом разуме человека, неотрывна от него, хотя и не является особым видом сознания (34). Это гипотеза сближает её автора с христианским толкованием человека как образа Божия (*imago dei*), в котором (в образе) главную роль играют разум и безусловное достоинство (*Würde*) человека. Религиозные стратегии обоснования абсолютной ценности достоинства человека имеют ту привилегию, что они и ссылаются на Абсолют - на Бога и на им созданный моральный порядок, на неизменность этого порядка, его всеобщую и непреходящую действительность (35). Религии способствуют сознательному отношению к **смерти**, к **похоронам**, сохранению **памяти о предках** и об ушедших из жизни близких людях, культурной преемственности, без которой нет целостности истории. Рассмотрение и этих вопросов содержит громадный педагогически - воспитательный и познавательный потенциал (36). Указать надо и на то, что верующий человек никогда не чувствует себя полностью одиноким.

Мы рассматриваем человека как телесно-душевно-духовный организм. К душевной жизни относится весь поток нетелесных переживаний человека, помыслов, чувствований, приятных и неприятных болевых ощущений. **Душевное** не пространственно, не протяжённо, хотя оно и длится во времени (37). Но душевная жизнь, свободная от пространственных ограничений, не абсолютно свободна: она связана с

жизнью тела и тем самым - с жизнью природы. И, далее, вера, знание, правосознание, добротворение, любовь, честь, способность к уважительному отношению к возрасту, опыту, посту опосредованы для индивидуальной души внешним, но не природным, а социальным, а не изобретены ею самой. Душевное есть отношение человека к морально-нравственным, религиозным и интеллектуальным **ценностям**. Дух человека связан с его целеполаганием, волей, деятельностью и вовсе не исчерпывается мыслящим самосознанием. В основе его лежит энергия личности, не выражаемая в словах, но более в деятельности.

Нестираемые следы далёкого прошлого.

Человечество (*Homo Sapiens*) до 99% своего исторического развития провело как собиратели и охотники - деятельность, сформировавшая соответствующие качества тела человека. Переход к цивилизованному состоянию породил новые качества. Примерно двадцать - тридцать тысяч лет генетическая оснащённость человека и способности его тела существенно не менялись. Они остались примерно теми же и в ядерный век, и в век интернета. Если бы мы усыновили мальчика, жившего тридцать тысяч лет, то он вполне мог бы окончить школу и сдать экзамен на права водителя. Естественное изменение организмов, их селекция - весьма медленный, по сравнению с жизнью отдельного человека, процесс. И чтобы изменить гены и основные инстинкта в поведении человека, требуется смена многих сотен поколений.

И сегодня ещё примерно каждый третий житель Земли с европейской культурой панически боится вполне безобидных домашних пауков (генетическая память людей - пещерных жителей); большая, чем у дам, склонность современных мужчин к супружеским изменам тоже генетически связана с повадками пещерных джентльменов, стремившихся максимально раздать свою сперму (38). Другой исследователь Уильям Ф. Аллманн (*Allmann*) показывает, что «пещерные» люди не могли не быть весьма кооперативными существами: поодиночке в течение многих десятков тысячелетий выжить было бы невозможно. Это качество и сегодня отражается в моральных представлениях большинства людей: индивидуализм и эгоизм ими не одобряются, а коллективизм и альтруизм приветствуются (39).

В то же индивидуализм широко распространился в современном обществе: примерно 25% современных немцев живут в одиночестве (*Single - Leben*) и примерно столько же обращаются к психиатрам по поводу различных недомоганий, одной их причин которых и является это **одиночество**. Американские исследователи, психиатр Рандольф

М. Нессе (Nesse) и биолог Джордж Уильямс (Williams), отмечали, что самое большое наказание членов современных обществ западной культуры - это нарастающая социальная изолированность всё большего количества их от других людей реальных людей и малых реальных сообществ (дружеских, соседских и др.) в пользу сообществ виртуальных. Наряду с этим, нарастает «сидячий» образ жизни детей и молодых людей, связанного с визуализацией (интернет, телевидение и др.) не только отдыха, но и трудовой деятельности целых слоёв населения (40).

Это нарастающее противоречие между человеческим организмом, несущим нестираемые следы далёкого прошлого и постоянно изменяющимися потребностями стремительно изменяющегося технико-технологического настоящего, разрешается сегодня более или менее успешно только представителями элитных слоёв общества (качественная пища, диета, спорт, «аристократическое» воспитание и др.).

Единое человечество и единство его составляющих.

В мире животных единство вида, «свой» животные определяются через внешний вид, запах, окраска, издаваемые звуки, типичное поведение и др. Элементы такого определения имеются и у людей, но главную роль играют социальные и культурные факторы. Так, представления «свой» или «чужой» зависят не просто от цвета кожи человека. Так, долгое время отношение к «жёлтым» японцам было снисходительным, если не пренебрежительным, пока они не побили русских в войне 1905 (первое их переосмысление в Европе), и пока они не построили индустриальную державу. Это же касается отношения людей европейской культуры к китайцам, корейцам и др. Единство человечества состоит в **схожих** организменных, психических и социальных свойствах составляющих его отдельных людей и их групп. Оно возникло тогда, когда возник современный тип человека с его организменными, психическими и наиболее простыми социальными свойствами, со времени своего возникновения принципиально не изменившегося. Ныне оно состоит в едином мировом рынке производителей и потребителей, услугами которого прямо или косвенно пользуются, или испытывают его влияние все люди планеты. Оно состоит в неустанном стремлении технического совершенствования материальных сторон культуры, которое нигде не ведёт к совершенствованию фундаментальных основ нравственности, морали, эстетических и иных сторон духовности человека. Единство **нынешнего** человечества состоит в едином будущем: или погибнуть в результате экологической, технологической или военной катастрофы, или миновать её и продол-

жать свою историю.

Наибольшие научные дискуссии современности относительно биологического, психологического и интеллектуального единства человечеств начались со статьи «"Race" a Social Myth» (41). С этого времени ряд известных учёных отрицает само существование рас, другой ряд признаёт их существование, третий склонен к тому, что в одних отношениях следует признавать существование расовых отличий (например, в медицине), а других (в ментальных, политических и др.) - нет (42). Никто не может, конечно, отрицать, что большие и относительно компактно проживающие группы людей различаются по цвету кожи, форме волос, размерам и формам черепа, по физиогномике и метаязыку. Но эти различия, говорят противники существования рас, не влияют на психические, ментальные и социальные свойства отдельных представителей этих больших групп людей. При этом исходят из более общего положения: **телесность человека не влияет на его психику и духовность**; особенности телесности человека не влияют на особенности его психики и духовности. Последние два утверждения чаще всего подвергаются критике защитниками существования рас. Если бы представители различных групп людей были равны во всех отношениях и в любых условиях, то **единое человечества** было бы дано вместе с возникновением современного типа человека. Но это не было бы **единством** этих различных и долгое время достаточно изолированных друг от друга групп. Должны были появиться разнообразные и устойчивые связи между ними для того, чтобы появилось **единство человечества**.

Представления о том, что среди людей есть и не вполне люди, т.е. не вполне такие, как мы, или существенно не такие, как мы, или принципиально не такие, как мы в некоторых отношениях и т.д., идут к нам из глубокой древности, сохраняются и в современном обществе даже среди высокоинтеллектуальных людей. Так, рабы, кое-где и крепостные, а также и низшие касты, и «варвары», «нецивилизованные» народы в разных государствах и культурах длительное время считались не вполне людьми (Китай, Индия, древние Греция и Рим, Европа до распространения идей Просвещения и концепций прав человека). Так, в протофилософии Китая даосским образцом «правильного» человека были «совершенномудрые». Остальные - тоже люди, но не вполне. Многим мыслителям несправедливо приписывали расизм, хотя на деле они говорили об исконном физическом, моральном, волевом, интеллектуальном **индивидуальном неравенстве** людей (43) или о нациях разного уровня цивилизационно - культурного развития, обусловленного исторически (44). Идеи расизма связаны не только с

биологически - организменными особенностями разных групп людей, но обусловлены и исторически, и социально.

Хотелось бы обратить внимание на то, что **рационалисты** согласны в том, что все люди:

1) обладают способностью к рассудочным действиям, и эта способность является неотъемлемой стороной существа человек;

2) эта способность у всех людей одна и та же; нет разных рассудков у разных представителей и поколений рода человеческого; что этот рассудок *должен быть* (кому должен?) и возможно у других существ, обладающих сознанием;

3) поэтому эти разные представители человечества и разные поколения планеты Земля способны понимать друг друга (45);

4) на этих основаниях-предпосылках и есть смысл говорить о единстве человечества.

Все эти утверждения небесспорны, и для их детального обсуждения и критики потребуется не статья даже, а отдельная книга или несколько их. Укажем пока лишь только на то:

1) что в повседневной жизни большинство людей, *действуют в основном не сознательно - рассудочно, а автоматически, на основе привычек, традиций, норм, правил.* В ряде «примитивных» сообществ такое действование основное;

2) что якобы универсальная формальная логика (любимое оружие рационалистов) в поведении людей многих «примитивных» культур не работает или работает далеко не всегда и не в главном;

3) что мы-то, люди европейской культуры, «понимаем» в представителях других культур и поколений, но понимают ли они нас так же, как мы их?

4) что понятие «единство человечества», в отличие от понятия «единое человечество», исторично: единство человечества становится.

И немецкая рационалистическая классическая философия достаточно мучительно разбиралась с проблемами единого человечества и его единства. У **Канта** дикий человек через рассудок и труд достигает цивилизации «... от низшей ступени животного состояния... до высшей ступени человечества» (46). В другом месте Кант пишет: «Человечество в своих наибольших достижениях представлено в расе белых людей. Жёлтые индийцы уже менее талантливый. Негры же ещё далее ("sind weit tiefer") и наиболее далека часть американского сообщества» (47). Гегель кантовскую точку зрения принимает и развивает. Коренное население Америки, пишет он, слабо и обречено на исчезновение. «Негры... нация детей», в «азиатской расе дух пробуждается». Благоклонен Гегель к «кавказской расе»: «Только в кавказской расе дух

приходит к абсолютному единству с самим собой... Прогресс мировой истории... начинается с кавказской расы» (48). Резюме, по взглядам Гегеля: расы существуют издавна, и они различаются существенно.

От взглядов Гегеля, Маркса и Энгельса существенно отличаются воззрения Ханны Аренд (Hannah Arendt) (49), которая указывает на то, что расы существовали всегда и различались по немаловажным признакам, но в последние столетия границы между ними всё более стираются, и в чистом виде они существуют только в некоторых регионах планеты, например, в Африке и в Австралии отдельными изолированными группами (50). Мнением этого выдающегося гуманиста современности мы и завершим наш краткий обзор ответов на этот замысловатый с точек зрения идеологической и политической вопрос.

Источники и примечания

0. См.: Философы из Хуайнани/Хуайнаньцы. - М., 2004, стр. 45 - 46.
1. Скажите своей любимой собаке ласковым голосом, с улыбкой на лице "Подойди ко мне , Дружок, я тебя кулаком по голове ударю", и она подойдёт, радостно виляя хвостом и ожидая лакомства.
- 1-1. Современный толковый словарь русского языка. - СПб.: "Норинт", 2001, стр. 920; Схожее см. Российский энциклопедический словарь. Кн. 2. - М., 2001, стр. 1762.
- 1-2. См: Erich Fromm. Anatomie der menschlichen Destruktivität. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1997, S. 250
2. У Достоевского "Человек великая тайна есть". Великая потому, что не разгадать её во веки. У Хайдеггера в "Бытие и ничто" человек есть **языковое существо**. Человек есть инструмент языка, а не наоборот. Что человек есть и что он делает, происходит под действием языка. Язык играет решающую роль в самооценке человека. Со всем этим можно согласиться, но с тем условием, что мы согласны с хайдеггеровским пониманием языка, а мы с этим пониманием не согласны. Человек есть существо намного более широкое, чем языковое: языковая способность есть лишь один из **существенных** признаков человека наряду со многими другими. Например, со способностью мыслить. А тождественность мышления и говорения или мышления и писания вовсе не доказана.
3. Respublika, 589 b.
4. Аристотель. Политика, 1253a, 1332a 38ff.
5. Там же 1253 a. 3f.
6. Descartes R. Die Prinzipien der Philosophie. Leipzig 1922, I, I § 28.
7. Cassirer E. Versuch über den Menschen. Frankfurt/M 1990, S. 51; Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in

- die philosophische Anthropologie. Frankfurt/M 1981. In: Gesammelte Schriften, Band IV, S. 383 - 425.
8. La Mettrie. Der Mensch eine Maschine. Leipzig 1965, S. 133.
 9. См.: Thurner R. ... Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. München 2002. S. 95.
 10. Во Франкфурте на Майне существует Международное общество Шопенгауэра, основанное в 1911 г. Паулем Дойссеном /Deussen/ и др. Архив Ницше в Веймаре.
 11. Schopenhauer A. Schriften zur Erkenntnislehre. In: Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Herausgegeben von J. Frauenstädt. Leipzig 1916. Band 1, VII, S. 27; Die Welt als Wille und Vorstellung. Band 1, §2 - Здесь **субъект** определяется как «Носитель мира» ("Träger der Welt").
 12. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Stuttgart / Frankfurt am Main 1980, Band 2, S. 747; то же в одном томе, Leipzig 1938, S.214 ff.
 13. Schopenhauer A. Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig 1859. Band II, S. 666; Hauser Dominik. Das Noumenon und das Nichts. Zur Atemporalität der Willensfreiheit bei Kant und Schopenhauer. Würzburg 2015, Königshausen und Neumann, S. 173.
 14. См.: Schopenhauer A. Die beiden Grundlagen der Ethik-: Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über das Fundament der Moral. In: Sämtliche Werke. Herausgegeben von Löneysen. Bd. III. Frankfurt am Main 1986, S. 619.
 15. Atzert Stephan. Im Schatten Schopenhauers. Nietzsche, Deussen und Freud. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Band 19. Würzburg 2015, Verlag Königshausen und Neumann, S. 233
 16. Schopenhauer A. Preisschrift über die Grundlage der Moral. Hamburg 1979. Herausgegeben von H. Edeling, S. 94 (§14), 95, 102 (§15), 103 (§16).
 17. Arthur Schopenhauer. Philosophie für den Alltag. Leipzig 2008. Manuskriptum Verlagsbuchhandlung, S. 29.
 18. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Stuttgart/Frankfurt am Main 1980, Band 1, S. 515.
 19. Schopenhauer A. Eristische Dialektik oder die Kunst Recht zu behalten. Zürich 1983. Hoffmans Verlag. S. 9 - 12, 89
 20. См.: Neidert R. Die Rechtsphilosophie Schopenhauer. Berlin 1966.
 21. Schopenhauer A. Eristische Dialektik oder die Kunst Recht zu behalten. Zürich 1983. Hoffmans Verlag. Kunstgriff 2. Exempel 2. S. 30 - 31.
 22. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Stuttgart/Frankfurt am Main 1980, Band 1, S. 11, 528; Schopenhauer A.

- Sämtliche Werke. Leipzig 1979. Band II, S. 77.
23. Более молодой современник Шопенгауэра Фридрих Гёлдерлин (1770 - 1843), высоко ценившийся и Гегелем, предварил многие мысли Шопенгауэра. Так он писал, критикуя, как и Шопенгауэр, принцип индивидуализации, что, отделившись, обособившись от мира человеческое "Я" жаждет вернуться в этот мир, слиться с ним. Трагедия же в том, что оно уже не может этого самостоятельно сделать. См.: Hölderlin F. WW und Briefe- Frankfurt am Main 1969, Band 2, S. 591 ff.
 24. Schopenhauer A. Eristische Dialektik... 1983, S. 52.
 25. Schopenhauer A. Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: WW in 5 Bänden, herausgegeben von L. Lütkenhaus. Zürich 1988, Band III, S. 522. Ныне так же абстрактно кто ни попадя ссылается, дабы продемонстрировать свой «гуманизм», на «права человека».
 26. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung II. In: WW in 5 Bänden, herausgegeben von L. Lütkenhaus. Zürich 1988, S. 232 ff.
 27. Schopenhauer A. Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: SW. Zürich 1977. Band 6.
 28. Schopenhauer A. Über die verfälschte Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: Sämtliche Werke. Wiesbaden 1972. Band VII, S. 29, 52, 60, 74. В особенности § 52.
 29. Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches. Zweites Hauptstück. Zur Geschichte der moralischen Empfindungen. Fragment 39; Anaconda, S. 152.
 30. F. Nietzsche. Menschliches, Allzumenschliches. Drittes Hauptstück. Fragment 133; Anaconda, S. 196.
 31. «Jeder hat angeborenes Talent...», - писал Ницше. Там же, Fragment 263; Anaconda, S. 261.
 32. Foucault M. Histoire de la sexualité, II, L` usage des plaisirs. Paris 1984; Histoire de la sexualité, III, Le souci de soi. Paris 1984.
 33. См.: Nüsslein-Volhard C. Wann ist der Mensch ein Mensch? Embriologie und Genetik im 19. Und 20. Jahrhunderten. Heidelberg 2003, S. 170
 34. Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. In: WW, Band 10, S. 121 ff.
 35. Spaemann R. Über den Begriff der Menschenwürde. In: Über den Begriff der Menschenwürde. In: E. - W. Böckenförde/ R. Spaemann (Hrsg.). Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis. Stuttgart 1987, S. 302.
 36. Сборники статей: Leben und Tod in den Religionen. Hg. v. G. Stephenson. Sonderausgabe. Darmstadt 1997; Gelebte Trauer. Vom Umgang mit Angehörigen bei Sterben und Tod. Hg. v. P. Fässler. Weibel-

- Mainz 2003.
- 37.Сравни, например, Ильин И.А. Собрание сочинений. М., 1996, Т. 1, Основы христианской культуры, стр. 313.
 - 38.См. Robert Wright. Diesseits von Gut und Böse. München 1996, Limes Verlag, S. 15 - 25. Точку зрения этого учёного подтверждают и исследования немецкого генетика Фридриха Шварцфисера /Schwarzfischer/ из Мюнхена. См. Die Zeit. Wissen. Jörg Blech. Patienten aus dem Pleistozän, 14.02. 1997, S. 42.
 - 39.См. William F. Allmann. Mammutjäger in der Metro. Berlin 1996, Spektrum Akademischer Verlag.
 - 40.См.: Randolf M. Nesse, George C. Williams. Why We Get Sick. München 1997, Verlag C.H. Beck.
 41. Times, 18. Juli 1950.
 42. Stellungnahme zur Rassenfrage. In: AG gegen Rassenkunde (Hg.), Deine Knochen - Deine Wirklichkeit. Texte gegen rassistische und sexistische Kontinuität in der Humanbiologie. Hamburg/Münster 1998, S. 198.
 - 43.См. Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. Köln 2009, Anakonda Verlag, S. 37 - 39, 184, 193, 199, 206, 215, 336. Идея "сверхчеловека" идёт через всю философию древнего Китая, Индии, Греции и вплоть до наших дней (Лукиан, Гердер, Гёте, Ницше и др.).
 44. Там же, стр. 115, 192 и др. Сам Ницше называл себя "европеец" (стр. 295 - 298).
 45. Представители такого подхода не принимают во внимание роль эмоций и метаязыка (мимика, жесты, телодвижения и др.) во взаимопонимании людей.
 46. Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht. In: WW in 10 Bänden. Darmstadt 1968, Bd. 9, S. 43.
 47. Kant I. Physische Geographie. ... In: Kant`s GS, hg. v. d. Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig 1923, Band IX, S. 316.
 48. Hegel G.W.F. System der Philosophie. 3. Teil. Die Philosophie des Geistes. In: Hegel G.W.F. SW in 20 Bänden. Stuttgart 1929, Bd. 10, S. 73 ff.
 49. См. Neu Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie. 1849, N 301.
 50. Arendt H. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1968, S. 322 f.

Малахов Д.В.

**Символ и событие: к телеологическому измерению
диалектики в философии истории**

*Экзистенциальная диалектика предельного опыта и телеология
бытийного усилия*

Обращаясь к понятиям «бытия» и «небытия», философы согласно приходят к мнению, что их диалектическое единство является определяющим, если не предельным, фактором в понимании ценностных и сверхценностных (общечеловеческих и религиозных) смыслов, личностно-экзистенциальных действенных проектов и выборов, а также культурных форм и норм взаимодействия. Действительно, в философских исследованиях вряд ли существуют иные понятия, столь непосредственно и полно относящиеся к смыслам жизни и смерти, целеполаганию и эсхатологии, духовному возрождению или угасанию. Несмотря на спекулятивный, умозрительный характер многих философских систем (их метафизичность, теологичность), проблема историчности человеческого бытия ставится в них более радикально, нежели в философии и методологии, устремлённых к идеалам строгой научности. По всей видимости, одной из весомых причин этого выступает метафизическая интуиция о том, что разум и экзистенция – глубоко драматические, если не сказать – трагические категории, призванные прояснить человеческую природу и способы раскрытия этой природы в истории.

Диалектические построения метафизики и теологии XX в. усматривают в ней иные истоки, качество свободы, меру ответственности и иное ценностное содержание, нежели в материалистической диалектике, которая долгое время считалась в нашей стране диалектикой *par excellence*. Можно сказать, что раскрытие человеческой природы в этих построениях связано с понятием «негативности» и идеями об уязвимости, зыбкости мироздания перед неумолимой фактичностью зла в истории. Это – особый опыт ответственности и вины (прошлой и будущей), конституирующий мировоззрение, которое, возможно, окажется в силах остановить очередное безумие тотального уничтожения. В этом отношении проблема «негативности» в философии и теологии, а также концептуальные построения, в которых осуществляется органическое включение фактора «негативности» в картину мира, представляются нам существенными элементами диалектических построений будущего. По всей вероятности, говорить так или иначе придётся об экзистенциальной диалектике, в которой понятия «бытия» и «небытия» станут полноправными категориями исследова-

ний исторических событий.

Мы полагаем, что в этих понятиях эксплицируется данность особого рода: драматическая гетерогенность полноты истины. Гетерогенность в данном случае подразумевает замысел и энергию реализации замысла – телос бытия и мышления, относимых к небытию как к собственным возможностям становления, наращивания и трансформаций. В конечном счёте, телеология должна диалектически определиться через эти понятия как присутствие блага – завершения всякого действия, в том числе действия человека как субъекта, понимающего и полагающего смысл и цели собственных действий в истории¹.

Как известно, понятие «негативности» в диалектике вводится для иллюстрации и объяснения способности мира и сознания к смене собственных состояний. Вот что пишет по этому поводу Д.Э. Гаспарян:

На первый взгляд, в этом определении нет ничего, что бы не согласовывалось с фактическим положением дел, ибо мир, как он нам дан, действительно длится. Однако для того, чтобы эта способность к длению была реализована, и главное, для того, чтобы мы могли понимать как это возможно, мы должны сказать, что негативность есть ещё и реальное ничто, то самое, которое по всем законам классической логики не должно и не может быть. В диалектике [классической философии] это ничто оказывается существующим, поскольку именно оно в результате своей деятельной производительности темпорализирует мир. Диалектика станет тем философским методом, который попытается онтологизировать длительность на правах объективного процесса. Иными словами, диалектика постарается доказать, что существует время бытия. Сделать это можно единственным способом – уравнивать в правах бытие и небытие таким образом, чтобы сказать – небытие бытийствует [См.: 2, с. 185–186].

Онтологизация негативности в диалектике перерастает в проект её антропологизации. Это происходит в связи с тем, что диалектика ищет пути встраивания в мир [неклассического] субъекта действия, который признаётся частью бытия и определяется, скорее, как историчное бытие - человеком, а не как носитель автономного сознания,

¹ Как показывает Ричард Онианс, значение греческого слова «τλλος» эксплицирует не только и не столько факт завершения, сколько полноту исполнения замысла (или действия), имеющего основания в самом замысле (или в самом действии), связанного с судьбой человека, с законами, установленными богами в мире и с самим божественным миром. При этом этимология «полезной целесообразности» явно соотносится с раннегреческим (Гесиодовским и Гомеровским) выражением «τέλη λυειν» («приносить выгоды»), смысл которого можно передать как полезность чего-то вследствие «разрешения уз», «избавления от», «развязывания узла» [1, с. 418].

наподобие рефлексивного, привилегированного гносеологического субъекта Нового времени. Наоборот, «привилегия» связывается с особой ролью человека в историческом универсуме реального сущего. Как верно замечает Д.Э. Гаспарян, приоритетное значение человеческого существования в сохранении внутримировой негативности становится лейтмотивом философии бытия в XX веке, благодаря которой «появляются качественно новые атрибуты негативности, не меняющие, впрочем, главного смысла – специфичностью своего бытия человек обязан негации» [См.: там же, с. 186].

В неклассической эпистемологии В.Н. Порусом предлагается весьма интересный проект тематизации проблемы «негативности», в котором проводится анализ субстанциального понимания онтологического «небытия» и теологического «ничто» у А.Н. Чанышева и Н.А. Бердяева соответственно. Остановимся на некоторых его положениях и акцентах подробнее.

Проект В.Н. Поруса не связан с компаративистским исследованием употребления категорий «бытия» и «небытия» Н.А. Бердяевым и А.Н. Чанышевым. Категориальная «отстранённость» от предельных смыслов вообще не свойственна ни Н.А. Бердяеву – яркому представителю экзистенциального и персонологического способов осмысления мистического опыта философско-богословских традиций, ни А.Н. Чанышеву, трактат которого рассматривается в виде квинтэссенции его личного духа в философских поисках, ни самому В.Н. Порусу, для которого религиозно-философская проблематика русской мысли в последние годы является одним из существенных критериев оценки способности эпистемологии дать ответы на животрепещущие вопросы познания и жизни.

Стоит отметить, что «Трактат о небытии» А.Н. Чанышева ставится в привилегированное положение не из-за новизны или логической безупречности, но вследствие радикальности выводов, представляющих у автора постулатами или принципами, в соответствии с которыми строятся этические и аксиологические доводы в пользу человеческого существования, порывающего с телосом бытийного. Данный разрыв не указывает на некий сговор скептического разума с философией в деле отрицания мира, его ценностей и истинностных достояний познания. Речь идёт о философских основаниях, исходя из которых формулируются модусы подлинного существования «человека небытия»: замкнутость, мужество, атеизм, отстранённое признание необходимости любви, дружбы, культуротворчества. Иллюзорность любых форм экзистенции и культурного смыслопорождения (противостоящих небытию как всеобъемлющему основанию) выявляет как

структуру самого мироздания, в буквальном смысле сияющего бытия, так и специфического личностного усилия по двойному отрицанию («небытие своего небытия» [3, с. 165]). Собственно, бытие у А.Н. Чанышева и предстаёт как такое усилие – личностное, уязвимое, кратковременное, обречённое на угасание без надежд на собственное или всеобщее возобновление, возрождение.

Факт соединения В.Н. Порусом таких философов, как А.Н. Чанышев и Н.А. Бердяев, указывает на далеко идущий замысел: выявить философские основания творческого процесса порождения смыслов и горизонтов культурного, общественного и личностного бытия. Есть и вторая причина, которая, на наш взгляд, не вполне чётко обозначена самим В.Н. Порусом, несмотря на то, что имеет прямое указание на характер усилия, в котором небытие подвергается отрицанию.

Как известно, Н.А. Бердяев [4], [5] акцентирует связь своих философских построений с немецкой мистикой средних веков и нового времени (М. Экхарт и Я. Бёме). Ключевым понятием при этом выступает «Божественное Ничто» или «Ungrund» – «бездна»/«небытие», понимаемые как предшествующий Богу принцип «меонической» свободы – начала и основания всего, задающего требование собственного просветления изнутри божественной сущности и изнутри творения. Усилие, с которым человек преодолевает собственное меоническое начало свободы, обуславливается не безблагодатным и атеистическим миропорядком, но таким миропорядком, в котором меоническое начало уже преодолено Богом внутри себя самого. Этот, в своём роде прото-творческий божественный акт, свидетельствует о присутствии (в смысле присутствия неестественного, благодатного – свободного) возможности преодоления меонического начала конечным человеком, поскольку «во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост» [См.: 6, с. 355].

Существенным моментом является то, что бердяевское «преодоление» меонической свободы человеком отличается от божественного только порядком тварности / нетварности, по сути же находится в пропорционально равном статусе совершаемого усилия, о чём свидетельствует тезис о человеке как «со-работнике» Бога (этот же момент возникает и в поздней философии Макса Шелера), как о духовно-телесном существе, экзистенциальное усилие и мистические акты которого необходимы Богу для собственного существования, а не для бытия мира сущего (творения). Таким образом, факт наличия у обоих авторов усилия, в котором «небытие» / «меоническая свобода» отрицаются или преображаются («отрицание» и «преображение» контекстуально различаются, что мы здесь оставляем без рассмотрения),

вносит интересные нюансы в антропологическую проблематику.

Вернёмся к компаративному анализу В.Н. Поруса и к тем составляющим, в которых автор касается онтологической проблематики двух «нигиологий». Онтологическая проблематика также представляет собой экспликацию негативности, в которой личность у Н.А. Бердяева и сознание у А.Н. Чанышева соотнесены с бытием: сущее в целом (миропорядок) признаётся лишённым основополагающих возможностей свободы, которые делают личность личностью, а сознание – сознанием бытия. В.Н. Порус справедливо указывает на личность как на абсолютно свободное начало, которое у Н.А. Бердяева не обусловливается необходимостью выбора между добром и злом, но творит добро или зло, избегая любого принуждения со стороны мира сущего – «царства» объективации и законосообразного порядка, внеположного и враждебного личности [См.: 7, с. 77]. Более того, согласно бердяевской теодицее, Бог не только не обнаруживается как имманентное присутствие в мире сущего, но как «Дух» сущностно противостоит ему, к чему и «призывает» свой образ и подобие – человеческую личность.

У А.Н. Чанышева сознание выступает, с одной стороны, как высший тип бытия, в котором заключается сама возможность негации небытия и как средоточие страдания личности, связанное с усилием негации – с другой. Вследствие своей двойкости, сознание противостоит как небытию, так и собственным страданиям как сознанию бытия, вынуждающим его постоянно соскальзывать в угасание собственной активности. Нарращивание же бытийной активности сознания фактически означает наращивание боли от осознания собственных конечности и бессилия положительно завершить противостояние с небытием. Как образно обобщает данную мысль В.Н. Порус, смысл сознательного, или шире – философского, существования заключается не в творчестве и поисках истины, но в минимизации усилия «просто быть, не исчезать, не падать в бездну, к краю которой... неотвратно подтаскивает время» [8, с. 107].

Таким образом, усилие быть в мире сущего в качестве сущего мыслящего и понимающего связывается обоими авторами с началами, внеположными и враждебными духовным основам существования человеческой личности и сознания. В случае Н.А. Бердяева, это установленный миропорядок бесконечных объективаций, в случае А.Н. Чанышева – негативная субстанциальная основа мироздания («небытие»). Онтология же, как совокупность знаний и учений о мире сущего и о способах его бытия, выступает ничем иным, как формой фиксации поработающих личность мировоззренческих и эпистемологиче-

ских установлений, с одной стороны, и иллюзорных по своей познавательной силе философских, культурологических и естественнонаучных построений – с другой.

Обращаясь к проблеме «негативности», мы преследовали цель эксплицировать драматичность человеческого существования. Вряд ли имеет смысл оспаривать тот факт, что для обретения статуса онтологии жизненного мира человека понятие объектного бытия мира требует форм при- или до-мысливания качеств и смыслов. Иными словами, для того, чтобы стать основой ценностного отношения со стороны сознания, объективный мир и история этого мира должны войти в корреляцию с сознанием и теми ценностными структурами мышления, в которых данное отношение будет осуществлено. Таким образом, онтология сознания, мир сущего и реальная история должны оказаться взаимовосполняемы и выступить в качестве необходимых условий со-присутствия смысла.

Напрашивается ряд вопросов, требующих прояснения. Означает ли, что личностное выдерживание «груза» небытия, в том числе в актах его негации («небытие небытия»), автоматически «замыкает» усилие на нём самом, делая его бессильным для собственного превосхождения? Означает ли, что возможность перевода усилия в созидательное поле творчества, известное как «диалектическое разрешение противоречий», возможно исключительно на пути мистического и, шире, религиозно-философского уподобления человеческого усилия усилию внутреннего противостояния Бога¹ небытию (в каких бы формах оно ни представало)? Означает ли, что метафизическая и теологическая постановки вопроса об усилии противостояния «негативности», имеют изначально более выгодные позиции обоснования в апелляции к изначальному опыту смерти, болезни, горя и отчаяния, нежели онтологические постановки этого же вопроса, согласно которым подлинная экзистенция имеет своим предметом сущее, мир жизни, а не «бездонные» основания небытия мышления? И, наконец, возможен ли синтез внутри экзистенциальной постановки вопроса о бытии и небытии, т.е. их позитивное диалектическое разрешение? И зависит ли «соприсутствие смысла» только от желания и волевого усилия человека? Связано ли оно только с пониманием им «сущностных законов» природы и истории, наподобие того, как это осуществлялось в материалистической диалектике, или же основано в более «высоких» сферах мышления, предоставляющих силу и способность к реализации интенций бытия?

¹ Обратим внимание, что Н.А. Бердяев высоко оценивал факт зарождения и развития безличного понятия Gott («Божество») в немецкой мысли.

В попытке хотя бы частично разъяснить эти трудные вопросы мы обратимся к концепциям символа и действия Поля Рикёра, основанных на гуссерлевском понятии «интенциональности»¹. Следует сразу оговориться, что прямое соотнесение различённых акта и предмета в структуре интенциональности с диалектическим единством противоположностей вряд ли возможно. Поэтому мы собираемся апеллировать к экзистенциальным основаниям концепции Рикёра и показать, каким образом интенциональное движение символа может обеспечить основания для онтологии благого действия по признанию и утверждению «Другого», т.е. действия, дающего силы для личностного и общественного пре-воз-можения структур замкнутости мышления, патологического самоутверждения наличных форм существования и т.п.

¹ Интенциональность зачастую понимается как простая направленность внимания, психическое или интеллектуальное усилие постигнуть объективный (изначально внеположный человеку) смысл того или иного явления, высказывания, события. Между тем, гуссерлевское понятие интенциональности определяется целостным актом сознания, полагающим предмет как идеально значимый для жизни сознания. В.И. Молчанов, отмечая негативное содержание термина «значение» (не тождественно идеальному или реальному предмету; психическому образу предмета, знаку, с помощью которого обозначен предмет; не есть психологическое событие, образ или чувство), указывает на его положительное содержание как способ связи с предметом: «Значение идеально и непредметно; оно есть всегда отношение к предмету ... но не есть сам предмет» [9, с. 160]. Характеризуя специфику идеальной активности сознания, Эмманюэль Левинас подчёркивает духовную спецификацию интенциональной жизни сознания, а саму интенциональность определяет в качестве фундаментального философского понятия: «Мыслимое идеально присутствует в мышлении. Такой способ мышления – идеально содержать отличное от себя – образует интенциональность. Это не факт связи внешнего объекта с сознанием и не отношение двух психических содержаний, включённых одно в другое, в самом сознании. Отношение интенциональности не имеет ничего общего с отношением между реальными объектами. Это акт сущностного придания смысла (*Sinngebung*). Экстериорность объекта представляет саму экстериорность мыслимого по отношению к направленному на него мышлению» [10, с. 177]. Фактом того, что смысл есть, обнаружен и устойчив, является осуществлением идентификации в процессе формирования предмета. Идентифицировать и означает осуществить идеальное единство во множественности переживаний (интенциональных переживаний / интенциональных актов). Это идеальное единство – суть интенциональный предмет. При этом процесс идентификации не регрессирует в бесконечность, но завершается представленностью перед интенциональным актом идеального предмета. Согласно же Н.З. Бросовой, интенциональность, раскрывающаяся как стремление и внутренний импульс, направленные на поиск своих собственных оснований мыслящего и понимающего пребывания в мире (посреди сущего в целом), подразумевает особую – энергичную – связь между мышлением, пониманием, историческим существованием человека и вопросами о сущем и бытии [11, с. 62].

«Бытие - действующее» Рикёра и присутствие Блага в человеческой жизни (диалектика и телеология акта и потенции)

Ключевым моментом онтологии благого действия у Рикёра предстает выявление и описание специфической структуры личностных отношений между Я и Другим. В целом же, при разработке герменевтики самости Рикёр исходит из трёх проблематик: рефлексивного анализа, в основе которого лежит семантика символов, эксплицирующего процесс возвращения «герменевтического Я» к себе (в косвенной и неполной – оставляющей место для последующей реактуализации вопрошания – рефлексивной реализации герменевтических вопросов «кто говорит?», «кто действует?», «кто рассказывает о себе?», «кто ответственен?»); определение самости через противопоставление её тождественности; определение самости посредством рассмотрения диалектического характера её отношения с инаковостью.

Рассмотрим термин, эксплицирующий проблематику самости, – «аттестация» (или «удостоверение»). Аттестация представляет собой особый тип достоверности, противопоставляемый достоверности Cogito – основы метафизического понимания субъективности, начиная с Нового времени. Рикёр недвусмысленно даёт понять характер противостояния достоверности аттестации и эпистемологической достоверности как «последнего и самообосновывающего знания» [12, с. 38]. Достоверность аттестации рассматривается, скорее, в качестве акта веры или свидетельства «в той мере, в какой мы верим в слово свидетельства» [Там же] и представляет собой наивысшую рефлексивную инстанцию в отношении подлинного, правдивого возвращения самости к себе в качестве активной и способной к действию, а также признания «другого, нежели Я-сам». Фактически, понятие аттестации как бы задаёт осцилляцию неустойчивости в эпистемологический дискурс. Действительно, помимо неустойчивости рефлексивного анализа, ставящего целью, скорее, выяснение истины о себе (говорящего, действующего, рассказывающего, ответствующего) понятие аттестации отправляет нас, на первый взгляд, к неустойчивости и зыбкости «доверительного» телеса самоудоверения.

Пояснения о моральном и открытом характере существования, вскрываемом аттестацией, могут быть приняты мышлением, мыслящим в категориях ценностей, и отвергнуты мышлением, стремящимся к строгой объективности достигаемой достоверности. Речь, однако, идёт вовсе не о формальной достоверности знания. Феноменологический акцент, которым сопровождается практически каждый выходивший из-под пера Рикёра труд по герменевтике, призван указать на экзистенциальную достоверность аттестации: поднимаемая им проблема

свидетельствует о способности мышления претерпевать историчность бытия и, исходя из претерпевания, действовать в тождестве и различии с собой, что, безусловно, является феноменологическим конституентом познания. Претерпевание и действие принимаются Рикёром как условия сложносоставного процесса активной направленности рефлексивного вычленения фактичностей самости: «Я-сам», «Я-сам как Другой» и «Другой, нежели Я-сам». Сходство с активным характером и структурой интенциональной различённости просматривается довольно ясно.

Согласно Рикёру, аттестация «может определяться как гарантия бытия «Я-сам», действующего и претерпевающего воздействие» [Там же, с. 40]. При этом следует отметить, что действие и претерпевание имеют конститутивно-смысловую нагруженность и не могут рассматриваться с точки зрения психологии: переживается смысл (интенциональное раскрытие символов священного и божественного, бытийного и личностного), ценностный конституент эпистрофического порыва «Я» к себе самому и Другому. Итак, аттестация – условие разработанной онтологии направленного действия и претерпевания.

Истоком движения «другого ко мне и меня к другому» и одновременно структурой онтологической недостаточности межличностного существования выступает специфический разрыв, подлежащий интенциональному восполнению. Существо онтологии «разрыва» описывается Рикёром двояко.

1) В виде воли к замкнутости в себетождественности, при которой другое «Я», «если его не отличать от меня, не воспринимается в смысле обозначения через «Я» субъекта дискурса, действия, повествования, этического обязательства» [Там же, с. 391]. Это означает:

«Я» связано с более радикальным, чем то, что одушевляет сначала фихтеанскую, а потом гуссерлианскую претензию на всеобщее конституирование и радикальное самообоснование; это притязание выражает волю к замкнутости, точнее говоря, состояние разделения, приводящего к тому, что инаковость должна равняться радикальной экстериорности [Там же, с. 391].

2) В поглощении инаковости репрезентативной самоотождественностью, за которой признаётся ранг конститутивной анти-этической установки, бытующей и возобновляемой в способе само - репрезентирования как реальности в целом, так и основных ценностных и этических отношений:

Репрезентировать, представить себе нечто означает усвоить его, включить его в себя, а, стало быть, отвергнуть инаковость. Аналогический перенос, который является основным вкладом Пятого картези-

анского размышления, не ускользает от этого господства репрезентации. Стало быть, другой свидетельствует о себе не в гносеологическом модусе мысли. Этот модус основополагающим образом является модусом этики. Когда лицо другого предстаёт передо мной – и выше меня – то это не явление, которое я могу отнести к разряду своих – и только своих – репрезентаций; ... это лицо не зрелище, это голос. Этот голос говорит мне: «Не убий!» Каждое лицо есть своего рода Синай, запрещающий убийство. А я? Именно во мне движение, начавшееся от другого, завершает путь: другой конституирует меня как ответственного, то есть способного отвечать. Таким образом, речь другого располагается у истоков речи, посредством которой я назначаю для себя исток собственных действий. Самовменение... теперь вписывается в асимметрическую диалогическую структуру, истоки которой являются внешними по отношению ко мне [Там же].

Отвержение инаковости Другого приводит к его полному поглощению, когда конститутивное, направленное на мою самость действие Другого останавливается, пресекается мной самим как иное, мне не тождественное и потому – враждебное. Онтология разрыва задаёт радикальную или абсолютную экстериторность конечного («мир») и бесконечного («священное») Другого / Иного, где вопрос об отношении предстаёт в виде вопроса об отсутствии отношения или нетождественности. Поэтому и понятие «себетождественного» существования употребляется в значении «разделения» – своеобразной антропологии разрыва. При этом подчёркивается, что разрыв не ограничивается способом существования в конечной сфере интерсубъективности, но также указывает на сверхценностный (абсолютный) характер разрыва этой сферы с Другим. В принципе, религиозно-этическая особенность описанной ситуации хорошо известна из духовных констант теологии как богооставленность, источником которой выступает не Бог, а человек, в своём неприятии другого как ближнего замыкающийся также от присутствия Другого как Творца. Действительно, способность «Я» к самоидентификации и временному отдалению от мира способна модифицироваться в радикальное отделение, при котором Другой становится в принципе не ведом, не узнаваем; Другому полностью отказывается в возможности интериорного существования, Лице, голосе.

Итак, Другой / Иной существуют двояким образом: либо абсолютно экстериторно, либо в качестве себетождественных представлений – объективаций. Данная ситуация описывает фундаментальную деформацию интенциональной системы, а именно – невозможность построения интенционального предмета, входящего в коррелят с действительным бытием самого предмета. Описанную онтологическую

ситуацию можно представить в виде замкнутой интенциональности или интенциональной деформации сущностного коррелята. В гносеологическом аспекте эти термины модифицируются применительно к познавательной способности и процессу познания как вид ущербной или замкнутой – «интенционально - деформированной» – рациональности.

Восполнение рациональной способности, как и восполнение недостаточной (замкнутой) онтологии самости, предусматривает изменение структуры интенциональности – встраивание ноэзо - ноэматической структуры конечного сознания в аналогичную структуру, онтологически и аксиологически превышающую предметный смысл, конституируемый сознанием как для-себя-значимый. В качестве такой структуры Рикёр предлагает рассматривать категорию «бытия - действующего», выступающую основанием преодоления онтологической деформации интенциональной сферы и интенционально - замкнутой (себетождественной) структуры акта и предмета его направленности.

Сохраняя интенции гуссерлевской феноменологии о смыслоположении, Рикёр стремится соотнести интенциональность герменевтической фактичности «Я-сам» с категориальной структурой действия, разработанной Аристотелем. От активности конституирования смыслов сознанием Рикёр переходит к специфической активности личностного существования, в котором действие сопряжено с возможностью его осуществления. Поиск онтологии, обеспечивающей возможность и действительность личностного понимающего бытия, составляет ценностное существо онтологии интенциональности. В данной онтологии, связь интенционального акта (именуемого «энергией») устанавливается не с абстрактной возможностью («потенциальностью»), а с действием. Это позволяет, с одной стороны, отойти от субстанциальной онтологии, где акт и возможность движения разделяются наподобие того, как разделяются Аристотелем космология и физическое движение (акт чистого мышления отделён от действительности, существующей в возможности, т.е. бытие в своих основных значениях оказывается разделено), а с другой – не попасть в поле бесцельного существования. При этом единое основание действия «Я-сам» направляется на бытие, в котором акт и возможность (энергия и потенциальность) оказываются интенционально различены, но не разделены как независимые модусы существования.

В контексте понимания онтологического единства интенциональных актов и их направленности, Рикёр вводит категорию «Мета-бытия». Приставка «мета» в данном случае не означает следование «за», «после» (как в исторически осуществившейся идентификации

текста Аристотеля) или абсолютного существования «над», «поверх» сущего (как в сложившейся трактовке метафизического предмета познания). Мета-категориальная методология исследования онтологии самости представляется Рикёром в установлении неслитного и нераздельного динамического единства аристотелевских категорий «действия» / «акта» (*energeia*) и «возможности» / «движения» (*dynamis*), в свою очередь эксплицирующих понятие «аналогии», на базе которого Рикёр строит онтологию направленного существования самости в «аналогическом единстве человеческого действия с онтологией бытия и возможности» [Там же, с. 355].

За основу берётся текст Аристотеля («Метафизика», книга IX (б), 1048 б), в котором понятие акта отделяется от понятия движения и соотносится с понятием действия (в смысле *praxis*). Однако Рикёр отвергает использование *praxis* в смысле приоритетности и конкретности связуемости этого термина исключительно с ремесленной деятельностью человека. Полагая смысл своего исследования в онтологическом углублении человеческой деятельности, Рикёр не следует также «ремесленному» значению аристотелевского термина «*poiesis*» (искусство, искусное делание). При определении действительности или деятельности (в «Метафизике» категория «*dynamis*» используется для физики движения, в то время как категория «*energeia*» – как «чистый акт», связанный с «*entelecheia*», – для космологии) Аристотель рассматривает значение «возможности» в том смысле, что «действительность [беспредельного] имеется в возможности, но не следует, что беспредельное существует отдельно» [13, с. 242]. При этом энтелехиальная природа возможного в действительности не распространяется на природу и деятельность человека (*praxis*), всегда остающуюся незавершённой, не исполнившейся в полную меру, и, вследствие этого, относимую не к понятию «*energeia*», а к понятию «*dynamis*» [Там же].

Рикёр особо выделяет проводимую Аристотелем децентрацию категорий, не позволяющую свести их к единству человеческой деятельности, и «благодаря которой *energeia* - *dynamis* сигнализирует о некоем основании бытия, сразу и возможном, и действительном, на фоне которого вырисовывается человеческое действование» [12, с. 360]. Иными словами, Рикёру «представляется в равной степени важным, чтобы человеческое действование было местом прочтения *par excellence* этого, отличного от всех остальных, значений бытия... – и чтобы бытие как акт и как возможность имело другие сферы применения, нежели человеческое действование» [Там же].

Следовательно, центральный характер действованиия и децентрирования по направлению к некоему основанию акта и возможности –

две эти черты в равной степени и совместно составляют онтологию самости в терминах акта и возможности. Этот мнимый парадокс свидетельствует о том, что если речь идёт о бытии «Я», иначе говоря, если возможна онтология самости, то «Я» можно назвать действующим именно совместно с основанием, от которого следует отправиться [Там же].

Таким образом, благодаря Основанию («Мета-бытию») бытие – в - возможности и бытие-в-действительности соединены в структуре «акт / энергия», и к этому единству присоединена деятельность «Я – могущего - быть» в модусах себе-тождества и себе-инаковости. Негация же радикальной экстерииорности конституируется Мета-бытием, выступающего основанием направленного действия самости по интериорному признанию ценностного/ сверхценностного существования Другого / Иного. Категория «бытия - действующего» здесь может рассматриваться как интенциональное мета-основание, в котором акт и возможность различены, но не разделены. В контексте настоящей статьи можно добавить, что данная структура представляется нам структурой телеологического разрешения диалектического противостояния «Я - Сам» и «Я – для - Другого».

Далее мы рассмотрим, какие формы преодоления абсолютной экстерииорности предлагаются в концепции семантики символов и к каким телеологическим границам, действующим при осмыслении историчности человеческого бытия, они подводят.

Теория семантики символов Рикёра

(диалектика экстерииорности греха и интериорности благодати и историчный характер её телеологии)

Развитие методологического потенциала понятия «историчности» бытия и мышления связывается Рикёром с корреляцией понимания и интерпретации в семантико-рефлексивном подходе, сосредоточенном на многозначности и историчности («длящихся» значений) символов. Соотнесение сознания с длящимися символами как являющимися в истории феноменами человеческого бытия рассматривается как семантика истока, зарождения, начала, первичной формы, потока, в которых «сохраняется ось референции, необходимая для того, чтобы говорить о непрерывности» исторического времени [14, с. 157]. Конституирующим началом семантико-рефлексивной методологии выступают, как было сказано, символы, в интенциональных структурах которых проявляется драматическая диалектика человеческой конечности и священного, в которой проявляются «забвение и возрождение; забвения и священничества; забвение знаков Священного; утрата че-

ловеком самого себя как принадлежащего Священному» [15, с. 398].

Согласно Рикёру, интенциональная структура символа двойственна: первичная интенциональность (буквальный смысл, переводимый в первичный символ) направлена на вторичную интенциональность (символический смысл, переводимый в рациональный символ). В поле первичной интенциональности происходит семантическое схватывание реальности на основе простой условной природы буквального смысла. Преобразование, в результате которого возникает вторичная интенциональность, строится в соответствии с экзистенциальной, рефлексивной, институциональной ассимиляцией первичной интенциональности (это имеет ко мне, нам отношение) и задаёт собственно герменевтическую работу по обнаружению логики взаимораскрытия символов друг в друге в различных «инстанциях присутствия» [Там же, с. 401–402]¹.

Например, достоверный опыт страха или вины интендируется буквальным смыслом запятнанности в первичные символы осуждения, проклятия, разьединённости, содержащими в себе горизонт преодоления в актах очищения, в свою очередь, представленными символическими смыслами пленения и освобождения, падения и искупления. Восхождение к рациональным символам представляет историю преобразования мифологических и квазинаучных структур религии в личностно-этические. Методологическим основанием преобразования выступает процедура интенционального анализа понятий, возникших вследствие механического преобразования первичной интенциональности во вторичную.

Обращение Рикёра к теме «Первородного греха» ставит целью проведение редукции к апостольской керигме о возобладании благодати над грехом. Об отношении Рикёра к хайдеггеровской «онтологии понимания» было сказано выше. Методологическая шаткость усматривается в феномене исходно интуитивного и глубоко личностного понимания существа историчности Бытия и священного, предлагая, в свою очередь, постепенное герменевтическое восхождение к общекультурным и интимно-личностным очевидностям символов.

Интенциональный анализ, выявляющий установление и разрушение ценностных структур господства, проводится Рикёром в отношении одного из ключевых положений христианской теологии о первородном грехе и вытекающих из него положений о фундаментальной повреждённости человеческой природы и восстановлении её в событии боговоплощения. Утверждение наследственного и необходимого

¹ Данный контекст уже рассматривался нами выше и связывался с понятием «аттестации».

характера поврежденности связывается с оформлением гностических интуиций об освобождении от греха. Гнозис здесь выступает как квазифизическое, квазибиологическое и квазиюридическое знание, выработавшее предельную религиозную абстракцию («первородный грех»), философско-методологическое рассмотрение которой оказывается невозможным, вследствие сложившейся картины мира и человека:

Космос, ... опираясь на человеческий опыт зла, получил поддержку в абсолютной экстерности, абсолютной бесчеловечности, абсолютной материальности... Грех, в котором исповедуется человек, – это не столько акт творения и причинения зла, сколько состояние пребывания-в-мире, несчастье существования. Грех – это интериоризованная судьба. Вот почему спасение приходит к человеку откуда-то, из другого места, путём чистой магии освобождения, вне какого-либо отношения к ответственности и даже к личности человека [См.: 15, с. 378].

Событие первородного греха понимается Рикёром не в качестве акта непослушания Творцу, имевшего разрушительные последствия для человеческой природы, а в качестве акта, посредством которого оформляется действительность общечеловеческой ситуации перед священным. Так, квазифизическое и квазибиологическое понимание Адама как мистического вместилища Греха, к которому механически и по необходимости причисляется последующее человечество, и вина которого квазиюридическим (внешним) образом искупается в акте Крестной смерти, редуцируется к керигме апостола Павла, выводящего из личного греха Адама универсальный дар благодати [См.: там же, с. 384].

Буквальное понимание греха, фундирующее образование первичных символов проклятия, виновности, разъединённости, осуждения, – преобразуется в рациональный символ, раскрывающий способ ответственного и интимного предстояния перед священным. На основании семантического конституирования рационального символа мышление полагает себя в бытийном акте понимания как историческое.

Рикёровская концепция семантики символов обращена в первую очередь к историко-социологическому видению телоса личностного бытия и его основополагающего модуса – милосердия. Это своего рода философская компенсация зла, совершённого в XX веке. Отказываясь от экстерной онтологии универсальной греховной поврежденности, социологический аспект задаёт личностное измерение порыва к искуплению, в котором грех преобладает во внешнем мире, а милосердие – во внутреннем [См.: 16, с. 120]. При этом межличностные

структуры целого раскрываются в замысле институтов общества, конституирующих образы искупления – знаки редукции принципов и практик экстериорных форм господства и обладания к принципам милосердия.

Формами преодоления абсолютной экстериорности в концепции семантики символов выступают: понимание единства всеобщности символов и уникальности, личностного характера символического действия; методологическая работа по установлению связи значений символов и институционально фиксируемых милосердия и личностной ответственности за действительность инстанции Присутствия, т.е. Блага, Бога.

Выходя за рамки концепции Рикёра, можно сказать, что телеологическим измерением диалектики в истории предстаёт глубоко драматичный и, если возможно так выразиться, экзистенциально - конкретный диалектический процесс личностного и общественного обретения Блага, Священного, Другого Человека. «Событие» же в данном случае понимается как осмысленное и обладающее силами конституирования Блага Со-Бытие с Другим / Иным во всеобще-исторической и глубоко личностной перспективах.

Литература

1. Онианс Р. На коленях богов / Р. Онианс: пер. с англ.; сост. Л.Б. Сумм, вступ. ст. Е.В. Приходько, Л.Б. Сумм. – М.: «Прогресс-Традиция», 1999. – 592 с.
2. Гаспарян Д.Э. Практики онтологизации негативного в современной философии // Онтология негативности: сб. научн. тр.; отв. ред. Е.Г. Драгалина-Чёрная. – М.: «Канон+», 2015. – С. 182–201.
3. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопр. философии. – 1990. – № 10. – С. 158–165.
4. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: «Республика», 1998. – С. 253–357.
5. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Дух и реальность. – М.: «АСТ–ХАРВЕСТ», 2003 – С. 379–564.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества: вступ. ст., сост., прим. Л.В. Полякова. – М.: «Правда», 1989. – С. 251–580.
7. Порус В.Н. «Негативная онтология» Н.А. Бердяева и А.Н. Чанышева: социально-эпистемологическая ретроспекция. Ч. 1 // Вопр. философии. – 2015. – № 1. – С. 74–84.
8. Порус В.Н. «Негативная онтология» Н.А. Бердяева и А.Н. Чаны-

- шева: социально-эпистемологическая ретроспекция. Ч. 2 // *Вопр. философии*. – 2015. – № 2. – С. 106–117.
9. Молчанов В.И. *Феноменология в современном мире*. – Рига: «Зинатне», 1991. – 318 с.
 10. Левинас Э. *Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: пер. с франц. Н.Б. Маньковской // Трудная свобода*. – М.: РОССПЭН. – 2004. – С. 162–318.
 11. Бросова Н.З. *Судьба метафизики и судьба человека // Вопр. философии*. – 2005. – № 11. – С. 54–65.
 12. Рикёр П. *Я-Сам как Другой / пер. с франц., вступ. ст. И.С. Вдовиной*. – М.: «Гуманитар. лит.», 2008. – 416 с.
 13. Аристотель. *Метафизика / Аристотель: соч. в 4 т.: пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого, М.И. Иткина; общ. ред., вступ. ст. В.Ф. Асмус*. – М.: «Мысль», 1976. – Т. 1. – 550 с.
 14. Рикёр П. *Память, история, забвение / пер. с франц.* – М.: «Гуманитар. лит.», 2004. – 728 с.
 15. Рикёр П. *Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / пер. с франц., вступ. ст. И.С. Вдовиной*. – М.: «Академ. Проект», 2008. – 695 с.
 16. Ricoeur P. *History and Truth*. – Chicago, Evanston: Northwestern University Press, 1965. – 333 p.

Колесников А.В.

Синергетика и робототехника

Открытие и последующее исследование феномена хаоса, самоорганизованной критичности, а также возникновение и становление фрактальной геометрии оказали и продолжают оказывать глубокое влияние на науку и всё современное научное мировоззрение. Вместе с тем, значительный период времени эти новые веяния весьма широко обсуждались в основном с позиций теоретического научного знания, а их практическое применение оставалось не вполне ясным. Высказывались скептические мнения о том, что все эти открытия имеют сугубо общетеоретический интерес и весьма сомнительную практическую значимость. Однако, как это всегда бывало в истории науки, практическое воплощение иногда странных и курьезных математических и физических открытий представляет собой лишь вопрос времени. Сегодня одним из направлений практического применения моделей синергетики становится робототехника и искусственный интеллект. Бо-

лее того, синергетике, возможно, суждено перевернуть всю философию техники и робототехники в частности, устранив давнее противоречие между духом и машиной, между техническими и человекомерными системами.

Проблема познания сущности феномена человекомерности или, в более общей формулировке, биомерности перемещается в фокус изучения современной науки. Отношение к жизни как центральной проблеме характерно для современного периода развития научного знания, часто обозначаемого в литературе как этап постнеклассической рациональности. Для классической науки и ньютоновского типа рациональности характерно весьма дифференцированное восприятие систем традиционно относящихся к физическим, с одной стороны, а с другой, биомерных, и, тем более человекомерных систем. Между ньютоновской парадигмой физического мира и мира биологического, а тем более, социального лежит пропасть. Зарождавшейся классической наукой дух, как внешнее (или внутреннее) организующее начало изгоняется из точного научного знания с его механистическими идеалами. Нашедшее выражение в знаменитом лапласовском изречении – «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» - рациональная концепция классического естественнонаучного подхода открыла широкие возможности для объективного познания физического мира. В понимании же систем биомерных, а тем более социальных, в тот период дух господствует, как единственно возможная в то время основа их изучения и понимания. Это фундаментальное разделение до настоящего времени находит своё отражение в том числе, и, прежде всего, в технике, которая (частично даже сегодня) однозначно воспринимается как альтернатива и противоположность живой природе.

Определённые изменения в мировоззрении начинают происходить в конце девятнадцатого, начале двадцатого столетия, когда тогда ещё ньютоновская наука начинает проникать в структуру и организацию живой материи, открывая вполне рациональные, познаваемые и материальные основы наследственности и строения живых тел, существенно сужая область трансцендентного непознаваемого духа до области лишь социальных, человекомерных систем. Это, однако, не следует однозначно интерпретировать как просто успешное наступление ньютоновской парадигмы познания на мир живого. Происходит и трансформация самой ньютоновской парадигмы. Мы в данном контексте не рассматриваем систему открытий новой неклассической физики примерно того же периода, которая весьма полно рассмотрена в литературе.

Влияние новых структурных знаний о биомерных системах при-

водит в дальнейшем к осмыслению механизмов авторегуляции и, как следствие, к возникновению общей теории систем и кибернетики, ставшими основой нового поколения техники. Появляются автоматы и вычислительные машины. Новые инструменты открывают новые возможности. Подобно тому, как прогресс в технологии шлифования стёкол привёл к возникновению микроскопа и телескопа, а с ними и к невероятному рывку в расширении горизонтов познания, новые вычислительные инструменты открыли мир хаоса и фрактальной геометрии, что без них было попросту невозможно. В истории науки немало примеров того, что труднее всего поддаются осмыслению и пониманию наиболее самоочевидные вещи. Например, перспектива. Множество поколений мыслящих людей видели картину перспективы перед собой каждый день, но рациональное познание её законов происходит лишь в период зарождения классической науки. Гравитация. Нам до сих пор очень мало что о ней известно, хотя мы сталкиваемся с ней каждый миг нашего существования, и, одновременно, это именно та сила, которая главенствует и управляет Вселенной. То же самое можно сказать о фрактальной геометрии. Мы видим и видели перед собой фрактальные формы тысячи лет, но к их научному осмыслению приступили лишь в конце двадцатого века, когда появились графические компьютеры, без которых невозможно построить множество Мандельброта или бабочку Лоренца. Собственно, вся синергетика – порождение компьютерного инструментария, открывшее путь к рациональному познанию человекомерных систем.

Значительное количество работ посвящено тому, что синергетика, теория хаоса, фрактальная геометрия в корне изменили взгляды воспринявшей их части научного сообщества на классические принципы рациональности. Это достаточно драматический процесс, происходящий до настоящего времени, а также ярко иллюстрирующий на практике справедливость куновской концепции логической несопоставимости и конкуренции парадигм. Хаос – одна из наиболее холодно и враждебно воспринятых фундаментальных общенаучных концепций. Вероятно, это объясняется тем, что он глубоко затрагивает базовые основы привычной рациональности и заставляет в корне пересматривать многие казавшиеся незыблемыми принципы науки. Тем не менее, процесс смены парадигм идёт и этот процесс необратим.

Становление новой рациональности и нового взгляда на мир неизбежно изменит и методы управления, существовавшие до сих пор, а также найдёт своё воплощение в технике, прежде всего в робототехнике, в основе которой до настоящего времени господствует ньютоновская, и, отчасти, неклассическая научная парадигма. В контексте

рассмотрения технических воплощений синергетической парадигмы особого упоминания заслуживает проблема синтеза технических систем, обладающих биомерными, а в перспективе и человекомерными свойствами. Впервые данная проблема предметно обсуждалась в 60-х – 70-х годах прошлого двадцатого века в рамках дискуссий, связанных с кибернетикой, а также становлением области искусственного интеллекта. В настоящее время, в связи с развитием новой научной парадигмы и новой рациональности, проблема обрела иное звучание и стала одним из самых актуальных направлений современного научно-технологического прогресса.

Природа событийности, спонтанности и непредсказуемости человекомерных свойств, связанных с наделенностью субъекта сознанием и свободой воли традиционно в науке и культуре в целом принято считать неподдающимися математическому, рациональному описанию. Они всегда выносились за скобки позитивного научного познания. Средства адекватного математического описания, компьютерного, а также в недалёком будущем технического (робототехнического) моделирования появились лишь относительно недавно и связаны они с идейным, математическим и алгоритмическим аппаратом синергетики.

Фрактальные алгоритмы, самоорганизованная критичность, детерминированный хаос представляет собой перспективную основу для моделирования непредсказуемых, спонтанных, собственно, человекомерных свойств акторов, наделённых сознанием. На концептуальной основе теории самоорганизованной критичности можно адекватно описать и смоделировать вообще крайне широкий круг явлений в сложных естественных бионических и искусственных робототехнических системах.

Живые организмы обладают весьма значительной способностью адаптироваться к различным внешним условиям своего существования. Кроме того, конкретная линия поведения каждого отдельного организма имеет особенности. При сохранении базовой видовой стратегии поведения, характер, личные особенности обеспечивают индивидуальную изменчивость, а значит возможность эволюции и адаптационный потенциал всей популяции в целом. Научный и практический интерес имеет задача наделения подобными же способностями перспективные автономные роботизированные системы, которые бы могли в будущем, подобно живым организмам, обладать элементами индивидуальности и спонтанности поведения, характерными для биологических организмов. Назовём эти особенности поведения - бионическими свойствами или бионическим поведением. Для обозначения

устройств подобного рода был введен специальный термин – аниматы [См.: 1, 2].

Перспективным направлением развития исследований в рамках практической философии робототехники является моделирование этих специальных робототехнических устройств – аниматов, обладающих некоторыми характерными, присущими живым организмам, бионическими свойствами. Во-первых, воссоздание бионических свойств технологическими средствами в рамках робототехнических систем позволяет исследовать природу когнитивных процессов и психических явлений путем выдвижения и проверки тех или иных гипотез об их механизмах и возможном математическом описании. Во-вторых, разработка робототехнических устройств, обладающих бионическими свойствами, связана с комплексом междисциплинарных проблем, постановка и решение которых обладает высоким философским, научным, обучающим и эвристическим потенциалом в рамках активно развивающейся в настоящее время образовательной, а также научной робототехники. В-третьих, живые организмы обладают способностью к адаптации и спонтанной генерации широкого спектра новых поведенческих стратегий в быстро меняющейся окружающей среде и незнакомой обстановке, что делает моделирование их свойств актуальной практической задачей в процессе проектирования перспективных автономных робототехнических систем.

Продуктивной основой для аутентичного воссоздания бионических свойств в робототехнических устройствах могут служить модели и понятийный аппарат теории хаоса [См.: 3-8], а также теории самоорганизованной критичности [См.: 9, 10]. С высокой долей уверенности можно утверждать, что естественная детерминация этих свойств в живой природе может быть понята, описана и воспроизведена именно на данной парадигмальной базе.

Важной отличительной чертой бионического поведения выступает эмоциональность, определяющая характер и уровень активности психофизических процессов, влияющих на форму и содержание действий агента, наделенного психикой. Спектр эмоциональных реакций в общем виде представляет собой переход под влиянием неких внешних и внутренних параметров порядка от плавной, равномерной динамики к колебаниям настроения, далее переходящим к эмоциональным всплескам, беспокойству, и, наконец, к максимальному возбуждению и хаосу. Взаимопереходы хаоса и порядка в эмоциональных состояниях представляет собой важный фактор формирования динамического поведения живых организмов. Динамический хаос чрезвычайно чувствителен к малейшим управляющим воздействиям и спосо-

бен радикально и разнообразно меняться в результате малых количественных изменений в критических коридорах значений управляющих параметров. Это открывает широкие возможности для адаптивного управления путем разнообразных тонких настроек реакции системы на сложные внешние воздействия.

Динамический хаос зависит от единичных параметров, подчиняется достаточно строгим закономерностям и имеет в своей геометрической структуре самоподобные фрактальные формы - по сути, очень сложный, но закономерный и формализуемый, строгий порядок. Таким образом, это дает возможность простого и эффективного управления течением квазихаотических процессов.

Для сложных систем, динамика которых определяется локальными межэлементными взаимодействиями, весьма характерно поведение, описываемое теорией самоорганизованной критичности. Взаимодействие противоположных тенденций в пограничной области значения параметров приводит к постоянному возникновению сложных динамических структур. К числу подобных систем относятся нейронные ансамбли мозга. Системы, находящиеся в состоянии самоорганизованной критичности производят характерный фрактальный «шум», который описывается степенным законом распределения. Применение теории самоорганизованной критичности представляет собой еще один элемент синергетического подхода к моделированию робототехнических устройств, обладающих бионическими свойствами.

Именно возможность передвижения и активного поиска жизненных ресурсов потребовали развития нервной системы, представляющей собой распределенную сетевую среду распространения биоэлектрических импульсов, управляющих свободно перемещающимся в пространстве телом. Формирование функций нервной системы происходило постепенно от простейших реакций возбуждения и торможения до сложных мыслительных операций.

Характерной особенностью поведения животных организмов является чередование колебательных движений, периодов замирания, а также всплесков хаотической двигательной активности, наступающей как ответ на воздействие каких-либо внешних возбуждающих факторов. Таковыми факторами может быть приближение к ресурсу питания, опасность, угроза нападения хищника, посягательство на территорию или добычу, приближение самки и так далее. Поведение, чередующее периоды замирания, колебательных движений и хаотической активности характерно практически для всех животных организмов, однако наиболее ярко проявляется у древних, простейших форм. Базовые биоэлектрические процессы, приводящие к данным реакциям,

лежат в фундаменте нервной и психической деятельности.

Открытые в последней четверти прошедшего двадцатого века сценарии перехода простых динамических систем к хаосу через серию бифуркаций удвоения периода включают в себя все перечисленные выше фазы - покой, колебания и хаос. Таким образом, данные системы и уравнения, их описывающие, можно рассматривать в качестве математических моделей или математических аналогов простейших поведенческих процессов животных организмов. Кроме внешнего сходства данные процессы обладают и внутренним подобием, так как их уравнения описывают динамику кооперативных систем, к которым, в свою очередь, относится и нервная система.

Проблема природы духа до настоящего времени обходится стороной позитивной наукой. Считается, что это не дело науки, а скорее религии или эзотерики. Пытаясь рассуждать на тему духа на страницах официальных научных журналов, легко угодить во фрики и распрощаться с научным авторитетом и уважением коллег – нормальных ученых. А ведь, между тем, сама проблема объективно существует, и от того, что мы ее просто вынесли за рамки научного познания, никуда не делась. Феномен духа, несомненно, существует в каждом из нас, но мы, тем не менее, считаем природу этого явления научно не познаваемой, а попытки включения проблематики духа в планы исследований склонны считать лженаукой. Следует признать, что грани здесь действительно достаточно тонкие и спекуляции на почве проблемы познания природы души действительно возможны.

Нейрофизиология пока не приводит нас к сколько-нибудь вразумительному общему пониманию физической природы психики и субъективного восприятия себя и себя в мире и во времени. Пока нам не удастся разглядеть "я" за биоэлектрическим шумом живых функционирующих нейронных ансамблей. Где прячется наше "я", на чем основано, как появляется и куда исчезает. На эти вопросы ответить пока сложно, но, тем не менее, вопросы эти существуют, а значит, могут и должны ставиться в рамках научного познания.

Рассматривая физические свойства материи мы, почему-то, напрочь забываем о таких вещах, как "я", душа или психика. Мы априорно убеждены в том, что все это лишь некие далекие проявления свойств высокоорганизованных структур, которые не имеют отношения и никак не проявляются на фундаментальном физическом, атомно-молекулярном, квантовом уровне организации материи. К.Э. Циолковский высказывал сколь смелую, столь же простую и обоснованную мысль о том, что зачатками пси свойств должны обладать уже самые фундаментальные физические единицы вещества. В природе

нет границ, а, следовательно, нет и пропасти между живой и неживой материей. Живая вселенная - одна из самых спорных и часто критикуемых идей Циолковского [См.: 11]. Однако, она же, возможно, является и одной из наиболее глубоких и пророческих его мыслей. Речь, разумеется, не идет о вульгарном одушевлении природы, характерном для ранней мифологии или некоторых современных поверхностных околону научных концепциях.

Рискнем высказать мысль, что идеи панпсихизма К.Э. Циолковского об отсутствии границ в природе между живой и неживой материей могут и должны иметь под собой реальную почву [См.: 12]. Более того, идеи эти в будущем могут оказаться не просто отвлеченным, абстрактным, философским теоретизированием, но лечь в основу новой парадигмы техники, а именно чувствующих, ощущающих, по сути – живых машин [См.: 13]. Как это не может показаться странным, фантастичным или сумасбродным с позиции традиционного современного мировоззрения, но, тем не менее, именно там, возможно, лежит путь сильного, конструктивного решения проблемы создания истинного искусственного интеллекта. Не компьютерной программы, а именно искусственного «я», личности, обладающей ощущением своего бытия во времени и в мире. Подобные машины будут незаменимы в процессе управления в быстроменяющихся сложных условиях, в исследованиях и освоении дальнего космоса, миров иных звезд.

Исследование и освоение дальнего космоса, иных звездных миров галактики является важнейшим стратегическим приоритетом человечества. В этом состояла главная пророческая идея К.Э. Циолковского. Недавние открытия множества экзопланетных систем у ближайших звезд, в том числе потенциально пригодных для жизни блестяще подтвердили его пророчества. Особая роль в фантастической пока миссии освоения иных звездных миров должна принадлежать машинам, на которые ляжет основная функция первичного исследования и освоения места прибытия в условиях иной планеты. Но возможно ли создать такие машины. Некоторые соображения, основанные на синергетических моделях, а также анализе современных технических достижений, особенно в области нанотехнологий, дают определенные основания для оптимизма.

Прежде всего, для осуществления каких-либо значимых действий, а тем более масштабных преобразований на иной планете заброшенные туда наноразмерные машины (следует отдавать себе отчет в том, что технически возможной пока представляется только доставка на межзвездные расстояния лишь наноразмерных объектов) должны обладать способностью к самостоятельному размножению. Проблема

самовоспроизводящихся автоматов ставилась в свое время еще Джоном фон Нейманом. При упоминании о самовоспроизводящихся машинах не следует непременно представлять себе робот-манипулятор, который каким-то образом вытачивает и собирает свои собственные детали, собирая из них свои копии. Такой робот должен хорошо знать свое собственное устройство. Однако живые организмы способны самовоспроизводиться, вовсе не зная, как они устроены. А ведь в принципе живые организмы, по существу – есть те же наномашинки, только очень совершенные. Это становится возможным благодаря молекулярной самоорганизации, а также принципу построения живых организмов из самоподобных блоков по рекурсивным алгоритмам. То есть, упрощенно говоря, построение организма осуществляется путем многократного повторения одной и той же процедуры, запускающей саму себя на разных масштабных уровнях и с несколько различными значениями управляющих параметров. Последнее обстоятельство приводит к тому, что воспроизводимая этой процедурой по сути одна и та же структурная деталь в зависимости от масштаба и места положения способна несколько модифицироваться и принимать внешне и функционально несколько различные формы. Таковы, например, ствол, ветви, листья и цветы на дереве. Данный принцип был озвучен еще Гёте в его трактатах о метаморфозе растений и животных, а впоследствии получил свое дальнейшее развитие в современной фрактальной геометрии.

Наноразмерные искусственные объекты весьма сложно создавать на основе традиционных технологических подходов, то есть путем внешнего манипулирования деталями при помощи рук или специальных манипуляторов. Здесь на первое место выступают самоорганизационные механизмы и процессы самосборки структур из взаимодействующих между собой молекулярных частиц. Таким образом, детали саморазмножающихся машин должны расти как бы сами собой подобно кристаллам. При этом, структурная организация их тел должна основываться на фрактальных формах и строиться рекурсивно. Процесс должен инициироваться некими микроструктурными факторами, определяющими его характер и дальнейшее течение, а в итоге должен приводить к образованию «на концах ветвей» тех же самых микроструктурных факторов, «семян» или инициаторов следующего поколения.

Принципиально, что структурные элементы в процессе индивидуального развития отдельного объекта, а также являющиеся итогом этого индивидуального развития инициирующие элементы следующего поколения, способны претерпевать модификации. Речь идет о на-

личии изменчивости в популяции. Размножающиеся наномашинки могут иметь несколько различную форму, подобно снежинкам, а, следовательно, и несколько различный функционал. Изменчивость же делает возможной и даже неизбежной их приспособительную эволюцию на основе естественного отбора.

Роботы представляют собой наиболее полную органопроецию человека. По существу они воплощают в себе тот уровень понимания нами нас самих, который достигнут наукой к сегодняшнему моменту. В этом смысле роботы – в какой-то мере – материализованная философия, ибо самопознание – представляет собой одну из главных задач философии и одну из ипостасей ее основного вопроса. По этой причине такие, казалось бы, на первый взгляд далекие области познания, как философия и робототехника, на самом деле имеют тесную внутреннюю взаимосвязь. Синергетика, возникшая в области физико-математического и естественнонаучного знания в последней четверти прошлого двадцатого века преимущественно или, даже всецело благодаря компьютерной технике, полностью изменила традиционные взгляды на детерминизм и другие фундаментальные общенаучные понятия. По существу синергетика интегрировалась в систему философского знания и стала основой современной научной картины мира. Она же открыла пути для строгого научного понимания феноменов жизни, психики и сознания, а также их последующего технического воплощения в области робототехники, что, несомненно, повлечет за собой революцию как в области техники, экономики, социальной жизни, а также научного и философского познания.

Список использованных источников

1. Анохин К.В. и др. Проект «Мозг анимата»: разработка модели адаптивного поведения на основе теории функциональных систем / К.В. Анохин, М.С. Бурцев, И.Ю. Зарайская, А.О. Лукашев, В.Г. Редько // Восьмая национальная конференция по искусственному интеллекту с международным участием. Труды конференции. М.: Физматлит, 2002. – Т.2. 781-789.
2. Редько В.Г. Эволюция, нейронные сети, интеллект: Модели и концепции эволюционной кибернетики. – М.: «ЛЕНАНД», 2015. – 224 с.
3. Фейгенбаум М. Универсальность в поведении нелинейных систем // Успехи физических наук. – 1983. - №2. – С. 343-374.
4. Глейк Дж. Хаос: Создание новой науки. – СПб.: «Амфора», 2001. – 398 с.
5. Хакен Г. Синергетика: иерархия неустойчивостей в самооргани-

- зующихся системах. – М.: «Мир», 1980. – 404 с.
6. Robnik M. Chaos and Revolution in 20th-Century Science // Open Systems & Information Dynamics. – 1995. – Vol. 3, № 1. – P. 3–22.
 7. Gregori C. Chaos, Strange Attractors and Fractal Basin Boundaries in Nonlinear Dynamics / C. Gregori, E. Ott, J.A. Yorke // Science. – 1987. – vol. 238. – P. 632–638.
 8. Bountis T. Fundamental Concepts of Classical Chaos I / T. Bountis // Open Systems & Information Dynamics. – 1995. – Vol. 3. № 1. – P. 23–95.
 9. Подлазов А.В. Теория самоорганизованной критичности – наука о сложности. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/networks/teoriya-samoorganizovannoj-kritichnosti-2/>. – Дата доступа: 15.02.2017.
 10. Бак П. Как работает природа: Теория самоорганизованной критичности. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 276 с.
 11. Циолковский К.Э. Живая Вселенная // Вопросы философии. – 1992. – №6. – С. 135-158.
 12. Колесников А.В. Синергетика и атом-дух Циолковского // Материалы XLVI Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. – Калуга, 2011. – С. 201-202.
 13. Колесников, А.В. Проблема создания искусственных бионических робототехнических систем в контексте концепции живой Вселенной К.Э. Циолковского // Идеи К.Э. Циолковского в инновациях науки и техники. Материалы 51-х Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. – Калуга: Издатель Захаров С.И. («СерНа»), 2016. – С. 273-275.

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Мареев С.Н.

Э.В. Ильенков: диалектика как метод анализа противоречий социализма

«Застой» обычно относят к позднему периоду брежневской эпохи. Но духовный упадок начался уже в начале этого периода. Известный советский философ Эвальд Васильевич Ильенков не был диссидентом, но пессимистические настроения пережил и он в свое время. Вот начало его письма Ю.А. Жданову от 18.01.1968 г.: «Опять вернулся к письму – отложил его, так как думал, что Вы в Москве. Жаль, что не удалось поговорить. Вы помогли бы мне выбраться из дурного настроения. Никак оно не проходит – а в итоге даже письмо написать – и то превращается в проблему. Уж очень хочется этим молодцовым вернуть все назад. А их, увы, много. Вот и думается – еще двести лет будет тянуться эта ерунда, если раньше бедой не кончится. И валится все из рук, хочется махнуть рукой на всю эту философию несчастную и беспомощную и заняться чем-нибудь другим... Такие-то вот настроения совсем меня одолели. И трудно решить – насколько они оправданы. Но впечатление все же такое, - интегрально-интуитивное – что наступает полоса тухлого безвременья, когда все те, кто мог бы что-то делать интересное – забираются в свои норы, а на свет опять выползает всякая нечисть, ничего не забывшая и ничему не научившаяся, только сделавшаяся еще злее и сволочнее, поскольку проголодалась. И никак не удастся взглянуть на все это дело «философски», то бишь «суб специе этернататис». Даже не знаю – посылать Вам эти lamentации или лучше порвать и переждать с письмом, пока не посветлеет на душе»¹.

Полоса «тухлого безвременья» для Ильенкова так и не кончилась, а все только усугублялось. Да и для нас, ныне живущих, которые не перевернулись, не отреклись. А те, под ту же музыку, сочиняют новые слова и прославляют бездарного царя и Столыпина-вешателя.

Социализм, считал Ильенков, вырастает из стремления преодолеть отчуждение человека от человека на почве частной собственности. Но на первых порах в своём стремлении снять отчуждение, воз-

¹ Цит. по: Жданов Ю.А. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца.- Ростов-на-Дону, 2004 - С. 389-390.

никающее на почве частной собственности, путем превращения частной собственности в общественную государственную собственность. Отрицая частную собственность в *частной форме*, он рождает частую собственность во *всеобщей форме*, усиливая отчуждение производителя от средств производства.

Ильенков в связи с этим различает *формальное* и *реальное* обобществление, что пытался также различать и Ю.А. Жданов. «Я тоже, - пишет он в том же письме Ю.А. Жданову, - привык представлять себе нынешнюю полосу с точки зрения примерно тех же категорий, - как фазу на пути от формального «обобществления» - к реальному, до которого, увы, видимо еще далековато. Печально, однако, то, что во всем этом движении мало ясного теоретического понимания и слишком много фразы, много демагогии, отчего процесс и протекает так мучительно, и с такими издержками, которые едва ли не превышают выгоды от формального обобществления, едва ли не сводят их на нет»¹.

Ильенков называет такие вещи «тонкостями». И это понятно, потому что советские «научные коммунисты» совершенно не представляли себе возможности сочетания частного и общего в этом вопросе. Хотя уже великий Аристотель полагал, что можно сочетать преимущества того и другого, а именно, он писал, что «лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею – общим»². Строго говоря, «чистой» частной собственности нигде и никогда не было. Она всегда была связана с общим хотя бы уже потому, что сама частная собственность может быть гарантирована только обществом, государством. И тут возможна самая различная мера сочетания того и другого. Решая этот вопрос, невозможно отделаться *чисто теоретическими* соображениями. Он должен ставиться только *конкретно - исторически*: как может и как должно сочетаться то и другое *здесь и теперь*. В общем виде этот вопрос решить просто невозможно.

Вот этой-то методологии *конкретного историзма*, которую Ильенков не зря ставил в центр марксистской методологии, и не хватало теоретикам «научного коммунизма». Может быть, ее не хватало даже такому замечательному человеку, как Юрий Андреевич Жданов, которому Ильенков как раз об этом и пишет: «Так что чисто теоретически я с вашим текстом согласен полностью, - вопрос, однако, в том, какие же конкретные социально-экономические меры могли бы обеспечить максимум преимуществ, созданных фактом формально-юридического обобществления собственности и пресечь всякого рода

¹ Там же - С. 390.

² Аристотель. Собр. соч. в 4 тт., - М., 1984 - Т.4 - С. 410.

кукурузу. Видимо, иного противовеса формализму, возомнившему себя раньше времени «реальностью», кроме признания прав товарно-денежных отношений, нет. Так что существующую ситуацию и надо, наверное, познать методом «раздвоения единого», - богу богово, кесарю – кесарево, то есть совершенно четко определить права формализма, вытекающие из его реальных возможностей, и ясно очертить ту сферу, которая формализму реально неподвластна. И пусть она конституируется сама, как знает, ибо стихия тоже содержит в себе свой «разум», - и иногда более разумный, нежели формальный. Тогда и формальный разум делается, может быть, несколько более самокритичным и поворотливым – каковым он сам по себе, боюсь, не делается никогда»¹.

Иначе говоря, тут надо пройти между Сциллой формального обобществления и связанной с этим командно-административной системой и Харибдой безраздельного господства товарно-денежных отношений. И то, и другое ведет к отчуждению: в одном случае к отчуждению производителя от вещных условий производства, которые находятся в собственности государства и делаются по существу собственностью государственных чиновников, в другом – к отчуждению производителя от производителя, которые связаны только через рынок, и, опять же, к отчуждению производителя от средств производства, которые теперь концентрируются в руках частных лиц, в том числе и бывших партийных и советских работников, из которых и сформировался в основном наш нынешний олигархический капитал.

В «сталинской экономике», как мы видели, было найдено удачное сочетание рынка и централизованного государственного распределения ресурсов. Второе это средства *производства*, первое это «колхозный» рынок, через который горожане получали, за свои деньги, 30% потребляемых продуктов. Этот рынок, уже как место торговли, сочетался, как правило, с барахолкой, где можно было купить и продать всяческое «барахло», а также с рынком кустарных изделий, в виде глиняных кошечек-копилков, ковриков с оленями и лебедями, детских игрушек и прочих предметов мещанского быта. Колхозники имели приусадебный участок, 50 соток, с которого они сами кормились и продавали «излишки» в городе или в районном центре.

Позитивный смысл этой системы состоял не только в том, что она позволяла снабжать город продовольствием, с чем государство не всегда справлялось, но он состоял еще и в том, что рынок показывает истинную цену тех или иных продуктов, на которую может ориенти-

¹ Цит. по: Жданов Ю.А. Взгляд в прошлое: воспоминания очевидца. - Ростов-на-Дону, 2004 - С. 390-391.

роваться государство в своей ценовой политике. Хрущев, придя к власти, сразу же начал разрушать эту систему, сократив приусадебные участки колхозников и взяв курс на ликвидацию всякого частного производства, в том числе артелей, которые составляли характерную черту российской промышленности и которые Герцен считал ячейками социализма. Но вместо энергичного рывка к «полной победе коммунизма» получился «застой».

Итак, тенденция к отчуждению есть тенденция развития капитализма, а не социализма: это не есть его *собственное*. Это наследие «проклятого прошлого». Тем более, что *развития социализма*, строго говоря, история не знает, потому что социализм - это не состояние, а движение, уничтожающее нынешнее состояние. Нет ничего хуже, чем превращение социализма в «состояние», хотя в определенных условиях ничего другого быть не может. Ильенков не идеализировал это «состояние», но тот выход из этого «состояния», который предлагала либеральная интеллигенция, он тоже принять не мог, потому что очень хорошо представлял себе, что из этого может получиться. Теперь мы уже знаем, что из этого может получиться, потому что оно уже получилось.

В позиции Ильенкова по поводу социализма ничего невозможно понять, если не учитывать того, что критика частнособственнического общества имеет солидную историческую традицию от Платона и до Маркса. Причем и у первого, и у второго главный мотив - спасение культуры. И интересно, что уже в идеальном государстве Платона довольно явно проступили черты того, что Маркс назвал «казарменным коммунизмом»: ограничения на проявление индивидуальности, регламентация всей общественной жизни. Причем суровое и жесткое законодательство, которое идеализирует Платон, резко контрастирует с его, по всем свидетельствам, очень мягким нравом.

Так что дело не в субъективной жестокости теоретиков и практиков - создателей коммунистических утопий, а в том, что невозможно обуздать частнособственническую анархию увещаниями и моральными проповедями. Поэтому «неподкупный» Робеспьер, человек субъективно отнюдь не жестокий, отправлял на гильотину «врагов народа» десятками, сотнями, тысячами. Кстати, само понятие «враг народа» родилось именно в годы Великой французской революции.

Ильенков и здесь следовал своему учителю Спинозе: не плакать и не смеяться, а понимать. И он понимал дело так, что Сталин сделал так, как мог и должен был сделать. Как раз в 1928 году стало ясно, - Сталину стало ясно, но отнюдь не всему его окружению, - что «союз» с середняком кончился: продержаться 10-15 лет не получилось. А раз

кончился союз, то должна была начаться война. А на войне, как на войне. И назад пути не было. Рубикон был перейден.

Все социалистические мистерии XX века разыгрывались, что бы ни думали и ни говорили об этом в свое время Волкогонов и Ципко, по сценарию, который был прописан Марксом еще в «Философско-экономических рукописях 1844 г.»: неразвитая частная собственность порождает неразвитые формы коммунизма - коммунизм казарменный и уравнилельный, коммунизм, отрицающий личность. Такой коммунизм никогда не устраивал Маркса. И Ильенков в своей статье «Маркс и западный мир», я думаю, очень доходчиво показывает причины неприятия Марксом теории и «практических опытов» этого коммунизма. «И Маркс, и Энгельс, - пишет в связи с этим Ильенков, - начинали свою биографию именно в качестве наиболее радикальных теоретиков буржуазной демократии, в качестве наиболее решительных защитников принципа «частной собственности», которая сливалась тогда в их глазах с принципом полной и безоговорочной свободы личной инициативы»¹.

«Здесь, - пишет Ильенков, - ... молодой Маркс выступает еще как типичный представитель принципа «частной собственности», который сливается в его глазах с принципом полной и безоговорочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни - будь то материальное или духовное производство. Именно поэтому он и отвергает коммунизм как теоретическую доктрину, которая кажется ему реакционной попыткой гальванизировать «корпоративный принцип», идеал Платона»². Маркс прекрасно знал историю общественной мысли, и потому он понимал, что современный ему коммунизм - это повторение ошибок прошлого, чего не понимал его соотечественник - столяр Вильгельм Вейтлинг, автор одной из коммунистических утопий и типичный представитель «казарменного коммунизма». Но Маркс понимал и другое. Он понимал, что современный ему коммунизм, в отличие от коммунизма Платона, родился не в голове философа, а в народных низах. Следовательно, он порожден определенными условиями жизни, которые необходимо, прежде всего, проанализировать. И уж, во всяком случае, не надо спешить превращать его в бранное слово, как это делала «Аугсбургская газета». «Она, - по словам Маркса, - обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и

¹ Там же. - С. 159.

² Там же.

покладистого читателя»¹.

Маркс здесь тоже спинозист: не браниться надо, а исследовать. А когда он исследовал вопрос, то оказалось, что коммунизм есть выражение того же принципа «частной собственности», поборником которого он выступал. И Маркс, в отличие от современных нам «демократов», во имя истины и справедливости мог пойти против себя. Но это не было шараханьем в противоположную сторону. Общий вывод из исследования, которое Маркс осуществил в 1843–1844 годах, заключается в том, что основой всех форм «отчуждения» является частная собственность. При этом нельзя сказать, что частная собственность - это однозначно плохо, так же как раньше все было однозначно хорошо. Дело в том, что она *противоречива*, как и вообще всякое историческое явление. И до тех пор, пока частная собственность не разовьет и не исчерпает все свои положительные стороны, ее практическое отрицание не может породить ничего хорошего. Отрицание неразвитой частной собственности, - и это, пожалуй, самое главное, - не может вывести за пределы частной собственности. Она только по форме станет «коммунистической». По сути же она останется частной, а именно *всеобщей частной собственностью*, поскольку остается отчужденной от непосредственного производителя.

Итак, коммунизм на первых порах выступает как «всеобщая частная собственность»². Если частная собственность в ее обычной форме выступает как собственность одного, которая не есть собственность другого, то всеобщая частная собственность выступает как собственность всех, не являясь собственностью никого в отдельности. То есть если в обычном случае она есть то, что отделяет (отчуждает) одного индивида от другого, то в случае всеобщей частной собственности она отчуждена от всех. Такая собственность выступает как собственность государства, но само государство в той или иной мере есть отчужденная от общества общественная сила. И это уже прекрасно понимал Ж.-Ж. Руссо.

Та общественная собственность в государственной форме, которая была у нас, как раз являлась всеобщей частной собственностью. И поскольку она по сути своей все-таки частная собственность, то она и становится добычей бюрократии («номенклатуры»). Номенклатурно-бюрократическая приватизация, как она произошла у нас в 90-х годах прошлого века, просто *юридически* оформила то, что существовало *фактически*. Потому-то она произошла тихой сапой, без особых революционных потрясений и за спиной непосредственного произведе-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2.- Т. 1. - С. 116.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения - Изд. 2. - Т. 42 - С. 114.

ля, который вчера знал, что Иван Иванович - директор завода, на котором он работает, а теперь узнал, что Иван Иванович еще владеет также контрольным пакетом акций этого же завода.

«Грубый коммунизм», как это ни странно, концентрируя и обобществляя производство, как раз создает почву для номенклатурно-бюрократической приватизации. Такая приватизация невозможна на базе мелкой собственности. Для этого необходима *экспроприация*. Специфика номенклатурно-бюрократической приватизации как раз состоит в том, что это приватизация без экспроприации, т.е. присвоение того, что было «ничьим». Это, конечно, если не считать экспроприации «гробовых» денег старушек, которые были у них отняты простым росчерком пера Егора Гайдара, отпустившего цены и развязавшего колоссальную инфляцию. Такой безболезненный отъём денег не снился даже Остапу Бендеру: приватизация крупной собственности произошла путем экспроприации мелкой. «Грубый коммунизм», считал Ильенков, и это самый интересный пункт его воззрений, «верно осознающий свою ближайшую цель - отрицание частной собственности, сочетается с иллюзией, будто эта чисто негативная акция и есть «позитивное разрешение» всех проблем современной цивилизации»¹.

Коммунизм, по Марксу, - это только «энергический принцип ближайшего будущего»², но ни в коем случае не форма будущего общества. Более конкретные контуры будущего общества у Маркса начинают прорисовываться в «Капитале», в примыкающих к нему подготовительных рукописях. Не через обобществление собственности, а через обобществление труда, через превращение частичного труда в труд всеобщий, лежат пути к будущему обществу. Причем вместе с уничтожением частичного труда должен исчезнуть и *частичный человек* - это уродливое создание уродливого разделения труда. А всеобщим трудом Маркс называет «всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение»³. Иначе говоря, всеобщий труд - это труд, продукт которого по сути не может быть частной собственностью, а он сразу и непосредственно становится достоянием всего общества. Но именно этот труд и продукты такого труда во все более возрастающих масштабах создают общественное богатство, которое уже не поддается измерению рабочим временем, а потому и «стоимостью».

Именно на почве этого труда и формируется тот человек, который не противопоставляет свой эгоистический интерес общественному интересу. «Новый человек» появится не из инкубатора под назва-

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. - М., 1991. - С. 162.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2. - Т. 42. - С. 127.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2 - Т. 25 - Ч. 1. - С. 116.

нием РПЦ, как считает В.Ю. Катасонов, а из всеобщего труда, который по сути есть *коммунистический* труд – труд не на себя, а на все общество. «Восстанавливать сталинскую экономику, - пишет Катасонов, есть смысл лишь в том случае, если в России появится новый человек, не отягощенный предрассудками марксизма, ленинизма, материализма и прочих «измов». Эту задачу может, должна решать в первую очередь Православная Церковь. Марксизм не только не в состоянии ее решить, он не в состоянии даже ее осмыслить. И если эта задача будет решена (или, по крайней мере, начато ее решение), тогда и могут потребоваться чертежи машины под названием «сталинская экономика»»¹.

Во-первых, нельзя решать проблему «нового человека» не решая экономических проблем. Во-вторых, история не повторяется, и «сталинской экономики», как бы она ни была хороша для своего времени, уже никогда не будет. Это было бы движением вспять, а у истории задней передачи нет, она едет только вперед. Но централизованное планирование и управление экономикой будут аналогичными тому, что было в «сталинской экономике». Однако это будет уже дело не государственной бюрократии, а дело *всеобщего* труда. И при новой технике это будет вполне возможно. Тем более что даже при старой технике, - телефон, телеграф, радиосвязь, - в начале Великой Отечественной войны дело было организовано так, что в центре можно было знать, в каком месте, на какой станции, на каком перегоне находится тот или иной поезд, перевозящий военные и стратегические грузы, в каждый момент времени.

Ленин, кстати, тоже понимал коммунизм как «энергический принцип ближайшего будущего», как кавалерийскую атаку на капитализм, после которой должна начаться его правильная осада, его использование, его эксплуатация, если хотите, в интересах всего общества. Но фактически, в особенности на последнем этапе, это было превращение «энергического принципа ближайшего будущего» в особую форму общества, в «формацию», хотя бы и в ее первой фазе.

Ильенков в свое время вступил в острую полемику с известным и авторитетным экономистом Я. М. Кронродом именно по данному вопросу и доказывал, что социализм - ни в коем случае не формация как устойчивое единство «базиса» и «надстройки». Но эта глупость не только не была опровергнута, а нашла свое, можно сказать, полное завершение в концепции так называемого «развитого социализма». «Движение, уничтожающее нынешнее состояние», само превратилось

¹ Катасонов В.Ю. Экономика Сталина. М., Институт русской цивилизации, 2014, С. 119.

в состояние, в состояние и застой.

Коллизии частной собственности социализмом не преодолеваются, а, я бы сказал, смягчаются, делаются не такими острыми. Отсюда сохранение, как писал Маркс, «узкого горизонта буржуазного права», основой которого является принцип: равная оплата за равный труд. Тем самым труд превращается в частную собственность. Ведь частная собственность - это, как понимал уже Аристотель, все то, что имеет стоимость. Потому-то социализм и может быть формой перевода мелкой частной собственности в более крупную: государственную, корпоративную, акционерную и т.д., а, тем самым, и формой ускорения индустриализации. Именно поэтому почти все крестьянские, мелкобуржуазные страны Азии, Африки, Латинской Америки в процессе своего освобождения от колониальной зависимости переболели «социализмом».

Для них это тоже было «энергическим принципом ближайшего будущего», но никакой устойчивой формой социализм так и не стал. Это было, если можно так сказать, формой мобилизации национальных сил в определенных экстремальных условиях, с исчезновением которых исчез и сам «социализм». Может быть, потому Макс Вебер и считал, что социализм может иметь форму только *национального социализма*. Например, такие «социалистические» меры, как трудовая повинность и хлебная разверстка во время первой мировой войны ввели у себя обе главные воюющие страны, Германия и Россия. Так что большевикам и не нужно было что-то придумывать, а «военный коммунизм» мог спокойно уживаться и с капитализмом.

Хрущевская программа построения коммунизма за двадцать лет также была попыткой превратить движение в состояние. По существу это была авантюра, которая привела к прямо противоположному результату - полному разочарованию в «коммунизме». И Сталин, надо отдать ему должное, меньше всего был склонен к подобным утопиям. Он делал ставку как раз на продолжение «энергического принципа ближайшего будущего», сумев избежать авантюры «мировой революции», за которую ратовали троцкисты. Именно в силу того, что после Сталина превращение движения в состояние, - а при Брежневке даже в застой, - практически произошло, коммунистические идеи Маркса, и, прежде всего, идея коммунизма как снятия отчуждения и возвращения человеку человеческой сущности, оказались непонятными и неприемлемыми. Их списывали на «раннего», «незрелого» Маркса, а коммунизм преподавали по учебникам П. Федосеева и других идеологов построения коммунизма за двадцать лет.

Задача, составляющая суть марксизма, как считал Ильенков, есть

«действительное освоение каждым индивидом всего накопленного в рамках «частной собственности» (т.е. «отчужденного от него») богатства»¹. Отчуждение индивида от действительного богатства, накопленного человечеством, не ликвидируется простым юридическим обобществлением вещного богатства. А в определенном отношении отчуждение «общества» от индивида не только не снимается, а усугубляется превращением частной собственности в государственную. Поэтому действительно превратить собственность в собственность «всего общества» - это значит, пишет Ильенков, «превратить ее в реальную собственность каждого индивида, каждого члена этого общества, ибо в противном случае «общество» рассматривается еще как нечто абстрактное, как нечто отличное от реальной совокупности всех составляющих его индивидов»².

Реальное, а не формальное обобществление предполагает совсем иной состав объекта собственности. Это, как пишет Ильенков, «не совокупность «вещей» (материальных ценностей), находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах «овеществлены», «опредмечены», а в условиях частной собственности – «отчуждены»»³.

Деятельные способности в их всеобщей форме это *культура* в самом широком смысле, и как *культура умений*, по Канту, и как *культура чувств*. Это все духовное богатство, которое накопило человечество за тысячелетия. Оно потенциально принадлежит *каждому*. Но реально им овладевает на сегодняшний день далеко не каждый, а удастся это только некоторым «избранным», которые и образуют так называемую «элиту». А это уже следствие того, что сохраняется отчуждение в сфере материального производства, сохраняется отчужденный труд, который не только не формирует все богатство человеческих деятельных способностей, а формирует то, что Маркс назвал «профессиональным кретинизмом». А это уже духовное отчуждение, которое не только не позволяет человеку овладеть всей духовной культурой прошлого, но и отталкивает последнюю от него: он воспринимает все это как недоступное ему, а потому ему чуждое. Как свое он воспринимает только Филиппа Киркорова и Аллу Пугачеву. Сократ принадлежит каждому, но кому он со своей философией нужен.

Частная собственность, в особенности мелкая, всегда порождала, и до сих пор порождает, две тенденции в психологии и сознании людей. Первая - это анархический протест против всех форм обществен-

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. - М., 1991. - С. 163.

² Там же.

³ Ильенков Э.В. Философия и культура, С. 163.

ности, поскольку они затрагивают и ущемляют частный интерес, интерес частного собственника. Другая - жажда деспотической власти, которая уравнивает всех. И уравнивает не только в отношении почестей, славы, но и в отношении собственности. Последняя тенденция может принять и форму «коммунизма». Примеров тому в истории достаточно. А в настоящее время, после всех эксцессов сталинизма, маоизма, полпотовщины и т.п., это уже, можно сказать, «медицинский факт». Поэтому, независимо от того, что мы об этом думаем, кошмары Хаксли и Оруэлла являются все-таки порождением принципа «частной собственности».

Любая общественная идея, даже извращенная, имеет свою реальную почву. Таков по сути основной принцип методологии Маркса, которому следует Ильенков. Поэтому нельзя просто отвергнуть идею коммунизма. «С идеями вообще, - пишет Ильенков, повторяя по сути мысль Маркса, высказанную им в 1842 году в статье «Коммунизм и «Аугсбургская всеобщая газета»», - нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, с другой же стороны, неудачные практические опыты реализации идей еще вовсе не довод против самих этих идей. И если вам какие-то идеи не нравятся, то вы должны проанализировать ту реальную почву, на которой эти идеи возникают и распространяются, т.е. найти теоретическое разрешение той коллизии, того реального конфликта, внутри которого они возникают. Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную социальную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда - и не раньше - исчезнут и антипатичные вам идеи...»¹.

Есть одно интересное место у Маркса в подготовительных рукописях к «Капиталу», на которое как будто бы никто до сих пор не обращал внимания. «Подобно тому, - пишет Маркс, - как система буржуазной экономики развертывается перед нами лишь шаг за шагом, так же обстоит и с ее самоотрицанием...»². В историческом развитии по большому счету речь может идти не об отрицании, а о *самоотрицании*. Отрицание - это только момент самоотрицания. И если система буржуазной экономики в своем историческом развертывании проходит ступень экспроприации мелкой частной собственности, то в процессе своего самоотрицания она совершенно неизбежно должна вернуться к той же форме, только уже с совершенно иным содержанием. Содержанием здесь является уже не частный, не частичный, а всеобщий труд: он мой собственный и, вместе с тем, непосредственно общественный, потому что то, что я произвожу, - идея, открытие, изо-

¹ Там же. - С. 160.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения - Изд. 2. - Т. 46. - Ч. II. - С. 222.

бретение, новая технология и т.п., - имеет непосредственно общественное значение.

Современная система «буржуазной» экономики всё это уже очевидно демонстрирует. Происходит то, что экономисты и социологи называют «диффузией» собственности. Но, вместе с этим, идет и процесс обобществления за счет роста доли всеобщего труда. За счет этого «частник» не только экономически, но и *технологически* оказывается встроенным в единый народнохозяйственный механизм. Налицо очевидный рост доли всеобщего труда: в развитых странах в настоящее время уже более половины лиц наемного труда занято в сфере обслуживания, управления, науки, образования, информатики и т.п. Это люди, которые продают не просто способность к труду, а свою квалификацию, которая и является их частной собственностью. Квалификация - собственность, которую современный интеллигент холит и лелеет, подобно тому, как это делал его дед или прадед по отношению к своей корове, своей лошади и т.д., ведь она его кормит.

Таково не механическое, а органическое соединение частного и общего, за которое ратовал Ильенков еще в 60-е годы, и что нашло свое отражение в его уже упоминавшемся письме к Ю. А. Жданову от 18 января 1968 года¹. В общем и целом направление движения в то время, по Ильенкову, должно было идти от формального «обобществления» к реальному через признание прав товарно-денежных отношений. Однако слабый голос Ильенкова оказался в то время голосом *выпивающего* в пустыне, как остроумно выразился один из его современников. И то, что не смогла сделать сознательно партия, стоявшая у власти, сделала стихия, что лишний раз подтвердило истину: от исторической судьбы никуда не уйдешь. Ильенков предвидел трагические последствия тупоголовости тогдашних теоретиков «научного коммунизма» и потому был так печален.

Не отмена частной собственности, а ее *снятие*, - вот в чем состоит историческая задача. И если «экспроприаторов экспроприируют», то это «энергический принцип ближайшего будущего», а не идеал. Отнять и разделить - это не идеал, а только вынужденная мера, вынужденная голодом, разрухой, гражданской войной. Так называемый «военный коммунизм» никогда не был официальным пунктом программ и решений, а был рядом мероприятий, рожденных чрезвычайными обстоятельствами. И если говорить конкретно о Ленине, то для него общей нормой был скорее НЭП, чем «военный коммунизм». И Ленин прямо писал о том, что приступить к осуществлению программы социалистического строительства, которая предусматривала не

¹ См.: Э.В. Ильенков: личность и творчество. - М., 1999. - С. 258.

«ликвидацию» частника, а его кооперирование, помешала гражданская война. И как раз интегрирующую частника систему хозяйства Ленин называл социалистической.

«Военный коммунизм» и аналогичный ему «казарменный коммунизм» - не идеал, а *действительное движение*, которое не предусмотрено никакими доктринами и программами. Это *творчество революционных масс*. Но «творчество» чевенгурских революционных романтиков есть неизбежное следствие того противоречия, которое Андрей Платонов совершенно гениально выразил притчей про кузнеца Якова Титыча, который страдал «ветрами» и «потоками» и потому проводил большую часть времени в лопухах. Чтобы избавить его от этой болезни, Якова Титыча следовало накормить мягкими жамками, а чтобы испечь эти жамки, надо было намолоть муки, а для того чтобы пустить мельницу, надо было отковать палбрицу, а это мог сделать только сам Яков Титыч. Отсюда понятно, что единственный выход из этого «положения» - отобрать белые пышки у «буржуев», чтобы накормить несчастного Якова Титыча.

Таков тот заколдованный круг, в который попадает всякая революция. Но это не повод сказать массе: перестань бороться. А это только повод сказать власти предержавшим: не доводите народ до крайности. Именно этим всегда и отличались подлинные демократы от либералов, которые оправдывали неравенство тем, что призыв к равенству неизбежно приведет к революционным эксцессам. Русские революционные демократы Герцен и Чернышевский ясно отдавали себе отчет в том, что революция в России будет кровавой и разрушительной, потому что в народе накопилась колоссальная энергия разрушения вследствие вековой несправедливости. Однако они не уговаривали народ «терпеть», как это делали либералы, а пытались склонить власть к уступкам народу во избежание жертв и разрушения.

Но немедленное построение «социализма» здесь и теперь тоже не может не обернуться авантюрой. Ленин писал, что идти к мужику с проповедью коммунизма глупо и вредно. К нему надо идти с совсем другими мужицки-понятными вещами: земля, мир, кооперация, ситец, гвозди, бытовые удобства и т.п. Опять-таки, не идеал, а *действительное движение*... «Маркс, - писал Ильенков, - прямо обратил свой трезвый взор к земле и ясно увидел, что люди вовсе не гонятся за синими птицами Идеала, а вынуждены, как это ни грубо звучало для ушей мечтателей, вести ежедневную тяжкую борьбу за хлеб, за крышу над головой, за право дышать чистым воздухом... Он увидел, что вовсе не «идеалов» людям не хватает прежде всего, а самых элементар-

ных человеческих условий жизни, труда и образования»¹.

Официальный «коммунизм» вызывал и вызывает у людей такое же отношение к себе со стороны реальной демократии, как и официальная народность, провозглашенная министром образования Николая I графом Уваровым. Это все нельзя придумать, как и патриотизм, который вдруг придумали президенту Путину как общенациональную идею: все это уже было, было... «Системой политпросвета» у нас было охвачено все население. И доярке, и инженеру объясняли и внушали, что социализм - это первая фаза коммунизма, когда от каждого по способностям, и каждому по его труду... И каждый сидел и слушал, а про себя думал: когда же это кончится, наконец, и можно будет пойти домой к жене, которая жалуется, что мало денег приносишь, и к детям, которые тоже хотят то того, то этого, и обязательно импортного и «фирменного»...

Так жизнь разошлась с идеалом. Социализм должен снова прорасти из жизни, а не выдумываться из головы. И у социализма есть то фундаментальное преимущество, что он соответствует коллективистской сущности самого человека. Он противоположен индивидуализму и эгоизму членов «гражданского общества», от которых человек объективно страдает даже тогда, когда идеологию и психологию этого общества «сознательно» разделяет. Идеализировать последнее в сущности невозможно. Это так же, как девушка может петь о потерянной любви, но скряга не может петь о потерянных деньгах.

«Гражданское общество», которое свет в окошке для современного «образованного» обывателя, насквозь противоречиво. И противоречивость этого общества прекрасно понимал уже Гегель, который впервые, можно сказать, и описал его более-менее подробно. Вот как Гегель характеризует его в своем самом *консервативном* произведении «Философия государственного права»: «В гражданском обществе каждый для себя - цель, все остальное для него ничто»². «Эту систему можно ближайшим образом рассматривать как *внешнее государство, как государство нужды и рассудка*»³. Это общество насквозь прозаично, оно убивает идеал, убивает искусство. Хотя такое общество предоставляет своим членам полную свободу выбора в том, что касается средств удовлетворения их эгоистических потребностей. «В этих противоположностях и их переплетениях, - завершает свою общую характеристику гражданского общества Гегель, - гражданское общество представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и об-

¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. - М., 1968. - С. 123.

² Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 228.

³ Там же.

щего обоим физического и нравственного упадка»¹.

Знакомая картина, не правда ли? Сейчас это признают даже официальные круги. И даже Русская Православная Церковь включилась в борьбу с бедностью, но она, как и нынешнее наше государство, хочет бороться с бедностью так, чтобы не ущемлять интересы богатых. Они осмеливаются только *попросить* богатеньких не очень демонстрировать своё богатство...

Гегель не видел лучшего и иной перспективы. Поэтому он и предложил единственный выход из положения: создать для этого общества систему «сдержек» и «противовесов», как выражаются современные «политологи» - апологеты «гражданского общества». Этими противовесами у Гегеля являются государство, или, как он выражается, «политическое государство», а также религия и философия. Они-то, по Гегелю, в противоположность частным индивидам в «гражданском обществе», выражают и представляют *всеобщее*. Поэтому они являются носителями нравственного начала, в противоположность безнравственности «гражданского общества», которое превращает индивида всего лишь в средство.

Гегель - идеолог гражданского общества только потому, что он не видит в перспективе ничего лучшего. Однако он и не пытается *идеализировать* это общество, а наоборот - вскрывает его самые глубокие и неистребимые пороки. Потому получается парадокс: в своем самом консервативном произведении Гегель наиболее революционен. Этим и отличается великий мыслитель Гегель от тех жалких, в том числе и наших современных, кропателей, для которых «гражданское общество» - светлое будущее всего человечества, хотя оно исторически давно уже загнулось.

Отчуждение, о котором писал еще Гегель, в современном «гражданском обществе», несмотря на его колоссальный прогресс, не только не исчезло, а стало более изощренным. Никто тебя внешним образом не угнетает, ни к чему не принуждает, - ты свободен. Но человек почему-то бежит от этой свободы и готов стать рабом любого фюрера, лишь бы избавиться от своей внутренней неустроенности, от своего внутреннего беспокойства, страха и неуверенности. И тогда фрейдисты, экзистенциалисты, персоналисты и прочие философские «антропологи» заявляют, что человек в сущности своей существо «трагическое». Иначе говоря, отчуждение человеческой сущности - это не историческая, а антропологическая характеристика человека. И то отношение, которое открыл Маркс, а именно, что отчуждение человеческой сущности есть проявление отчуждения индивидов в «граждан-

¹ Там же. - С. 230.

ском обществе», в результате оборачивается. Все противоречия в жизни общества объявляются следствием несовершенной «природы человека».

Вот почему важно понять и помнить, почему Маркс выступал против абстрактной внеисторической «природы» человека, и заявлял, что сущность человека - это «мир человека, общество, государство». Но в последние советские годы у нас возобладало именно антропологическое понимание человеческой сущности, вернее - межеумочное социо-биологическое её понимание. Такое понимание человека, тем не менее, консервировало основное противоречие гражданского общества, в котором главная фигура - отъявленный эгоист, но и он вынужден удовлетворять свои потребности общественным способом.

Философия XX века по существу заимствовала понятие отчуждения человеческой сущности у Маркса, но при этом перевернула и извратила это понятие, запечатав в него все противоречия современного общества, современной культуры. Разрешение этих противоречий или объявлялось вообще невозможным, или откладывалось до второго пришествия. И последнее провозглашалось отнюдь не только в фигуральном смысле, а в самом прямом христиански-ортодоксальном. К примеру, вся историософия Бердяева заключается в своеобразно истолкованной христианской эсхатологии, то есть в учении о «конце мира».

Н.А. Бердяев прекрасно понимает и очень красочно рисует кризис современной культуры. *«Культура, - пишет он, - по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература - неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь - неудача в творчестве любви; мораль и право - неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника - неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи»*¹.

В общем, вся современная европейская цивилизация есть гигантский исторический выкидыш. Эта мысль для XX века весьма распространенная. Гегель уповал на государство. Современные идеологи гражданского общества и в этом разуверились. Но где же выход? Во втором пришествии и преображении мира, когда и земля, и небо будут другими? Это очень удобная либеральная сказочка для утешения страждущих и обремененных: терпите и обретете царствие небес-

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989. - С. 521.

ное... Правда, идейный предшественник Бердяева Ф. Ницше видел спасение не во втором пришествии Христа, а в пришествии Сверхчеловека. Но это такая же мистификация реальной проблемы, как и хайдеггеровское «тут-бытие», в которое спрятаны все концы. Отчуждение человеческой сущности объявляется вечной и неразрешимой проблемой.

Вот почему Ильенков очень осторожно относился к самому словечку «отчуждение». Он считал, что это верное, но еще слишком абстрактное выражение реального положения вещей в «гражданском обществе». Тезис об «отчуждении», считал Ильенков, превратился у Маркса в формулу о наличии все обостряющегося противоречия «гражданского» общества с самим собой. «В ней, - писал он, - алгебраически обобщенно выражался тот факт, что условия, внутри которых каждый «частичный индивид» находится в состоянии перманентной «войны всех против всех», саморазорваны, разодраны на враждующие между собой, и все же крепко связанные одной веревкой, одной судьбой звенья, сферы разделения труда. Такое «гражданское» общество не обладает никакими средствами противодействия сложившемуся положению, и потому напряжение противоречия между частичным и коллективно человеческим характером деятельности каждого отдельного индивидуума растет беспрепятственно. Отсюда следовал вывод, что в один прекрасный день напряжение достигнет критической точки и разразится гроыхающей молнией революции. Именно такой вывод и сделал Маркс»¹.

Итак, социализм и есть разрешение основного противоречия «гражданского общества», или, по-другому, общества «буржуазного». Это его отрицание, но такое отрицание, которое сохраняет, как отмечал Маркс, «узкий горизонт буржуазного права», а именно принцип распределения по труду. Но хотя это и буржуазный по своей сути принцип, он более справедлив, чем распределение по капиталам. «Коммунизм, - писали Маркс и Энгельс, - для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»².

Коммунизм как *процесс* и есть социализм. А потому он так многолик и многообразен. И здесь нельзя поставить какие-то формальные рамки, придумать какую-то формальную дефиницию, при помощи которой мы можем раз и навсегда отличить социализм от неосоциализма. Ленин, например, в свое время говорил, что строй цивилизованных

¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. - М., 1968. - С. 138.

² Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2. - Т.3. - С. 34.

кооператоров и есть социализм. Или, что общество, устроенное так, как устроен капиталистический трест, есть социализм. В конечном счете, любую меру, направленную против «отчуждения», против эксплуатации человека человеком, можно и нужно считать социалистической.

Мареева Е.В.

Методологические предпосылки спора Л. Аксельрод и А. Деборина о Спинозе

Дискуссия о Спинозе между механистами и диалектиками в советской философии во второй половине 20-х гг. – не просто демонстрация историко-философских предпочтений. Известно, что этот историко-философский спор, как и спор о диалектике Гегеля, был напрямую вписан в контекст более широкой полемики по поводу методологии науки в целом. Является ли современное естествознание методологически самостоятельным, способным без философии выстроить картину мира? Если фундамент современной картины мира – принцип эволюции, то как это соотносится с принципами материалистической диалектики?

Спинозизм как «последовательный материализм»

Безусловно, что эта дискуссия работала на уточнение методологии историко-философских исследований в рамках советского марксизма. Вопрос о сути спинозизма обрел радикализм в свете уточнения философских предшественников марксизма. Таким способом по своему закладывались основы для споров о предмете марксистской философии в период оттепели, в советской философии 70-х и 80-х гг.

Характерно, что отправной пункт в споре А.М. Деборина и Л.И. Аксельрод о Спинозе – адекватность их понимания Спинозы оценкам Г.В. Плеханова. Если в начале XX века сам Плеханов подтверждал ортодоксальность своих взглядов ссылками на основоположников марксизма, то в 20-х гг. уже его ученики спорят об ортодоксальности своей трактовки Спинозы применительно к Плеханову. Спор о том, кто же был истинным ортодоксом в русском марксизме – Ленин или Плеханов – еще впереди. Но установка на ортодоксальность, а не оригинальность понимания предшественников – важный момент в этом споре.

Если движение философской мысли от классиков марксизма к

Плеханову, который был признан Лениным выдающимся теоретиком-марксистом¹, для Деборина и Аксельрод бесспорно, то путь от Спинозы к Марксу как раз и становится предметом спора. И в нем подвергаются уточнению основополагающие понятия, вплоть до материализма и идеализма.

На пути движения от Спинозы к Марксу в указанном споре не находят достойного места И. Канту. Во многом это определялось критикой Плеханова в отношении неокантианцев. «Не Мах, не Авенариус, не Виндельбанд, не Вундт, даже не Кант, – писал Плеханов – должны вести нас в святилище философской мысли, а Энгельс, Маркс, Фейербах и Гегель» [Плеханов 1957, 484]. В данном случае не названы французские материалисты, хотя в других случаях Плеханов указывает на них как на важнейшую веху на пути к марксизму. «Диалектический материализм, – подчеркивает Плеханов в тексте, вошедшем в качестве предисловия в книгу Деборина, – примыкает к французскому и представляет дальнейшее развитие последнего». См.: [Плеханов 1922⁶, 22].

Что касается Спинозы, то вопрос не только о том, можно ли считать его материалистом, но и о том, был ли Спиноза *последовательным* материалистом, который понимал субстанцию диалектически. Отказ Л. Аксельрод видеть в Спинозе последовательного материалиста ученики Деборина тенденциозно связывали с политическим ревизионизмом, на что она указывает в статье с характерным названием «Надоело!»² Речь по сути идет о толковании «теологической привески» («теологической привески»), о чем пишет Плеханов, характеризуя субстанцию Спинозы. В предисловии к книге Деборина «Введение в философию диалектического материализма» Плеханов, вслед за Фейербахом, указывает на «теологический костюм» спинозизма. В других случаях Плеханов говорит о «теологической оболочке» идей Спинозы. Понятно, что подобные художественные образы могли спровоцировать различные толкования учения Спинозы в свете собственных убеждений механистов и диалектиков.

Если мы совлекаем с учения Спинозы «теологический костюм», отказываемся от его божественного «привеска», не утрачиваем ли мы при этом суть спинозизма? Или, напротив, понимая «привесок» буквально, который в русском языке ассоциируется с излишним и ненуж-

¹ См.: "... *нельзя* стать сознательным, *настоящим* коммунистом без того, чтобы изучать - именно *изучать* - все, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма" [Ленин 1961, 290].

² Подробно о том, как аналогичные обвинения будут выдвинуты против самих деборинцев со стороны «большевиков» см.: [Яхот 1981, 59-94].

ным, мы очищаем Спинозизм от чего-то второстепенного, выделяем его суть?

Понятно, что если существо Спинозизма состоит в тех перспективных моментах, которые могут быть не видны самому мыслителю, то прав Деборин, который, изучает историю философии «материалистически», определяя, в какой мере того или иного философа можно считать предтечей марксизма. Но если суть Спинозизма в своеобразии целей и задач, в особенностях той миссии, которая выпала мыслителю в его эпоху, то права как раз Аксельрод. Таким образом, за спиной признания и отрицания того, был ли Спиноза материалистом, стоит разная историко-философская методология, разные подходы к тому, в чем смысл нашего интереса к таким фигурам, как Спиноза.

Оценка Дебориным Спинозы как материалиста вполне вписывается в историко-философскую стратегию Плеханова, для которого марксизм «представляет собой только более или менее осознавший себя Спинозизм» [Плеханов 1956, 339]. В нее хорошо встраивается толкование Плехановым слов Ф. Энгельса в их личной беседе в 1889 г., когда тот согласился с правотой «старика Спинозы» в том, что мышление и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции.

Но за общим для Плеханова и Деборина тезисом о том, что «марксизм является «родом Спинозизма» в части своего общеполитического мировоззрения и по своим общенаучным тенденциям» [Деборин 1927⁶, 7], также скрывается проблема. Если допустить, что марксизм – это разновидность Спинозизма в том общем смысле, что протяжение и мышление – атрибуты материальной субстанции, то куда отнести своеобразие марксизма как исторического материализма? Ведь проявление взаимосвязи материального и идеального в труде составляет специфику марксизма. Есть ли эта идея у Спинозы?

Взаимосвязь материального и идеального в предметной деятельности человека увидел у Спинозы почти через полвека советский философ Э.В. Ильенков см.: [Ильенков 1974]. Но свойственное Плеханову и Деборину представление об осознании Спинозизмом самого себя у французских материалистов и в Фейербахианстве, а затем в марксизме, подсказывает, что речь идет не о диалектике труда, а о некотором общем понимании материальной действительности, порождающей в своем развитии мыслящий дух, которое нашло свое продолжение в официальной версии советской философии, получившей название «диамат»¹.

Как раз там, где мы смотрим на марксизм и Спинозизм через

¹ О формировании «диамата» в рамках советской философии см.: [Мареев 2008].

призму «диамата», последний может быть истолкован как вполне последовательный материализм, который чисто внешне упакован в теологическую форму. Но для Л. Аксельрод, оппонировавшей деборинцам, признание Спинозы последовательным материалистом означает дискредитацию марксизма. Признать в Спинозе «материалиста на все 100% процентов, если даже не больше» возможно, лишь отождествив его с марксизмом. Но таким образом ситуация оборачивается редукцией самого марксизма, в данном случае до уровня спинозизма.

Аксельрод пишет в 1927 г. в статье «Надоело!»: «Признание Спинозы последовательным материалистом делает возможным и обратное: признание марксиста последовательным спинозистом. А так как в действительности спинозизм не есть последовательный материализм, то пропаганда спинозизма является пропагандой урезанного материализма, пропаганда, которая начинается с урезывания материализма и заканчивается полным отрицанием и «глубокомысленным» преодолением материализма, как такового» [Аксельрод-Ортодокс 1927, 177].

Приравнивая марксизм к спинозизму, допуская в марксизме нечто, подобное спинозизму, доказывает Аксельрод в статье «Надоело!», мы создаем почву для идеалистических интерпретаций учения Маркса. В указанной статье она приводит пример из книги Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», где тот, находясь на пути от материализма к идеализму, но не желая пока окончательно порывать с марксизмом, характеризует Маркса и Энгельса, скорее, как спинозистов, чем материалистов. См.: [Бердяев 2008].

Но если «провозглашение Маркса и Энгельса спинозистами», как подчеркивает здесь Аксельрод, является крупным шагом «от материализма к идеализму», то идеалистические моменты в спинозизме – это не просто нечто внешнее, от чего можно отвлечься, не затронув его содержания.

Подобно своему оппоненту Деборину, Аксельрод утверждает о совпадении собственного понимания с позицией Плеханова. Но для этого она вынуждена местами «цензурировать» учителя, впадая при этом в противоречия. Характерным примером является ее Предисловие к переизданию работы Г.В. Плеханова «Основные вопросы марксизма» (1907) См.: [Аксельрод-Ортодокс 1925^a, 3-25], где Аксельрод акцентирует оценку Фейербахом спинозизма как «смещения материализма с теологией» и характеристику им пантеизма как теологического материализма, суть которого – «отрицание теологии, остающееся на теологической точке зрения». При этом она откровенно игнорирует

неприемлемые для нее оценки Плехановым марксизма как Спинозизма. «Итак, «гуманизм» Фейербаха сам оказывается не чем иным, как Спинозизмом, освобождённым от его теологической привески – пишет в работе «Основные вопросы марксизма» Плеханов. – И именно на точку зрения этого Спинозизма, освобождённого Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом» [Плеханов 1922^a, 20]. И затем следует характерное резюме Плеханова: «Стало быть, *спинозизм Маркса – Энгельса и был новейшим материализмом*» [Плеханов 1922^a, 20].

Усиленно сближая свое понимание Спинозы с плехановским, Аксельрод приводит множество доводов в пользу того, что Плеханов подчеркивал историческое своеобразие Спинозизма. В статье «Надое-ло!» она на все лады повторяет, что Плеханов рассматривал учение Спинозы с точки зрения «подлинно исторической», «под углом эпохи», что он видел в Спинозе только «материалиста своей эпохи» и лишь «звено в истории материализма».

У Аксельрод особенности эпохи и культурно-историческая ситуация, безусловно, сказываются на содержании учения. А потому из исторического своеобразия времени проистекает теоретическое своеобразие Спинозизма. Оно, по убеждению Аксельрод, именно в том, что субстанция Спинозы не является материей, и это, как она утверждает, признавал ее учитель Плеханов. Аксельрод указывает на абсурдность признания Спинозовской субстанции материей, поскольку тогда материя сама у себя оказывается атрибутом. Но, с другой стороны, отвечал ей Деборин, разве не абсурдно полагать, что у Спинозы, который является материалистом, субстанция материей не является?

Аксельрод вынуждена занимать эту межеумочную позицию «материализма без материи», не желая честно и открыто превратить «теологический привесок» в оценке Спинозы в существенный момент его учения и отмежеваться от плехановской характеристики Спинозы как материалиста. Комментируя Плеханова, она приводит аргументы «и вашим и нашим», чтобы сохранить лицо ортодокса.

Как понимать «теологический привесок» к субстанции Спинозы

Тем не менее, уточняя и разворачивая свое понимание философии Спинозы, Аксельрод склонна говорить не о совпадении, а, скорее, о родстве Спинозизма с материализмом, как старым, так и новым – диалектическим. В пользу того, что Спинозовская Субстанция не может быть материей, Аксельрод приводит слова Спинозы из письма к Ольденбургу в конце 1675 года: «Вместе с Павлом и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я ут-

верждаю, что всё находится (*esse*) в боге и в боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями, насколько можно догадываться по некоторым преданиям (*traditiones*), правда, многообразно искаженным и фальсифицированным. Однако, если некоторые полагают, что Теологико-Политический Трактат основывается на той мысли, что бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, то они совершенно ошибаются». Цит. по: [Спиноза, 1932, 215].

В данном письме, как мы видим, Спиноза отмежевался от того понимания материи, которое, в силу отождествления материи с косным субстратом вещей, противоположно самой идее субстанции. Но, заметим, что последовательный материализм тем и отличается от его примитивных форм, что «углубляет» наши представления о материи до понятия субстанции, о чем писал в свое время Ленин¹.

И в системе Аристотеля, и в христианском креационизме «телесная материя», если использовать терминологию из приведенного письма, нуждается во внешнем начале, которым в обоих случаях выступает Бог. Если безличный Бог-Перводвигатель Аристотеля выступает в роли движущей, формальной и целевой причины мира, то личный Бог христианства причиняет материальный мир во всех перечисленных смыслах. И потому движение от креационизма к материализму в эпоху Возрождения и Новое время предполагает промежуточные воззрения, в которых самодостаточность и активность Бога так или иначе транслируются с трансцендентного на имманентное, с Творца на сотворенное им Мироздание.

Именно в этом контексте пытается разобраться со спинозизмом Любовь Аксельрод, у которой философия Спинозы является «подлинным прогрессом в направлении к материализму». «Душой материализма», по ее убеждению, является самодостаточность материального мира, который должен быть объяснен «из самого себя», что и выражает спинозовский принцип *causa sui* применительно к природе. Но она настаивает на том, что в их с Плехановым понимании «от Спинозы к материалистам перешел принцип *causa sui*, но не *содержание самой спинозовской субстанции*» [Аксельрод-Ортодокс 1927, 178]. Но в чем

¹ Записи Ленина 1914-1915 гг. под названием «Философские тетради» в период дискуссии механистов и диалектиков были неизвестны. Впервые они были опубликованы в 1929-1930 гг. в Ленинских сборниках IX и XII и только с 1933 г. стали издаваться отдельной книгой под указанным названием. См. у Ленина: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» [Ленин 1961, 142-143].

же теологическое содержание субстанции Спинозы, если вычесть из нее принцип *causa sui*?¹

Солидаризуясь с оценкой спинозизма Л. Фейербахом, на которого ссылается Плеханов в работе «Основные вопросы марксизма», Аксельрод акцентирует мысль Фейербаха о «теологизации природы» Спинозой, в результате чего ее сущность «принимает у него вид отвлеченного метафизического существа». Уточняя эту мысль, Плеханов пишет: «Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе. Бог представляется субъектом, природа – предикатом» [Плеханов 1922^a, 20].

Плеханов обращает внимание на то, что в 1843 г. Фейербах в своих «Grundsätze» говорит о пантеизме как отрицании теологии на самой теологической почве. Пантеизм, таким образом, характеризуется как отрицание трансцендентной телеологии в пользу имманентного причинения. Бог здесь не тождественен природе и не является ее синонимом, а оказывается ее причиной, существующей внутри, но обособленно от нее самой.

Но и здесь позиция Аксельрод двоится. В другом месте того же текста под названием «Спиноза и материализм» она, ссылаясь на Фейербаха, отмечает, что вещи и мир у Спинозы «все же находятся в боге». Так «мир в Боге» или «Бог в мире»? Подобную двойственность в отношениях Бога и мира признавал, как известно, русский философ С.Л. Франк, именуя свою позицию панентеизмом². Бог у Франка миру и имманентен, и трансцендентен³.

Панентеизм Франка вырастает из парадоксального сочетания логики и мистики в метафизике всеединства. Тот же элемент мистики предполагает Аксельрод у Спинозы – в его *amor dei intellectualis*. Еще более занимательно, что, трансформируя интеллектуальную любовь к Богу в религиозное благоговение, Аксельрод видит его объект в учении Спинозы в механической причинности. В работе «Спиноза и материализм» Аксельрод отмечает: «Очевидно, таким образом, что закон абсолютной необходимости, т.е. строжайшая закономерность,

¹ Историческая эпоха, а значит и «теологический привесок», как считал Деборин, выразилась лишь в специфической терминологии и некоторых частях системы Спинозы, где он «отстает от материалистической концепции» [Деборин 1927^b, 149].

² Термин «панентеизм» стал использовать К.Х. Краузе (1828). Об истории панентеистических воззрений см.: [Соорег 2006].

³ См. у С.Л. Франка: «... Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нём, как Его вечная основа и животворящее начало» [Франк 1949, 15].

проникающая собою все явления, есть в системе Спинозы высший верховный закон, управляющий всей вселенной. Вот этот верховный абсолютный закон и есть субстанция или, что одно и то же, бог Спинозы» [Аксельрод-Ортодокс 1925^б, 153].

Именно в таком парадоксальном мистическом преклонении перед строгостью законов у Аксельрод состоит своеобразие спинозизма, в котором религиозная форма неотделима от научного содержания. Если бог теологии, пишет она, противоречивое и нелепейшее существо, которое не способно вызвать уважения у строго мыслящего человека, то «истинно религиозное чувство и настоящее благоговейное преклонение вызывает мировая стальная связь, безусловная необходимость, неумолимый порядок, властвующий надо всем и во всем, проникая собою всю вселенную, все мировые явления без всякого исключения» [Аксельрод-Ортодокс 1925^б, 154].

Ниже в той же работе Аксельрод приводит выдержки из «Фауста» Гете, отмечая, что поэту и художнику свойственно воспринимать космический порядок эстетически, благоговеть перед мировой гармонией, что, отметим, характерно для пантеистических систем. Но не так, по мнению Аксельрод, обстоят дела с обожанием стальной природной необходимости у Спинозы.

Здесь стоит вспомнить об идее создания позитивной религии у отца-основателя позитивизма О. Конта, который настойчиво предлагал поклоняться Прогрессу и Порядку. Но если у Конта стремление облечь научное мировоззрение в религиозную форму обрело характер сознательного проекта, то, по версии Аксельрод, подобное сочетание у Спинозы стало возможным в силу его личной судьбы, исторических и культурных обстоятельств формирования его мировоззрения.

В поисках социальных корней философии Спинозы Аксельрод связывает мистику *amoris dei intellectualis* с его еврейским происхождением и воспитанием. В этом анализе Аксельрод отталкивается от судьбы еврейского народа, который на протяжении тысячелетий был лишен своей территории, государственности и развитой светской культуры, а потому именно иудаизм превратился в основу национальной идеологии евреев. Особый акцент при этом Аксельрод делает на том, что из Спинозы готовили раввина. В работе «Спиноза и материализм» она пишет: «Видно и чувствуется, что культ Иеговы, в котором воспитался Спиноза, прочно овладел трогательно поэтической душой великого философа. Центральная мысль иудаизма, что цель жизни и высшее верховное благо есть служение и любовь к богу, не оставила мыслителя-атеиста. Она, эта же мысль, в другой форме и по существу с другим содержанием, стала завершающим аккордом в его рациона-

листической системе, принявши вид *amoris dei intellectualis*» [Аксельрод-Ортодокс 1925^б, 148].

Понятно, что такого рода трактовка учения Спинозы плохо вписывалась в рамки сложившегося классового подхода. В статье Деборина «Ревизионизм под маской ортодоксии», в связи с трактовкой Аксельрод, речь уже идет о «сионистской концепции еврейской истории» [Деборин 1927^а, 13]. К этой критике в середине 30-х будет возвращаться деборинец Г.С. Тымянский в своих публичных выступлениях и в комментариях к изданию «Богословско-политического трактата» (1935).

Ярлыки «схоластик», «ревизионист», «позитивист» и даже «сионист», в дискуссии механистов и деборинцев – выражение интеллектуальных особенностей советской эпохи. Но когда деборинец Г.К. Баммель характеризует Аксельрод как «стыдливого позитивиста», то это имеет отношение и к ее трактовке Спинозы. Позитивизм в данном случае упакован в методологию историко-философского анализа.

Дело не только в мистификации *amoris dei intellectualis*, а также природной необходимости, которая предстает в интерпретации Аксельрод в роли высшего абсолютного закона, подобного метафизическому существу. Важнее то, что за спиной у этих фантазий по поводу Спинозы скрывается трактовка субстанции, которая не предполагает диалектического единства «природы творящей» и «природы сотворенной». За анализом Спинозы у Аксельрод скрывается плоско-рассудочный вариант диалектики, когда рассудок способен видеть противоположности, но, в отличие от разума, не видит их противоречивого единства. Спинозовская идея *causa sui* у Аксельрод основана на детерминизме, в котором место диалектики заняла мистика. И нечувствительность к такого рода парадоксам тоже характерна для позитивизма.

Якобы по-другому обстоят дела у Деборина, который, в отличие от Аксельрод, признает спинозовскую субстанцию материей. Но и он толкует единство мышления и протяжения явно не по-гегелевски, предлагая ту рассудочную схему, которую будут склонны выдавать за диалектику в советском «диамате». Неумоимо присягая Гегелю в других местах, в тексте «Спинозизм и марксизм» Деборин ставит его на одну доску с представителями вульгарного механистического материализма. В обоих случаях, доказывает он, перед нами варианты абстрактного монизма, когда мышление отождествляется с материей, или материя отождествляется с мышлением, что мы как раз наблюдаем в идеализме Гегеля. Олицетворяя абстрактный монизм, Гегель у Деборина не в состоянии постичь диалектическое единство противо-

положностей, в данном случае духа и материи, которое Деборин видит у Спинозы и Фейербаха. «Субстанция Спинозы, – пишет он, – представляет собою *диалектическое единство противоположностей*; она двуедина, будучи одновременно и протяжением и мышлением, вещественной и духовной природы» [Деборин 1927^B, 142].

Понятно, что объявив Гегеля представителем абстрактного и метафизического монизма, для которого «все кошки серы», Деборин не обращает внимания на то, что именно деятельность оказывается в гегелевской философии тем «третьим», в котором снимается противоположность духа и материи. Деборин настаивает на том, что антиномию мышления и бытия Гегель «разрешает путем устранения бытия и сведения его к мышлению», в то время как конкретный монизм уже у Спинозы означает не тождество, а единство протяжения и мышления. «Принцип тождества, – пишет он, – был выдвинут идеалистической философией в противовес учению Спинозы о *единстве* мышления и бытия, что не помешало, однако, впоследствии интерпретаторам комментировать собственное учение Спинозы в духе тождества» [Деборин 1927^B, 142-143].

Как раз у Людвиг Фейербаха, настаивает Деборин, мы находим ту адекватную точку зрения на единство бытия и мышления, субъекта и объекта, которая лишь намечена у Спинозы. Правда, Деборин не указывает на то, что у Фейербаха этой точкой зрения оказывается не практика, а созерцание. Причем в этом, как мы знаем из «Тезисов о Фейербахе», Маркс видел главную ограниченность фейербахианства.

Плеханов вряд ли не знал «Тезисов о Фейербахе» Маркса, впервые опубликованных Энгельсом в 1888 г.¹ Тем не менее, Деборин в работе «Спинозизм и марксизм», вслед за учителем, продолжает повторять, что линия от Спинозы к марксизму идет не столько через Гегеля, который вместе с Шеллингом осуждал Спинозу, сколько через Фейербаха, точка зрения которого «целиком была воспринята Марксом и Энгельсом» [Деборин 1927^B, 143].

Таким образом, противоборствуя и расставляя разные акценты в трактовке субстанции в философии Спинозы, Аксельрод и Деборин обнаруживают общую методологическую позицию, одну плоско-рассудочную версию диалектики в качестве методологии историко-философского исследования.

¹ «Главный недостаток всего предшествующего материализма - включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно...» [Маркс 1955, 1].

Г. Баммель в 1929 г. опубликовал оригинальное исследование в области истории советской философии [Баммель 1929]. В нем шла речь о пяти волнах «ревизионизма» в дискуссиях 20-х гг., последней из которых, согласно его книге, стала дискуссия механистов и диалектиков-деборинцев.

Спор завершился полной победой деборинцев, которая явилась победой не научной, а, прежде всего, организационно-политической. Она была закреплена в 1929 г. на Второй Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных институтов и означала, что именно деборинцы являются истинными ортодоксами в советской философии, в прочтении Спинозы в частности.

Но вопрос о Спинозе и его марксистском прочтении по существу оставался открытым, и он был продолжен уже в позднесоветской философии – на почве противостояния официального «диамата» и советского «критического марксизма». В советской философии вопрос о философии Спинозы оказался одним из центральных в ее самоопределении.

Источники (Primary Sources in Russian)

Аксельрод-Ортодокс 1927 – *Аксельрод-Ортодокс Л.И.* Надоело! // Красная новь. 1927. № 3. С. 171-181.

Аксельрод-Ортодокс 1925^a – *Аксельрод-Ортодокс Л.И.* Предисловие // Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. Курск: Советская деревня, 1925. С. 3-25.

Аксельрод-Ортодокс 1925^b – *Аксельрод-Ортодокс Л.И.* Спиноза и материализм // Красная новь. 1925. № 7. С. 144-168

Богданов 1927 – *Богданов А.А.* Пределы научности рассуждения: (Доклад А.А. Богданова). Прения по докладу А.А. Богданова. Заключительное слово А.А. Богданова // Вестник Коммунистической Академии. 1927. Кн. XXI. С. 244- 290.

Богданов 2000 – *Богданов А.А.* Пределы научности рассуждения // Мысль-1999. Ежегодник Петербургской ассоциации философов. Выпуск 3. СПб., 2000. С 232-274.

Деборин 1922 – *Деборин А.М.* Введение в философию диалектического материализма. М.: Госиздат, 1922.

Деборин 1927^a – *Деборин А.М.* Ревизионизм под маской ортодоксии // Под знаменем марксизма. 1927. № 9. С. 3-19.

Деборин 1927^b - *Деборин А.М.* Спинозизм и марксизм (К 250-й годовщине смерти Спинозы) // Летописи марксизма. М.-Л. 1927. № 3. С. 3-12.

Деборин 1927^b – *Деборин А.М.* Спинозизм и марксизм // *Chronicon Spinozanum*, vol. V. Haga, 1927. С. 140-150.

Плеханов 1957 – *Плеханов Г.В.* Об изучении философии / Избранные философские произведения в пяти томах. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1957.

Плеханов 1956 – *Плеханов Г.В.* О мнимом кризисе марксизма / Избранные философские произведения в пяти томах. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1956.

Плеханов 1922^a – *Плеханов Г.В.* Основные вопросы марксизма. М.: Московский рабочий, 1922.

Плеханов 1922^b – *Плеханов Г.В.* Предисловие // *Деборин А.М.* Введение в философию диалектического материализма. М.: Госиздат, 1922.

References in Russian

Баммель 1929 – *Баммель Г.К.* На философском фронте после Октября. М.: Московский рабочий, 1929.

Бердяев 2008 – *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М.: Астрель, 2008.

Ильенков 1974 – *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974.

Корсаков 2015 – *Корсаков С.Н.* Мифы и истины в истории русской философии // *Вопросы философии*. 2015. № 5, С. 69-85.

Ленин 1961 – *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Издание пятое. Т.42. М.: Издательство политической литературы, 1961.

Ленин 1969 – *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Издание пятое. Т.29. М.: Издательство политической литературы, 1969.

Мареев 2008 – *Мареев С.Н.* Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков, М.: Культурная революция, 2008.

Маркс 1955 – *Маркс К. Энгельс Ф.* Сочинения. Издание второе. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Минин 1922 – *Минин С.К.* Философию за борт! // *Под знаменем марксизма*. 1922. № 5-6. С. 203-209.

Спиноза 1932 – *Спиноза Б.* Переписка. М.: Партиздат, 1932.

Стейла 2013 – *Стейла Д.* Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877-1910 гг.). М.: Академический проект, 2013.

Франк 1949 – *Франк С.Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949.

Энгельс 1961 – *Маркс К. Энгельс Ф.* Сочинения. Издание второе. Т. 20. М.: Государственное издательство политической литературы,

1961.

Яхот 1981 – *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20-30-е годы). New York: Chalidze Pub, 1981.

References in English

Cooper 2006 – *John W. Cooper.* Panentheism -The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present. Baker Academic, 2006.

Английские варианты ссылок на отечественные работы

Aksel'rod-Ortodoks L.I. Nadoelo! // *Krasnaja nov'*. 1927. № 3. S. 171-181.

Aksel'rod-Ortodoks L.I. Predislovie // *Plekhanov G.V. Osnovnye voprosy marksizma.* Kursk: Sovetskaja derevnja, 1925. S. 3-25.

Akselrod - Ortodoks L.I. Spinoza and Materialism, "Red Virgin Soil," 1925, № 7, pp. 144-168. [From: *Spinoza in Soviet Philosophy*, selected and translated by George L. Kline, NY: Humanities Press, 1952, pp. 61-89.]

Bammel' G.K. Na filosofskom fronte posle Oktjabrja. M.: Moskovskij rabochij, 1929.

Berdyajev N.A. Subjectivism and Individualism in Social Philosophy / Subektivizm i individualizm v obshchestvennoj filosofii (Russian) Hardcover – 2008.

Bogdanov A.A. Predely nauchnosti rassuzhdenija // *Mysl'*-1999. Ezhegodnik Peterburgskoj associacii filosofov. Vypusk 3. SPb., 2000. S. 232-274.

Deborin A.M. An Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism (with a Preface by GV Plekhanov, *Zhizn i Znaniye* Publishers, Petrograd, 1916.

Deborin A.M. Revizionism pod maskoi ortodoksii // *Pod znamenem marksizma*, 1927, nos. 9 and 12, 1928, №. 1.

Deborin A.M.. Spinozism and Marxism // *Chronicon Spinozanum*, vol. V. Haga, 1927.

Frank S.L. Svet vo t'me: Opyt khristianskoj ehtiki i social'noj filosofii. Paris: YMCA-Press, 1949.

Ilyenkov E.V. Dialectical Logic, Essays on its History and Theory, by Progress Publishers, 1977; ranslated: English translation 1977 by H. Campbell Creighton.

Lenin V.I. Polnoe sobranie sochinenij. Izdanie pjatoe. T.42. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury.

Mareev S.N. Iz istorii sovetskoj filosofii: Lukach-Vygotskij-Il'enkov: M.: Kulturnaja revoljucija, 2008.

Marks K. Ehngel's F. Sochinenija. Izdanie vtoroje. T. 3. M.: Gosu-

darstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury.

Minin S.K. *Filosofiju za bort!* // Pod znamenem marksizma. 1922. № 5-6.

Plekhanov G. V. Preface to Abram Deborin's Book *An Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism* // Georgi Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Volume 3 (Progress Publishers, Moscow, 1976), pp. 577-99.

Plekhanov G.V. *Fundamental Problems of Marxism* // *Selected Philosophical Works*, Volume 3, Progress Publishers (Moscow, 1976), pp. 117-83;

Plekhanov G.V. *On the Alleged Crisis in Marxism* // *Selected Philosophical Works*, Vol.II, Moscow 1976, pp. 316-325.

Plekhanov G.V. *Ob izuchenii filosofii / Izbrannye filosofskie proizvedeniya v pjati tomakh*. T. 3. M.: Gospolitizdat, 1957.

Spinoza: The Letters. Indianapolis: Hackett, 1995.

Stejla D. (Steila Daniela). *Nauka i revoljucija: Recepcija ehmpiriokriticizma v ruskoj kulture (1877-1910 gg.)*. M.: Akademicheskij proekt, 2013.

Yehoshua Yakhot. *The Suppression of Philosophy in the USSR (1920s-1930s)*. New York: Chalidze Pub, 1981.

Лимонченко В.В.

Методологический потенциал установки на несвоевременное

При значительном количестве работ, которые квалифицируются как историко-философские исследования, не так часто в поле осознанного внимания попадают методологические вопросы. Косвенно, в качестве работающего принципа, методология присутствует в любом тексте, даже непродуманном хаотически-эkleктичном реферате, однако методологическая составляющая чаще всего обнаруживается задним числом. Подобная установка вполне оправдана, поскольку предваряющие основной смысл оговорки и объяснения имеют вторичный характер, производный от содержания, которое остается доминирующим. Иное дело, когда в центр внимания попадает сама методологическая мыслительная работа, причем рефлексивный характер философии по-прежнему требует к этому.

Возможность соблюдения предельной рефлексивности неоднократно подвергалась сомнению, что реализовывалось в различных

формах. Это и критика онтологизма с его опасностью гипостазирования рационально-понятийных конструкций (четко прояснено И. Кантом, по отношению к теме данного исследования об этом говорит Н. Мотрошилова [7, с. 129–130]), и критика историко-философского проекта Г. Гегеля, исходящего из позиции абсолютного знания, нахождения мыслью самой себя сквозь историческую последовательность различных философских концепций, и отход от рефлексивной философии в сторону философии без субъекта. Гегелевский подход особенно болезненно воспринимается тогда, когда мыслительные конструкции представителей национальной философской традиции не входят в логические определения идеи, и тогда гегелевская концепция видится величественно-мрачной. На помощь приходит образ философского симпозиона, где не существует высших и низших уровней и уважается индивидуальный голос равных собеседников [13, с. 21]. При всей привлекательности и политкорректной выдержанности такого образа симпозиона не может не возникнуть вопроса отбора персоналий для него и условий ведения разговора, ведь если нет вершин и низин, то возникает опасность легитимизации невежества, превращающего диалог сквозь пространство и время в болтовню, толки.

Еще один вариант сомнений в возможности реализации предельной (абсолютной) рефлексивности прочитывается в отрицании современной мыслью метанарративов как таковых, что применил к истории философии В. А. Куренной, опираясь на К.-О. Аппеля и Л. Витгенштейна: философия владеет языком, позволяющим ей участвовать во всяких языковых играх, но нет языка для того, чтобы обсуждать философскую языковую игру [5, с. 5], из чего следует вывод, что не может быть никакой «метафилософии» и «единственный способ практиковать философию – это не заниматься псевдоклассификациями философий, но философствовать, результатом чего – помимо преемственности в философии – может стать расширение горизонта философских вопросов» [5, с. 5]. Завет и привлекательный и убедительный, но вряд ли исполнимый – и сам автор в дальнейшем говорит о философии с позиции «мета» и занимается различными классификациями, чем и способствует «расширению горизонта философских вопросов».

Если логико-умозрительное обоснование пространства абсолютной рефлексивности всегда сомнительно, то нахождение в пространстве и времени утверждает абсолютный приоритет современности, чему соответствует магическое слово «актуальность», в структуре научных исследований предваряющее все остальное. Наиболее часто актуальность понимается как указание на то значение, которое данная тема имеет для успешного решения социальных проблем, т.е. на пер-

вый план выдвигается утилитарно-прагматический аспект, причем при явном диктате социума.

Итак, вырисовывается двухступенчатая постановка вопроса. Первый блок задач связан с рассмотрением истории философии как познавательного проекта, заостряя внимание как на стратегической тенденции историко-философских исследований, так и на методологической тактике историко-философских работ. Если и не следует упреждать исследование наперед принятым принципом, то не избежать вопроса: а как мы это делаем, когда делаем без целенаправленного и преднамеренного использования определенного методологического оснащения. Второй блок задач предполагает нередуцированное осмысление феномена актуальности, что чаще всего принимается как само собой разумеющееся – именно это и вызывает сомнение.

Аналитика литературы, посвященной осмыслению проблем истории философии, позволяет говорить о различении истории философии исторической и истории философии философской (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Рикер). Такое именование не разрешает проблемы, а заостряет ее. Можно заметить, что два смысловых блока, присутствующие в словосочетании «история философии» образовали самостоятельный вектор, переведя интонационное акцентирование «**история философии**» и «история **философии**» в речь: выведение интонационной интенциональности (подразумеваемого) и дает различие *исторической* истории философии и *философской* истории философии. Далее возможны и оправданы различные движения мысли.

Во-первых, экспликация познавательных особенностей исследования, ориентированного на историю, и исследования, ориентированного на философию. В связи с этим в наши дни высказываются два противоположных опасения: растворить историю философии в философии, что элиминирует историю философии как автономную, а не производную от систематической философии дисциплину (В. С. Горский [4], В. А. Куренной [5] и др.), и превратить историю философии в философияведение, а философа в знатока философий. Иная, более резкая формулировка этой проблемы может звучать так: существует история философии или истории философий, т.е. возможно ли говорить о единстве исторического существования философии во времени или мы имеем дело с различными концептуальными построениями, которые даже единым именем философии называем скорее по привычке и недоразумению, чем по сути, и корректнее было бы говорить об интеллектуальной истории.

Во-вторых, рассмотрение методологической стратегии и тактики историко-философских работ, что можно выявить через две противо-

положные установки, которые обозначим, опираясь на В. А. Куренного и Р. Рорти. Р. Рорти говорит о двух вариантах историко-философской реконструкции – рациональной и исторической. Первая включает мыслителей прошлого в качестве сотрудников по решению современной проблемы и тогда мы склонны модернизировать философию прежних времен, осовременивать ее (Н. В. Мотрошилова, В. С. Горский). Историческая реконструкция ориентирована на аутентичное прочтение на языке понятий рассматриваемой концепции и в отнесенности ее к нему же поставленным вопросам и к своему времени (Р. Рорти [11, с. 180]), В. Куренной опирается на А. Макинтайра и называет такой подход имманентным [5, с. 8].

Таким образом, и рациональная реконструкция не предполагает произвольно-своевольного искажения в собственных целях, и историческая реконструкция не устраняет мысль исследователя, совершающего прочтение, каким бы бережным и тщательным оно ни было. Утверждение, что в лекциях М. К. Мамардашвили по античной философии больше М. К. Мамардашвили, чем античной философии, а вот в учебнике Чанышева – больше античной философии, чем Чанышева, только на первый взгляд достоверно и бесспорно. Устранение субъективности (как актуально действующей мысли) историка философии в пределе устраняет реконструкцию вообще – хоть рациональную, хоть историческую, оставляя чистый текст без комментария. Я бы назвала это отзвуком христианской реформационной мысли, устраняющей Предание и оставляющей один на один с Писанием (оставляя исследователю лишь филолого-текстологическую сверку и работу в архивах). Но такое акцентуированное текстом прочтение не устраняет собственного понимания – более того, в силу нерелексивного прочтения текста, без экспликации буквы в дух, субъективная предвзятость только усиливается, будучи неопознанной.

Третий вариант движения мысли, о чем ранее шла речь, связан с осмыслением феномена прошлого и истории. Если нахождение в одном времени не обеспечивает гарантированной взаимопонятности – любой мой современник находится в *своем* времени – то можно утверждать и обратное: книга Платона, лежащая у меня на столе, столь же факт современности, как и книга моего сверстника и коллеги. Прошлое не столь и прошло, поскольку первично оно дано как современность – как прошлое оно реконструируемо. Первично прошлое дано как узурпированное современностью, снятое им, оно лишено самостоятельности. Втянутое в современность прошлое редуцировано до фактора, до порождающей причины и потому оно уже не продуктивно – оно уже исполнило свою роль и стало современностью. Борьба за

творческую продуктивность часто осмысливается как борьба с прошлым и традицией, или как иногда говорят – с канонами.

Современное понимание канона дискредитирует канон в качестве познавательного принципа, что характерно для секулярно ориентированной мысли, в то время как существуют гораздо более взвешенно-достоверные варианты понимания канона: П. Флоренский в «Иконостае» говорит о каноне как сгущенном разуме человечества. Предваряя дальнейшее, необходимо отметить созвучность понимания канона П. Флоренским и М. Хайдеггером. П. Флоренский понимает канон как освобождение, а не стеснение [14, с. 455], как ощущение связи с человечеством [14, с. 456]. М. Хайдеггер говорит о традиции как о том, что несет нам настоящее: «Подлинная традиция – в столь малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой, что она, наоборот, освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли» [16, с. 381].

Стратегическое задание историко-философского исследования – возвращение продуктивности прошлому, освобождение его от поглощенности одномерностью настоящего момента. Не случайно в смысловой структуре русского языка такие острые вопросы, отвечающие настоящему моменту, именуется *злободневными*, т.е. утверждающими свой единичный, особый приоритет по отношению к остальному – по Г. Гегелю, зло держится на острие единичности. Историко-философское исследование устраняет точечную злободневность, совершая попытку возвращения к несвоевременному, тому, что не востребовано днем сим. Итак, история философии выводит на такое особенное измерение современности как несвоевременное.

В завершение рассмотрения истории философии как познавательного проекта обратимся к М. Хайдеггеру. Такое обращение может считаться одиозно-скандальным – распространен взгляд, что историко-философские изыскания М. Хайдеггера не отвечают норме исторического исследования. Начало XXI века отмечено усиленным подозрением и критичностью по отношению к «некоронованному королю философии» и уличением его в своенравном истолковании мысли своих предшественников, к чему может толкать употребление ним термина «деструкция». Но именно у него развернуто рефлексивное понимание истории, и применено в отношении к истории философии.

В статье, посвященной гегелевской историко-философской концепции, вопрос поставлен им с завидной прямоотой и простотой: почему история философии как история должна быть в своей основной черте философской? Что значит здесь «философский»? Что значит здесь «история»? М. Хайдеггер рассматривает тот вариант ответа, ко-

торый содержится в историческом мировоззрении, так что с самого начала опирается на такое понимание истории, в котором акцентуирована идея истории как человеческого существования, основополагающее определение которого – время [17, с. 120–121]. При этом для рассматриваемой проблемы значимо утверждение об истории как таком сознании, в котором человеческое существование усматривает свою действительность внутри такой взаимосвязи, которая ведает как о собственном истоке, так и решительно обращена к грядущему [17, с. 120]. Такое постижение позволяет человеку выйти из связанности к свободе [17, с. 123]. Исторично то видение, которое испытывает на себе живую действенную силу духовного прошлого [17, с. 122] – так говорит М. Хайдеггер о В. Дильтее, помещая познавательный проект истории в такую перспективу видения, в которой реализуется установка быть открытым ко всему, что субстанциально в себе, и закрываться для такого мышления, которое кружит вокруг себя, не достигая самих вещей [17, с. 122–123]. Именно историзм мышления обеспечивает такое постижение, которое происходит благодаря открытости «живой действенной силе духовного прошлого», а не застревает на острие своей субъективности. Свет естественного разума начинает с определения человека как Я, но для М. Хайдеггера такое понимание некритично [17, с. 130], можно говорить несколько иначе – такое понимание вторично, оно производно от первичной раскрытости в окружающее, застревание на чем имеет своим следствием неподлинное существование.

Здесь и возникает задача, о которой говорит П. Рикер – путь от я к Я [10, с. 48–49], т.е. осознание себя, ясность относительно самого себя, которая никогда не возможна как абсолютное свершение (совпадение конечного и бесконечного мышления, возможное у Гегеля), но без чего нет человека. Вменяемость (короткий путь самосознания) и есть возвращение к себе через длинный (т.е. дискурсивно-развернутый) путь истории. Вменяемость производится как переход от множественности безотносительных ко мне историй («Historie») к такой истории («Geschichte»), которая «означает такое свершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же» [17, с. 137]. Такая история («Geschichte») есть предшествование самому себе, поскольку мы сами есть наше собственное прошлое и наше будущее живет изнутри прошлого. Именно в этом смысле *Geschichte der Philosophie* предполагает опору на априорный принцип – это априорность трансцендентальной субъективности, а не эмпирического субъективизма, *Historiae philosophicae* не предполагает такой опоры, оставаясь на почве рассказанных историй философий. Распространенное понимание априорно-

сти как внеопытной предвзятости и умышленной субъективности характерно для позитивистски ориентированного мышления.

В последнем разделе М. Хайдеггер делает выводы, напрямую выводящие на историю философии и двойственность задачи ее. Он говорит о критике (т.е. разборе, деструкции) современности как содержащей в себе прошлое целиком, когда оно как бы прекращает свое существование, будучи закупоренным (снятым) в современности, стерилизованным нею и тогда прошлое бесплодно: «Во всяком настоящем заключается опасность застроить историю – не открыть ее, а сделать недоступной.< ...> От философского исследования неотъемлемо то, что оно есть критика настоящего.< ...> Историческое сознание высвобождает прошлое для будущего, – тогда прошлое обретает силу движения вперед и становится продуктивным» [17, с. 138]. Как видим, именно интересы продуктивности настоящего требуют постижения прошлого в его собственных характеристиках, а не так, что ориентируясь на задачи современности, создается рациональная реконструкция, искажающая прошлое, а существует еще и задача исторической реконструкции, сохраняющая адекватность прошлого: во-первых, неизбежен скепсис по поводу адекватного воспроизведения, во-вторых, возникает вопрос необходимости реконструкции прошлого. М. Хайдеггер указывает на возможность неисторического мышления – когда ставится задача прийти к существенному (самим вещам) изнутри самого себя, отбросив традицию и при этом заблудиться в традиционной постановке вопросов (нести на себе груз традиции), поэтому необходимо все новое и новое осмысление самого себя – обращение к прошлому, чтобы сбросить с себя груз неподлинной традиции, дабы прошлое благодаря этому становилось действенным в подлинном смысле. П. М. Бицилли, говоря об особенностях исторической жизни, обращает внимание на специфическую роль высказываемых идей: «всякая идея, будучи формулирована, тем самым объективируется, вступает в область феноменально данного, становится **историческим фактом**, а следовательно, **фактором**» [3, с. 168]. Действующим становится то, что актуализировано нами, но перед тем, как перейдем к осмыслению актуальности, суммируем вышеизложенное.

При историко-философской интонированности мысли выстраивается последовательность задач. Исходное начало – развернутая конкретность современности: множественная, разнопорядковая, различная, ставящая перед человеком задачу осмысления ее, что реализуется в такой форме мышления в философии, которую можно назвать и рациональной реконструкцией, и полемическим подходом, и реальной живой практикой философствования. Но именно потому, что, живая

ткань философствования разворачивается как вопрошание – и к содержанию проблемы, и к самому себе, и к предшественникам – возникает задача исторической реконструкции, т.е. установка на диалог с аутентичным смыслом, с отличным от меня собеседником, а не созданной моей интеллектуальной фантазией марионеткой. Именно рациональная реконструкция требует имманентного подхода, попыток понять прошлое в его специфике и в чем-то даже в его отстраненности от современности. На этом этапе неизбежна установка на текстологическую работу – историческое и филологическое исследование текстов, прочтение которых всегда проблематично. В. Соловьев начинает свою статью «Жизненная драма Платона» с формулировки вопроса, возникшего у него при переводе Платоновых диалогов: каков порядок их и в каком порядке располагать их при издании? При этом он выходит на существенный для историко-философских работ момент. В. Соловьев обращается к двум вариантам понимания корпуса работ Платона: по Шлейермахеру, порядок установлен самим Платоном и диалоги есть выполнение заранее составленного плана, система философских идей [12, с. 582–583]; по Мунку, единство произведений Платона предопределено задачей изображения жизни идеального мудреца Сократа [12, с. 583]. Для В. Соловьева оба варианта несостоятельны: оба варианта могут быть реализованы при условии опоры на личность самого Платона, можно вспомнить, что в наши дни достаточно часто внимание историков философии обращено на самого философа и речь идет не об истории философии, а об истории философов, что порой транскрибируется как биографический метод. Конечно, жизнь философа играет существенную роль, но наибольший интерес представляет главное событие его жизни – событие мысли, как говорит В. Соловьев: «философский интерес и философская работа его ума», что и представляет собой жизнь философии. Философия живет через жизнь мыслительного свершения реального человека: жизнь философа – не мирная смена дней и годов, а событийность его мысли, через вхождение в нее своей мысли и возможно оживление, восстановление прошлого. Если обратиться к философам народных сказок, то историческое и филологическое исследование текстов восстанавливает структурное единство – есть той мертвой водой, которая соединяет части разрубленного тела. Чтобы оно ожило, необходима живая вода – включение выверенного исторической и филологической критикой текста в событийность актуальной мысли, по М. Хайдеггеру – тогда прошлое, освобожденное от одномерной формы снятия его в современности, становится продуктивным, питая живую мысль современности.

Возвращаясь к осмыслению феномена актуальности, следует отметить корневой смысл слова – акт, действие, деяние, деятельность, свершение, осуществление, или возвращаясь к греческому первослову – *Ενέρυεια*. При рассмотрении данного вопроса следует обратиться к разработкам С.С. Хоружего [18], без чего будет утеряна необходимая оптика. Но сначала об актуальности, с указания на которую неизбежно сталкивается в наши дни человек, работающий в сфере науки. Наиболее часто практикуемое вульгарно-социологическое понимание актуальности не выдерживает критики. Как только внимание центрируется осмыслением очевидного самого по себе требования, возникает отторжение такого упрощенного понимания. С.П. Петрущенко при рассмотрении актуальности как исследовательского концепта первоначально подобное вульгаризированное понимание вообще не упоминает и сразу помещает свое видение в контекст «вмонтированных категориальных структур и очевидностей» [9], однако далее раскрывает смысл самоочевидного требования актуальности как соответствие современным требованиям науки и практики (при этом приводит размышления относительно актуальности В. А. Петровского, также отбрасывающего вульгарное понимание актуальности как злободневности). С.П. Петрущенко ставит осмысление актуальности в связь с структурой научного познания, выделяя контекст открытия, контекст обоснования и контекст репрезентации, и указывает роль *содержательного* наполнения концепта «актуальность» в противовес *формальному* обоснованию актуальности. Выдвижением этой задачи статья оканчивается, но показательны некоторые проговоренности, на которые следует обратить внимание.

Для нередуцированного (не методически-прикладного) осмысления актуальности значима *связь актуальности с проблематикой очевидности*, зоркости видения, причем эта связь имеет не столько логико-методический характер, сколько экзистенциально - методологический, что и связывает актуальность с мотивацией. Вспоминается различие мотивации в науке, высказанное А. Эйнштейном, которое имеет экзистенциально-онтологический характер: некоторые занимаются наукой с гордым чувством своего интеллектуального превосходства, для них наука является тем подходящим спортом, который должен им дать полноту жизни и удовлетворение честолюбия; другие приносят плоды своих мыслей в жертву только утилитарным целям [20, с. 39–40]; третьи не выдерживают мучительной жестокости и безутешной пустоты обыденной жизни, опутанной узами вечно меняющихся собственных прихотей [20, с. 40]. Историко-философский познавательный интерес различен в зависимости от мотивации. Для рас-

смаатриваемого контекста значима третья мотивация, для применения к области философии требующая уточнения. У А. Эйнштейна далее так: «Эта причина толкает людей с тонкими душевными струнами от личных переживаний в мир объективного видения и понимания. Эту причину можно сравнить с тоской, неотразимо влекущей горожанина из шумной и мутной окружающей среды к тихим высокогорным ландшафтам, где взгляд далеко проникает сквозь неподвижный чистый воздух и наслаждается спокойными очертаниями, которые кажутся предназначенными для вечности» [20, с. 40].

Уход от личных переживаний в мир объективного видения и понимания может быть истолкован в духе вульгарного объективизма – как устранение относительного опыта конечного человека и обретение вечности как основания абсолютной точки отсчета, что соответствует критикуемой ныне классической рациональности, именуемой и как субстанциализм, и как эссенциализм, и как метафизика (причем нельзя забывать, что открытия А. Эйнштейна также имеют характер *устранения* такой абсолютной единой точки отсчета – в чем принято видеть его родство с творчеством Ф.М. Достоевского). Осмысление С.С. Хоружим понятия *Ενέρυεια* связано с уходом от такого мышления, которое будучи центрировано сущностью, предстает статично-закрытым: «Самым характерным свойством такого дискурса является тотальная охваченность реальности сетью закономерности: все вещи, явления, события не только реализуют определенные сущности-энтелехии, но также подчинены целой системе эссенциальных принципов – началам цели, причины, формы и т.п., действие которых носит характер законов» [18, с. 322]. Он связывает такой тип мысли с античной философией (при этом уточняет, что это лишь один из вариантов понимания ее, историко-философское обращение открывает новые возможности) и раскрывает роль дискурса энергийно-глагольного (опытно-апорийного), обращая внимание на различные практики трансцендирования (мистические учения всех религий, ориентированные на экзистенциальное трансцендирование философские учения С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, Н. Бердяева, Э. Левинаса, М. Фуко, А. Ахутина). Не уходя в сторону подробного рассмотрения всех за и против, в контексте осмысления историко-философской проблематики, необходимо указать на роль выдвинутого М. Хайдеггером понятие *Кehre*, на что и обращает внимание С. С. Хоружий, *называя Кehre особым историко-философским понятием*, обеспечивающим «такой возврат, который служит предпосылкою продвижения, оказывается необходимым, чтобы достичь нового качественного роста» [19, с. 46]. М. Хайдеггер использует слово из нефилософской сферы деятельно-

сти: «поворотом (Kehre) зовется место, где серпантин горной дороги поворачивает почти назад, чтобы подобраться еще ближе к перевалу» [2, с. 5], С.С. Хоружий помещает это понятие в контекст обоснования новых путей русской мысли, но оно имеет гораздо более широкое значение.

При осмыслении феномена истории М. Хайдеггер указывает на такую ситуацию, когда история как история застроена, задвинута современностью, поглощена и уплощена – в таком случае возникает опасность кружения в заколдованном кругу и тогда истощается сила творения, остается лишь репродукция, имитация, в лучшем случае техничность. Обретение состояния продуктивности связано с широко открытыми глазами истины (как *Αλήθεια* – *непотаяенное* в переводе В. В. Бибихина), что невозможно при сосредоточенности на себе, своих проблемах и потребностях, на проблемах и потребностях своего времени. Необходим отход, отступление в сторону, отстраненность и остраненность (В. Шкловский), отрешенность, обращенность к несвоевременному – это и дает Kehre, такой поворот в философии обретает форму истории философии и как отдельной дисциплины, и как способа философского мышления.

Итак, требование актуальности есть требование зоркости видения, что всегда проблематично при нахождении в одном измерении – история философии рыхлит монолит современности, достаточно многоуровневый и многоликий в своей конкретности, обнаруживая действительность иных, несовременных, несвоевременных, неактуализированных аспектов, измерений, факторов. Хотя несомненна значимость текста как необходимого основания историко-философской работы, но этого недостаточно. Исток историко-философского интереса – не текст, ведь к тексту надо еще прийти. Начало во вдруг распахнувшемся перед умственным взором пространстве (*Αλήθεια*), взывающем к увиденности. Это соответствует вопросу С.Л. Франка: «Что подлинно есть, что на самом деле есть» [15, с. 210], или желанию А. Эйнштейна оторваться от мира ощущений и обрести покой и уверенность, которые нельзя найти в слишком тесном головокружительном круговороте собственной жизни [20, с. 40], пониманию канона П.А. Флоренским как освобождению от тесноты собственного опыта [14, с. 455], установке П. Рикера на свидетельство о том, что есть – т.е. вниманию на то, что видимо при устранении тюремно-клеточного понимания субъективности. Точка вопросительности оборачивается развернутым топосом, что схватывается вопросом о соотношении собственной мысли и традиции. Хайдеггерово понимание этой проблемы уже указывалось, достойна внимания оценка философии И. В. Киреевского В.

Гёрдтом, о чем говорит М. Беккер: «актуальность мышления И. В. Киреевского, это прежде всего его понятие философии как рефлексии о соотношении традиции и современности» [1, с. 261], и далее следует еще более выразительная формулировка, снимающая ограничения этой проблематики как характерной для определенного пространства и времени: вопрос об отношении к традиции связан с вопросом о том, *как справиться с настоящим перед лицом прошлого и будущего*, этот же вопрос обострен в интересе к истории философии, обращение к которой значимо расширением горизонта и углублением оснований. При этом особый интерес вызывает то, что не вошло в современность, не стало действующей силой, творящей ее – т.е. несвоевременное, обретающее в этом случае актуальность.

Выискивать в истории философии себя же – почетно, но бесплодно; находить то, что не приняло активного участия в историческом движении и есть несвоевременное, что осталось нереализованным, неактуализированным, но может стать началом новой связной последовательности исторического свершения – одна из существенных функций историко-философского знания. Ф. Ницше называет свои размышления об истории несвоевременными, подчеркивая отстранение от магистрального движения современности с лицом, обращенным в одном направлении (прогресс) и говорит о значимости неисторического, что в его понятийно-мыслительной структуре может быть осмыслено как критический разбор доминирующих идей своего времени: действовать вразрез со временем и благодаря этому влиять на него в интересах грядущей эпохи [8, с. 160]. Н. Бердяев при ориентации на несвоевременное подхватывает именно этот аспект, связывая несвоевременное с эсхатологией («Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация»), в чем не следует видеть поверхностный смысл конца как гибели, но утверждение прерывности, трансцендирования как направленности к смыслу, что сопряжено с эсхатологическими тенденциями [6]. Желание смысла сопряжено с вектором исхода, уединенности, юродства, отверженности, маргинальности, что придает проблематике несвоевременного ярко выраженный антропологический характер и переводит внимание с истории философии в сферу антропологии, нарушая сложившиеся границы научных дисциплин.

Литература

1. Беккер М. Вильгельм Гёрдт как историк русской философии / М. Беккер // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып.16. – СПб.: б/и, 2004. – С. 257–267.

2. Бибихин В. В. Дело Хайдеггера / В. В. Бибихин // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика. – С. 3–14. – (Мыслители XX века).
3. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры / П. М. Бицилли // Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 107–231. – (Классики отечественной филологии).
4. Горський В. С. До питання про ідентичність історії філософії як науки / В. С. Горський // Наукові записки НАУКМА. Том 25. Філософія та релігієзнавство. – 2004. – С. 3–7.
5. Куренной В. А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии / В. А. Куренной // Логос. – 2004. – № 3–4. – С. 3–29.
6. Лимонченко В. В. Эсхатологизм исторический и личный: дихотомия бессмысленности и смысла / В. В. Лимонченко // Проблема смысла у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної конференції 2008 р. – Дрогобич: Ред-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – С.133–145.
7. Мотрошилова Н. В. Освобождаясь от стереотипов «модернизации» и «онтологизации» в истории философии / Н. В. Мотрошилова // Философия в диалоге культур: Материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 119–135.
8. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше ; [пер. с нем. Я. Берман] // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 158–230.
9. Петрущенко С. П. Актуальність як дослідницький концепт / С. П. Петрущенко // Філософські проблеми гуманітарних наук (Збірка наукових праць). – Київ.: б/в, 2009. – 500 с. – Режим доступа: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11378.html>
10. Рикер П. Объективность и субъективность в истории / П. Рикер ; [пер. с фр. И. С. Вдовина, А. И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 35–57. – (Gallicinium).
11. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Р. Рорти ; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 180–198.
12. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона / В. Соловьев // Соловьев В. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 582–626. – (Философское наследие).
13. Ткачук М. Л. Історія філософії в культурологічному вимірі (з досвіду київських істориків філософії XIX - початку XX ст.) / М. Л. Ткачук // Наукові записки НАУКМА. Том 20. Філософія та

- релігієзнавство. – К.: НАУКМА, 2002. – С. 19–30.
- 14.Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Сочинения В 4–х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1995. – С. 419–526.
 - 15.Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк // Реальность и человек / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1997. – С. 208–431. – (Мыслители XX века).
 - 16.Хайдеггер М. Гегель и греки / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Библихин] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 381–390.
 - 17.Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. В. Михайлов] // Вопросы философии. – 1995. – С. 119–139.
 - 18.Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Хоружий С. С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 311–350.
 - 19.Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия / С. С. Хоружий // Хоружий С. С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 35–61.
 - 20.Эйнштейн А. Мотивы научного исследования / А. Эйнштейн ; [пер. с нем. Ю. А. Данилов, С. Г. Суворов, А. М. Френк] // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Том 4. – М.: Наука, 1967. – С. 39–41.

ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ. МЕТОДОЛОГИЯ, МЕТОДИКА В НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ И ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Возняк В.С., Возняк С.В.

К вопросу об истинной природе метода и методики

Современного учителя и нас, преподавателей, постоянно призывают к активизации, усилению «методической работы». Перефразируя хорошие слова В.В. Бибихина, хочется сказать: не работа с «методичками» нужна, не «методическая работа», а *работа просто, вначале первая работа внимания к мысли, без которой всякий труд будет проклят.*

Конечно, «методички» реально облегчают студенту жизнь - думать не надо, все разжевано, разложено по полочкам - бери и пользуйся. Изучай инструкции по пользованию готовыми знаниями как бытовыми приборами, и тогда станешь учителем. И в детях своих увидишь лишь определенные «приборы», которых нужно правильно настраивать и употреблять. И ученики твои научатся мир человеческий видеть как совокупность вещей, которые нужно использовать в своих интересах.

Итак, вопрос о *методике* предстает очень и очень серьезным. Не стоит его отдавать в руки чиновной братии, приносить в жертву чиновным, частичным, корпоративным интересам. - Здесь стоит подумать.

По нашему убеждению, нормальная «цепочка», нормальная логика развертывания должна выглядеть так: *теория - методология - методика*. Еще точнее: (теория - методология) - методика. *Теория* раскрывает сущность предмета, существенные измерения последнего проявляют себя в самодвижения понятий; ритмика и душа движения сути, ставшей самодвижением понятий, является *методом*. Доведением всего этого до определения реальной ритмики практической деятельности субъекта по адекватному сути дела разрешению противоречий данной сферы реальности является *методика*.

Если же взять обычные методики, царящие в дидактике средней и высшей школы, то подобная цепочка не прослеживается, но отчетливо видно другое: теория здесь и «не ночевала». Не *от теории* здесь идут, не из сущности процесса исходят, а со своего - довольно *убогого* - представления о сущности обучения и воспитания. Иными словами, по обычным методикам легко распознать определенные «теоретические» установки - установки и устойчивые привычки эмпиристского,

рассудочного сознания, сенсуалистическую гносеологии, формальную логику с ее ориентацией на неприкрытый и неизбывный номинализм в понимании «общего».

Так или иначе, все зависит от теории (и от нашего понимания теории). Какая теория - такая, в конце концов, и методика. Если предмет образовательной деятельности считают пресловутые ЗУНы - «знания, умения, навыки», обучение понимается как ретрансляция информации, - и методика будет соответствующая (обычная). Такая установка образования имеет свое конкретное историческое оправдание, однако в реалиях сегодняшнего дня она безнадежно устарела и стала опасным, хотя и широко распространенным, предрассудком. Если же сущность образования понимать иначе, а *предметом* образовательной деятельности считать *творческие способности всех участников* педагогического общения (Ф.Т. Михайлов), то такое - собственно рефлексивно-теоретическое - понимание имеет свою конкретную методологию и, соответственно, - развивается в свои конкретные методики, которая направлены на обеспечение именно такой цели педагогического процесса, именно такого способа его развертывания. И эта методика *принципиально иная*, чем та, к которой привыкли. Она, по крайней мере, рефлектирует для себя существенные закономерности сущностно-познавательного (он же - учебный) процесса, способа образования понятий, способа понятийного движения и не разделяет банальностей эмпиристской гносеологии и премудростей «школьной» логики. Пренебрежение к высокой теории, пренебрежение собственно теоретическим (читай - философским) мышлением мстит за себя. Такое не остается безнаказанным: вместо *развития ума* школа - средняя и немного выше среднего - расширенно продуцируют его *откровенное отсутствие*, продуцирует *ситуации лишения ума* (в прямом смысле - *умалишённости*). И при этом весьма легко создается уверенность, что можно успешно прожить и без ума, пользуясь простой сообразительностью (рассудком) - как для карьерного роста, так и хитроумного объегоривания и эксплуатации как ближнего, так и «дальнего».

Чего только стоят требования в вузовских программах разводить «знания» и «умения» студентов: значит, знать не означает одновременно уметь, а уметь - не значит знать. Потрясающая логика! Гегель отдыхает. Значит, знание в таком случае - совокупность информации, а умение состоит в применении абстрактных форм и приемов в той или иной реальности. Отсутствие теории - тоже «теория», только - убогая, примитивная.

И вот на эти-то скудные представления нас, учителей и препода-

вателей, ориентируют чиновничьи инстанции, требуя от нас все новых и новых «методических разработок», - новых, но по старой схеме. Никто не озабочен вопросом: а *из какой теории*, собственно, исходит та или иная методика, на какую, собственно, *методологию* она опирается и реализует? Конечно, не хватало, чтобы чиновники нам и «теоретические ориентации» определяли, - это мы уже проходили. Все обычные методики идут по традиционной схеме и ориентированы они на использование, «юзерство», применение. В них нет мысли, равно как и чувства, воображения, - в них ничего нет, кроме *технологии пользования*. Их можно применять, не утруждая себя пониманием сути процесса. Но процесс-то - *образовательный*: в нем человек *вводится во образ человека*. Как же при этом можно быть равнодушным к истинной логике этого - самого сложного во Вселенной - процесса?

Ведь, по мнению Г.В. Лобастова, собственно теоретическое (то есть - истинное) мышления в области педагогики должно быть «универсальным по охвату предметной действительности: педагогическая деятельность должна знать как логику предмета, который вводится в субъективность человека, так и логику становления и бытия самой личности, логику становления самой логики в сфере субъективности. Поэтому педагогика по необходимости обязана содержать (теоретически и практически) оба полюса человеческого бытия - реальный и идеальный, бытия и мышления. Более диалектического предмета деятельности, чем становление человеческой субъективности, нет» [2, с. 86-87]. А отсюда, *из именно такой логики, из понимания этой логики* и следует выводить, формировать, формулировать, выделять и доводить до *разумной схемы* практического действия - методику как таковую. Тогда методика - «на своем месте», она соответствует своему понятию.

Согласно Гегелю, метод не является чем-то внешним, прилагаемым к содержанию, он - не только в себе и для себя определенное модальность бытия, но как модальность познания положен как определенный понятием и как форма, поскольку она душа всякой объективности. Метод есть *душа содержания, которая в то же самое время становится измерением нашей собственной души*. Метод не применяется ко всему прочему как своего рода универсальная отмычка: согласно всеобщности идеи метод - способ познания, понятие, которое субъективно знает себя, каким оно является объективным способом или, вернее, субстанциальностью вещей [см.: 1, с. 290]. Таким образом, сущность метода как такового заключается в первую очередь в его *содержании, субстанциальности* (а не в проективности, конструктивности и манипулятивности). Метод - это тот путь исследования

или осмысления некоторой реальности, существенно соответствующий ее собственной природе.

Получается, что когда мы мыслим *методично* (т.е. *находимся на верном пути*), мы на предмет набрасываем, обращаем его же собственные всеобщие определения, саму *форму всеобщности*, и только тогда он нам раскрывается в своей истине. В предмет можно войти только по логике самого предмета. *Манипулировать* же предметом можно, игнорируя имманентную специфическую логику специфического предмета, опираясь только на его абстрактно-общие признаки, инструкцию по эксплуатации.

Сущностное мышление, в отличие от мышления калькулирующего, согласно М. Хайдеггеру, именно есть *путь* (вот почему у него свое отношение к «методологии»), то есть - «методос». *Мышление само есть путь*. Мы соответствуем *этому пути* только тогда, когда *уже находимся в пути*. Быть в пути, чтобы его прокладывать - это одно. Но есть и другое - встать на этот путь откуда-то со стороны и рассуждать о том, различаются те или иные отрезки пути и т.п.; это дело каждого, - того, кто не находится в пути и даже не намерен идти по нему, а оставляет себе в стороне, чтобы только представлять и обсуждать этот путь, рефлексировать относительно него. Вот почему осмысляющее размышление, в отличие от калькулирующего мышления (рассудка), не является просто рефлексией. Но что нужно, чтобы мы стали на путь? Мартин Хайдеггер говорит: «Для того, чтобы мы оказались в пути, мы должны, конечно, сдвинуться. Это сказано в двойном смысле: во-первых, мы тронуты, то есть сами открываемся перспективе, раскрывающегося и направления пути, и, во-вторых, мы отправляемся в путь, то есть делаем шаги, без которых нет никакого пути. Путь мышления не тянется откуда-то куда как проложено где-то шоссе, он также сам по себе вообще не существует где-либо налично. Ход и только ход (Gehen), в данном случае мыслящее вопрошание, суть поступок (Be-wegung). Это Be-wegung есть разрешение пути появиться. Этот характер мыслительного пути принадлежит вперед-забеганию (Vor-läufigkeit) мышления, которое со своей стороны состоит в загадочном уединении, в высоком и несентиментальном смысле этого слова» [4, с. 261-262].

Относительно метода и его природы весьма полезно прислушаться к словам Мартина Хайдеггера: «В греческом языке “сокрытие”, “обман” означает отход от правильного пути, свертывания с тропы (πλaтoς). Распространенное греческое слово, обозначающее путь, это η oδoς, а производным от него есть μeтoдoς, откуда берет начало и заимствованное нами слово “метод”. Следует, однако, заметить, что

греки понимают это слово не как “метод” в смысле какой-то процедуры, которая помогает человеку осуществлять исследовательское, изыскательское посягательство на предметы. Для греков *μεθοδος* является пребыванием-на-пути, а именно на том пути, который не человеком мыслится как некий “метод”, но указывается самым сущим и таким образом уже присутствует в ракурсе сущего, проявляется. В греческом сознании *μεθοδος* - это не “способ” исследования, а скорее само исследование как пребывание-на-пути. Для того, чтобы понять природу по-гречески понимаемого “метода”, мы прежде должны усвоить, что для греческого “пути” (*η οδος*) характерны вы-сматривание и озирание. “Путь” - это не расстояние между двумя точками и не множественность таких точек. Перспективная и “прозорливая” сущность пути (который сам ведет к несокрытости) и тем самым сама сущность хода, совершенного на этом пути, определяются в ракурсе несокрытости и непосредственного прихода к неприкрытому» [3, с. 133].

Наличие абстрактных вех-меток и флажков («методика») сама по себе не направит, не приведен на истинный путь, *если я уже не нахожусь-на-пути*, равно как тщательное изучение инструкции по эксплуатации бытового прибора никак не научит меня тому, как данный прибор отремонтировать, тем более - сделать, не говоря уже о том, как его *изобрести*.

Коль скоро речь зашла об изобретении и учении, не лишним будет обратиться к хайдеггеровской метафоре по изготовлению шкафчика. Тут - *и теория, и методология, и методика*, - если вдуматься. М. Хайдеггер спрашивает: что такое учение? И отвечает: «Человек учится постольку, поскольку он свои дела и поступки приводит в соответствие с тем, что к нему в том или ином случае обращено по истине. Мышлению мы учимся, внимая тому, что дано для мысли» [4, с. 25]. И тут же М. Хайдеггер разворачивает аналогию мышления с ручной работой по изготовлению шкафчика: «Мы пытаемся здесь учиться мышлению. Возможно, мышление это всего лишь нечто подобное созданию некоего шкафчика. Во всяком случае, это есть ручная работа (*Hand-Werk*)» [4, с. 101]. «Ученик столяра, например, тот, кто учится мастерить шкафчики и подобные вещи, при обучении упражняет не только навыки в применении инструментов. Он также знакомится не только с принятыми формами вещей, которые ему нужно строить. Он *приводит себя*, если становится настоящим столяром, прежде всего *в соответствие с различными породами дерева и со спящими в них образами, с деревом, как оно в скрытой полноте своего существа вступает в жилище человека*. Это отношение к дереву является опорным для всего ремесла (*Handwerk*). Без этого отношения к дереву оно оста-

ется висеть в пустоте голой деятельности. Занятость ею в таком случае определяется исключительно рынком. Любое ремесло, всякая человеческая деятельность всегда находятся под угрозой этой опасности (выделено курсивом нами. - В.В., С.В.)» [4, с. 100].

Ж. Деррида, анализируя это место из Хайдеггера, замечает: «Подлинный столяр приводит себя в соответствие со скрытой полнотой существа дерева, а не с инструментом или потребительской ценностью. Но со скрытой полнотой в той мере, в какой она “вступает в обжитое место”, <...> а именно в место <...>, обжитое *человеком*. Никакого мастерства <...> столяра не было бы без этого соответствия между существом дерева и существом человека, соответствия как бытия, предоставленного жилищу» [4, с. 306-307]. Без этого соответствия с существом дерева, которое само пришло в соответствие с жилищем человека, деятельность была бы *пустой*. - В каком смысле? Совсем бессмысленной? - Нет, но *по-человечески пустой*, ибо осталась бы занятием, попросту ориентированным на *Geschäft*, торговлю или погоню за прибылью (полезная активность, утилитаризм, управляемый капиталом) [4, с. 307].

Имеет ли сие отношение к существу вопроса о соотношении теории, методологии и методики, к существу вопроса о педагогическом мышлении? - Самое непосредственное. Именно здесь ответ на вопрос, почему *педагогическое* мышление должно быть не-инженерным, не-проективным, не-технологическим, а собственно *мышлением* как таковым как способностью приводить себя в соответствие со своим «предметом», со «спящими в нем *образами*», дабы самая *суть* дела *образовывалась*. Именно педагогу - *вводить скрытую полноту* своего «предмета» в «жилище человека», в мир человека, - т.е. не конструировать, собирать по частям, а сразу видеть эту скрытую полноту человеческого существа и *способствовать вступанию* её в место, обжитое людьми - в культуру как в способы всевозможных обращений людей друг к другу и тем самым к самим себе. И вот что здесь интересно: мышление (т.е. деятельность, мыслящая деятельность и деятельное мышление) педагога должно соответствовать не только своему «предмету», но *быть тем же самым*, что он, педагог, вызывает у учеников, во что он вовлекает своих учеников: ведь именно они (вместе с учителем) в каждом своём предмете изучения (язык, математика, литература, география, ботаника, история) должны *входить в соответствие со спящими образами и вводить их скрытую полноту в жилище человека*, т.е. адекватно распредечивать (а не использовать, препарировать, запоминать схемы утилизации для бездумного проговаривания на продажу - на отметку). Вот почему М. Хайдеггер гово-

рит, что учить еще труднее, чем учиться: учителю нужно учиться ещё гораздо больше, чем ученикам, - *учиться даванию учиться* [4, с. 101]. Как нам представляется, именно в этой точке и срабатывает принцип совпадения (тождества) диалектики, логики и теории познания.

В ремесле краснодеревщика «несущим основанием является не голое орудование инструментами, а отношение к дереву» [4, с. 306]. Орудование инструментами - *методика*, отношение к дереву - *теория (методология)*. Орудование инструментами имеет человеческий смысл *лишь внутри* адекватного отношения к дереву, к спящим внутри него образам. «Но где же в ручных приемах промышленных рабочих отношение к чему-то такому, как спящие образы дерева?» [4, с. 306]. «Ни промышленный рабочий, ни инженер, ни тем более владелец фабрики и меньше всего государство не могут знать, чем вообще занимается сегодняшней человек, когда он находится в том или ином отношении к машине и ее элементам» [4, с. 307]. Иными словами, к чему *приводят они себя в соответствие?* Явно не с предметом деятельности, его сущностью. Они *соответствуют* собственному партикулярному интересу, по отношению к которому - все только *средство*.

По аналогии зададимся вопросом: а с чем вынужден *приводить себя в соответствие* нынешний учитель, обремененный бесконечными методическими требованиями, правилами, схемами и указаниями? Правильно: именно *с ними*, родимыми (то есть - с правилами, схемами и руководящими указаниями), а не *с содержанием своего учебного предмета*, взятого исторически, объективно, в становлении (ведь учитель имеет дело с *адаптированным*, то бишь готовым для *бездумного употребления*, знанием). О *логике развертывания существенности детской души*, о логике становления человеческой субъективности (а оно-то не прекращается ни на мгновение, на то оно и становление как единство бытия и ничто, оно происходит и в присутствии и в отсутствие учителя) - всуе не будем. *Не до того* учителю. Его голова занята совершенно иным. Да и *не учили* его этому. А как этому научиться, не получив более-менее *фундаментального философского* - таки образования?

Переведение содержательной умной теории (методологии) в методический план - адски сложный процесс. Это - процесс *развития мысли*. При обычном подходе к методике мы имеем дело с реальным *угасанием мысли*. Хотя: «а был ли мальчик?» Было ли чему угасать? Зато происходит реальная и весьма основательная *порча* того содержания, которое было добыто, сотворено, произведено *трудом мысли*, деятельностью ума. Эксплуатация чужого труда, всестороннее и сис-

тематическое *использование труда* ради самовозрастания абстрактно-общего (стоимости) - специфика чисто буржуазного подхода.

До-развитие теории в методике - отнюдь не технологический процесс, а сугубо диалектический, *экзистенциально-диалектический*. «Педагогические технологии», пусть наинovelейшие - не помогут: не там (и не так) ищем (ищем не там, где потеряли, а где светло...). *Продолжение развития* теории в методике ее преподавания является по своей истине процессом *развития деятельных способностей* самого преподавателя, *самой его личности, самой его личностью*. И в этом - суть дела.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель, [пер. с нем. Б. Столпнера]. - М.: Мысль, 1974. - (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). - Т. 1. Наука логики. - 452 с.
2. Лобастов Г.В. Бытие и мышление: к началам диалектической логики / Г.В. Лобастов // Эвальд Васильевич Ильенков [править И.В. Толстых]. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2008. - С. 84-119.
3. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер, [пер. нем. А.П. Шурбелев]. - СПб.: «Владимир Даль», 2009. - 283 с.
4. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Э. Сагетдинов] - М., Академический Проект, 2006. - 351 с. - (Философские технологии).

Куиш А.Л.

Методология и методика научного исследования: диалектика взаимоотношений

Проблематика исследований методологического аппарата науки, входящих в его структуру понятий *методологии, методики, процедуры, процесса* научного исследования по-прежнему является одной из наиболее актуальных в философии и методологии науки. При этом важным является не только исследование содержания и сущности этих понятий, их области применения, исследовательского потенциала, степени адаптивности и вариативности в зависимости от условий исследования, но и *связи* между ними. Последнее понятие, следует

Публикуется в дискуссионном порядке.

признать, является наименее изученным, хотя его роль в исследовательском процессе, по сравнению с другими, не менее значима. Исследование указанных понятий является важным не только в теоретическом плане, его результаты особенно актуальны в контексте их применения в конкретном научном исследовании.

Проблемам методологии и методики научного исследования посвящено множество работ (см., например, [1], [3], [4], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]), в которых представлены различные подходы к исследованию и презентации этих понятий. В данной работе мы попытаемся дать собственное представление об обозначенных понятиях, охарактеризовать и проанализировать их связь с позиций диалектики.

Прежде всего, отметим, что понятие «методология» имеет двоякий смысл. С одной стороны, методология понимается как область знания о способах и методах постижения реальности [Берков], [6], [7], [12] и др. В этом случае уместно говорить о методологии научного познания как философской и научной дисциплине. В этом качестве методология выступает как учение, которое стремится систематизировать и упорядочить методы, установить их границы и условия применимости, обеспечить получение объективного знания о реальности [1]. Круг изучаемых этой дисциплиной проблем Штофф В.А. обозначает как «три основных вида тесно связанных между собою методологических проблем и методологических исследований науки, а именно: 1) онтологический, 2) логико-гносеологический и 3) социологический» [12, с. 7]. Предметом изучения методологии научного познания являются понятия и методы самой науки, их сфера применимости, обоснованность полученных результатов [6], эффективность применяемых методов, их взаимосвязь, оценка их роли и места в научно-познавательном процессе и др.

С другой стороны, понятие методологии предполагает саму по себе систему методов и способов постижения реальности, что является своего рода ключом к получению знаний о ней [4], [8], [9], [11]. Ещё Гегель писал: «Роль метода в научном познании трудно переоценить. Он направляет, упорядочивает, организует познавательную деятельность. Только метод в состоянии обуздать мысль, вести её к предмету и удерживать в нём» [2, с. 57]. В таком понимании методологии, как правило, выделяют уровни научного познания, технические приёмы, предписания и операции, дисциплинарные, общенаучные, междисциплинарные и философские методы.

Мы здесь предложим представление о методологии и методике применительно к научно-исследовательскому процессу и будем их анализировать с позиций *системно-иерархического подхода*, суще-

ность которого заключается в наличии иерархии между его составляющими элементами (в контексте их использования в познавательном процессе), а также взаимодействия и связи между ними. Так, говоря о научном исследовании, мы будем выделять два его основных уровня, между которыми имеет место и иерархическая связь (от общего к частному), и взаимодействие: *методологический* и *методический*. Понятие методологии научного исследования применительно к некоторому объекту приобретает здесь, таким образом, несколько иной смысл.

В рамках такого представления уместно использовать понятие *методологического аппарата научного исследования*, который является центральным и наиболее общим понятием, связанным с научно-исследовательским процессом, в структуру которого входят методология и методика. Этот аппарат представляет собой системное взаимодействие составляющих его элементов, среди которых, кроме упомянутых методологии и методики, можно выделить процедуру, процесс, условия научного исследования, направленных на изучение некоего конкретного объекта реальности.

С этих позиций, методология является наиболее общей частью аппарата научного исследования. В её структуре можно выделить такие виды методов, как например, методы, основанные на использовании материальных и идеальных средств исследования, качественные и количественные, содержательные и формальные, описательные и объяснительные и др. Эти методы можно также классифицировать как направленные на исследование сущности, функций и поведения объекта. С точки же зрения последовательности исследования последнего, эти методы можно разделить на методы постановки проблем, сбора информации, её систематизации и теоретической интерпретации, обоснования и доказательства полученного результата. Однако если исходить из иерархизации методов по степени общности и последовательности их применения в исследовательском процессе, то следует выделять систему философских и общенаучных подходов и методов.

Особенностью философского анализа является то, что мы выявляем и анализируем наиболее общие черты исследуемого объекта; определяем систему принципов и подходов к его рассмотрению, создавая целостное, системное представление о нём; проникаем в его сущность; формируем знание об объекте на фундаментальном уровне, в его взаимосвязи с объектами окружающего мира. К методам, используемым на этом уровне познавательного процесса, в зависимости от свойств познаваемого объекта, условий исследования относятся, например, диалектика и её альтернативы (метафизика и эклектика), фи-

лософские версии феноменологии, структурализма, инструментализма, рационализма и др. [8].

Говоря об использовании философских методов, следует отметить, что они представляют собой своего рода компас, помогающий определить направление исследования и его границы, но не карту, на которой расчерчен путь до заданной цели. Таким образом, философия выступает в роли *методологического регулятора* и существенно влияет на выбор предмета исследования, селекцию средств, а также его результаты [1].

Результатами такого рода анализа являются: образы и представления об объекте и его функционировании, окружающей его среде, философско-методологические и теоретические подходы к исследованию объекта, научно-философские картины исследуемой реальности и т. п. Такого рода знание формирует рамки дальнейшего исследования объекта, позволяет определять направление последующего, более конкретного и детального анализа. Этот этап является очень важным в познавательном процессе. Любая ошибка на данном этапе значительно сужает диапазон дальнейшего исследования, ухудшает адекватность выбираемых впоследствии методов, снижает (порой весьма существенно) эффективность и результативность научного поиска.

Философский подход в рамках методологии исследования познаваемого объекта определяет тот ракурс, в котором учёный воспринимает и познаёт свою предметную область. В этом смысле философия определяет не только направление познания, но и очерчивает его границы «она как бы определяет пространство, где научное исследование перспективно и возможно, а наука заполняет это пространство конкретными знаниями... Определяя это пространство, философия создаёт контекст, необходимый для понимания и осмысления научных знаний» [10, с. 27]. Она определяет основной стратегический ориентир для научного познания и практики, горизонт понимания и парадигму мышления, предлагает стратегические для научного познания цели и идеи.

Пограничным этапом между философским и научным анализом объекта являются междисциплинарные и общенаучные методы. Они используются, как правило, во всех сферах научной деятельности, для решения определённого, более узкого класса, нежели в случае с философскими методами, проблем. Как правило, это качественные и количественные, системные, структурно-функциональные, информационные, кибернетические, синергетические методы и др. [8].

Что касается методов, которые относятся к методике научного познания, то они представляют собой систему правил, приемов, спо-

собов теоретического и эмпирического исследования объекта. Они разделяются на общенаучные, частнонаучные и дисциплинарные. Среди них можно также выделить теоретические и эмпирические. Выбор методов, их адаптация к исследуемому объекту, особенности их применения зависят от используемой методологии, особенностей исследуемой реальности, возможностей и потенциала исследователя.

Для полноты представлений о структуре научного исследования скажем несколько слов о научно-исследовательском процессе и представим кратко ещё некоторые его элементы. *Процесс научного исследования* объекта, в анализируемом нами контексте, понимается как деятельность исследователя по изучению объекта, в ходе которой применяются определённые заранее методика и процедура исследования.

В научном исследовании следует выделять *средства исследования* как материальные или идеальные объекты, включённые в направленное взаимодействие с познаваемым объектом [8]. К ним следует отнести приборы, экспериментальные установки, наглядные представления, системы исчислений, используемые понятийные аппараты и языки, информационные технологии и т.п.

Процедура научного исследования - это последовательность действий исследователя по применению выбранной методики к изучению объекта. Она включает выбор темы и формулировку проблемы; постановку целей и задач исследования, выдвижение научной гипотезы; выбор репрезентативного объекта и методов исследования; накопление информации в результате деятельности по применению методик исследования; анализ и концептуализацию полученного знания; аргументацию и представление результатов исследования; публикацию результатов научного исследования.

Можно выделить также *условия исследования*, которые представляют собой ситуацию, комплекс обстоятельств, в рамках которых проводится научное исследование. Условия можно классифицировать как когнитивные, методологические, материальные и субъективные.

Особая роль в научном исследовании принадлежит *результату исследования*, рассматриваемому как приращение знания об исследуемом объекте или же его отсутствие при применении данной методики (постановки проблемы, выбору методологии).

Как было указано выше, все элементы научного исследования находятся друг с другом в системной связи, тесно взаимодействуют и взаимно влияют друг на друга. Рассмотрим подробнее связь методологии и методики.

Научное исследование может проводиться как с помощью мето-

дов формальной логики, так и с помощью методов логики диалектической. Формально-логическая связь методологии и методики хотя и является предметом отдельного рассмотрения, но всё же, как представляется, более очевидна. Это можно увидеть как на примере их отношения по степени общности, так и на примере их последовательности использования в исследовательском процессе.

Предметом же нашего анализа является попытка рассмотреть диалектическую связь методологии и методики. Здесь следует опираться на диалектическое учение о взаимосвязи объектов и их движении, изменении и развитии, использовать методы диалектической логики.

Развитый понятийный аппарат диалектической логики представлен в таких трудах как, например, [2], [5]. В нём центральное место занимает категория противоречия как единства взаимоисключающих, но вместе с тем и взаимопредполагающих противоположностей, таких, например, как явление и сущность, необходимость и случайность, возможность и действительность, абстрактное и конкретное и др. Развитие объекта, которому свойственно противоречие, происходит на основе диалектических законов: единства и борьбы противоположностей, перехода количественных изменений в качественные, отрицания отрицания. Первый определяет источник движения и развития объекта, основанный на противоречии как взаимодействии между противоположностями, входящими в его структуру; второй характеризует процесс развития объекта как переход его количественных изменений в качественные и наоборот; третий, - указывает на то, что переход объекта в его противоположность (отрицание) и последующее его превращение в новую противоположность (отрицание отрицания) не есть возвращение к первоначальному состоянию, но представляет собой переход на новый, более высокий уровень развития [Гегель, 1974]. Законы диалектики всеобщи, они применимы не только к объектам реального мира, но и к познанию.

Говоря о связи методологии и методики, следует отметить, что в процессе научно-исследовательской деятельности между ними устанавливается диалектическая связь. На это, в частности, указывает то, что между ними устанавливается диалектическое противоречие, то есть они выступают как разные, а на определённых этапах этого процесса, как конфликтующие сущности. Кроме того, можно добавить, что этим двум понятиям присущи диалектические свойства, поскольку они присущи и самому научно-исследовательскому процессу как диалектически развивающейся сущности.

Согласно диалектическому учению [2], эта пара понятий, высту-

пая в качестве противоположностей, обладает большим познавательным потенциалом, чем каждое из них само по себе. Ведь мы не можем что-то достаточно глубоко познать и по-настоящему понять до тех пор, пока не осознаем его альтернативу. Важно также отметить, что эти соотносительные понятия не обладают самостоятельным бытием, но являются лишь полюсами упорядоченного ряда противоположных характеристик [1].

Говоря о связи методологии и методики, отметим, что методология и результаты её применения к исследованию определённой области реальности в значительной мере определяют выбор методики исследования. Методики же, в свою очередь, оказывают влияние на формирование методологических подходов, научных картин исследуемой реальности, парадигм, что, собственно, и составляет предмет методологии.

Связь этих структурных элементов познавательного процесса можно квалифицировать как диалектическую, поскольку она подвержена действию диалектических законов: единства и борьбы противоположностей, перехода количественных изменений в качественные, отрицания отрицания. Первый закон определяет внутренний источник изменений и развития методологического аппарата; второй закон устанавливает баланс присутствия и влияния в самом методологическом аппарате тех или иных элементов данной системы, их активности и взаимодействия; третий закон определяет тенденции развития и совершенствования этого аппарата. Методологический аппарат в процессе исследования находится в постоянном движении, изменении, развитии, будучи адаптируемым под требования и условия научно-исследовательского процесса.

Важно также рассмотреть эти понятия с позиции категорий диалектики, таких как *явление* и *сущность*; *качество*, *количество* и *мера*; *абстрактное* и *конкретное*; *единичное*, *особенное* и *общее*; *часть* и *целое* и др.

Явление и сущность представляют собой наиболее общие характеристики реальности. Сущность - это глубинные, базисные, фундаментальные, устойчивые характеристики вещи. Явление же - её внешняя сторона, многообразные формы её проявления, её данность миру. В гносеологическом плане явление и сущность понимаются как различные этапы и уровни познавательного процесса. Рассматривая методологию и методику с позиций этих категорий, можно сказать, что методология в значительной мере направлена на постижение сущности исследуемого объекта, в то время как методика, в силу своих особенностей, по большей части отражает черты и свойства объекта как

явления. В процессе познавательной деятельности полученные знания о сущности предмета, определяют парадигму его исследования как явления, в то время как знание об объекте как явлении позволяет прояснить его сущностные характеристики. Знание об объекте - это взаимодополнение обоих типов знаний, полученных с помощью методологических и методических средств исследования.

Диалектическая связь методологии и методики проявляется и при рассмотрении их с позиций категорий качества и количества. Методология позволяет пролить свет на качественные характеристики изучаемого объекта, в то время как методика, зачастую, вскрывает количественные его характеристики. Их баланс соотносится с понятием меры, которая определяет исследовательский процесс как конструктивный, объективный и научный.

Метод, состоящий в движении теоретической мысли ко всё более полному, всестороннему и целостному воспроизведению предмета в нашем сознании, называется методом восхождения от абстрактного к конкретному. И здесь хорошо прослеживается движение научно-исследовательского процесса от использования в нём методологии к использованию методики. Получая вначале абстрактное знание о предмете, мы всё более уточняем, углубляем, конкретизируем знание о нём, приближаясь к знанию полному, объективному, истинному.

Методология и методика функционируют и в рамках категорий единичного, особенного и общего. Двигаясь от наиболее общих методов исследования, которые составляют суть методологии, мы переходим к методам всё более узкого и направленного исследовательского профиля, к таким, например, как методы частнонаучные и дисциплинарные, обладающим свойствами, соответственно, особенного и единичного. Очевидно, что их связь будет носить диалектический характер.

Говоря об анализе рассматриваемых понятий с позиций части и целого, следует отметить, что в части и целом отображается отношение между совокупностью предметов и объективной связи, которая их объединяет и приводит к появлению новых свойств. Эта связь выступает как целое, а предметы - в качестве его частей. Проблема части и целого часто решается в рамках методологического направления, которое получило название системный подход. В нашем случае методология, методика, а также упомянутые выше средства, процедура, условия, результат научного исследования являются элементами научно-исследовательского процесса как методологической системы со взаимными диалектическими связями между ними.

Так, например, результаты исследования влияют на все струк-

турные элементы исследовательского процесса, подвергая, как правило, методологию и методику, процедуру исследования изменениям, коррекции, а порой и коренной переработке или даже, исключению некоторых из них из методологического аппарата и процесса научного исследования, что позволяет также включать их в рассматриваемую методологическую систему в качестве диалектического элемента.

Этот краткий анализ позволяет утверждать, что связь методологии и методики носит диалектический характер. Их взаимодействие подчиняется законам диалектики, они функционируют в рамках её категорий, что придаёт научно-исследовательскому процессу необходимую гибкость, улучшает его адаптивность, существенно повышает его эффективность, определяя тем самым его результативность и способность достижения объективного научного знания об исследуемом объекте.

Список использованных источников

1. Берков В.Ф. Философия и методология науки. - М., 2004. - 336 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - Т. 1. Наука логики. - М.: «Мысль», 1974. - 452 с.
3. Гусева Н.В. Культура. Цивилизация. Образование. - М.: «Экспертинформ», 1992. - 285 с.
4. Инновации в образовательном процессе: методологические, теоретические и дисциплинарные аспекты. / Общ. ред. Гусева Н.В., Колос Е.А. - Усть-Каменогорск - М., 2013-2014. - 542 с.
5. Копнин П.С. Диалектика как логика и теория познания - опыт логико-гносеологического исследования. - М.: «Наука», 1973. - 324 с.
6. Костюк В.Н. Методология научного исследования. - Киев: «Вища школа», 1976. - 179 с.
7. Кузнецов И.В. Преимущество, единство и минимизация знания - фундаментальные черты научного метода // Материалистическая диалектика и методы естественных наук. - М.: «Наука», 1968. - С. 322-366.
8. Лукашевич В.К. Научный метод: Структура, обоснование, развитие. - Минск, 1991. - 206 с.
9. Новиков, А.М. Методология научного исследования. - М., 2013. -
10. Павлов А.В. Логика и методология науки: современное гуманитарное познание и его перспективы. - М.: «Наука», 2010. - 344 с.
11. Стёпин В.С., Елсуков А.Н. Методы научного познания. - Мн.: «Высшая Школа», 1974. - 152 с.
12. Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания. - М.: «Высшая школа», 1978. - 271 с.

Мужиль М.Д.

Статус методологии в музыкальной педагогике

В современной музыкальной педагогике весьма явственно обозначился интерес к методологическим проблемам. В перечне традиционно называемых профессионально значимых качеств учителя музыки, таких, как музыкальность, артистизм, музыкально - педагогическая интуиция и т.д., в последние десятилетия непременно упоминается и методологическая культура.

Как известно, методология - это сфера всеобщих оснований исследуемого явления, поиска методов исследования, соответствующих его сущности, то есть способу формирования. Любое рассматриваемое с методологических позиций особенное явление должно учитывать контекст целого, статус этого особенного в контексте целого. Когда речь идет о педагогике, как и о любом общественном явлении, в качестве всеобщих оснований выступают формирующиеся в процессе общественной жизнедеятельности общественные связи. Рассмотрение проблем музыкально-педагогического процесса приобретает конкретность и содержательность лишь в том случае, если он рассматривается не как замкнутая сфера, а как обусловленный способом общественной жизнедеятельности.

Учитывается ли данное обстоятельство в современных методологических разработках? Рассматривается ли исследователями контекст целого, как мыслится это целое - как совокупность входящих в него элементов или как нечто качественно иное, обладающее свойствами и закономерностями, не присущими элементам в их отдельном существовании? И что имеется в виду исследователями под методологической культурой педагога-музыканта?

Весьма активно на сегодняшний день поиски в области методологии музыкального образования ведутся под руководством Абдуллина Э.Б.

По словам Абдуллина Э.Б., «методологическая подготовка будущего учителя музыки направлена на усвоение совокупности методологических знаний о сущности, закономерностях, принципах и методах познания и преобразования музыкально-педагогической действительности» [1, с. 3]. При этом Абдуллиным Э.Б. не ставится вопрос о соотношении музыкально-педагогической действительности с реальным бытием человека, со статусом человека в мире, сущностью музыки. Как не поднимается им вопрос об адекватном или неадекватном образе человека, действительности, музыки в тех или иных разработках, освоение которых осуществляется учителем музыки. Именно по-

лученные знания и применение их в собственной деятельности, сопровождаемое заинтересованно - личностным отношением, составляют, по Э. Абдуллину, содержание методологической культуры будущего педагога-музыканта [2, с. 9].

Таким образом, методология понимается им как совокупность готового знания о той области, которая обозначена как музыкально - педагогическая действительность. Но музыкально-педагогический процесс не сводим к набору знаний о нем и деятельности на основе этих знаний. Тем не менее, накопленное знание о музыкально - педагогическом процессе выступает в трактовке Э. Абдуллина в качестве объективной стороны в деятельности учителя музыки, той формой, которая определяет его позицию и которую неправомерно в таком случае определять как субъектную.

Например, последователь Э. Абдуллина Б. Ахмешев к важнейшим аспектам становления профессиональной позиции относит «единство объективного и субъективного в деятельности учителя музыки» [1, с. 45]. При этом имеется в виду наличие объективных профессионально-ориентированных знаний и их субъектная интерпретация [1, с. 45]. Свобода индивида сводится лишь к выбору из предстоящего ему массива знаний и их интерпретации. Такая свобода, будучи оторвана от собственно объективного содержания музыкально-педагогической деятельности, каковым являются общественные связи, выступает произволом.

На основе подобных интерпретаций строятся проекты преобразования музыкально-педагогической действительности, представляющие собой создание различного рода моделей идеального учителя музыки, которые должны быть внедрены в музыкально-педагогический процесс. Такие модели предстают как набор произвольно набранных качеств и характеристик, необходимых учителю в его деятельности, поскольку они создаются вне выяснения статуса музыкально - педагогической действительности, вне выявления ее связей с общественным целым.

Осмысление всеобщих оснований той области, которую авторы называют музыкально-педагогической действительностью, отслеживание реальных моделей осуществления музыкально-педагогической деятельности, вскрытие сущности негативных явлений и поиск перспективных путей развития музыкально-педагогической действительности подменяется манипуляцией готовыми содержаниями. Тем самым, подобные разработки приобретают абстрактный характер и теряют какое-либо основание на признание их в качестве методологических.

Исходя из понимания человека как творящейся, формирующейся реальности, а музыки - как фиксируемого в специфическом материале процесса его становления, следует признать, что целью музыкального обучения и воспитания должно стать вхождение индивида в человеческий мир, «обживание» его, создание новых «территорий» человеческого бытия - пространства общественных связей, реальных отношений человека к миру и людям, составляющих стержень его существования. Останется ли он на нижних этажах человеческого мира, взойдет ли к его духовным вершинам, осуществит ли прорыв к новым, неизведанным уровням человеческого бытия - вопросы первостепенной важности при осмыслении и организации музыкально - педагогического процесса.

Необходимо отдавать себе отчет в том, что ввести учащихся в мир музыкального искусства и ввести их в мир человека, смыслов его существования, представленный музыкальными звуками - это две совершенно различные задачи и лишь во втором случае задача формулируется адекватным человеческой сущности образом. Лишь во втором случае «через общение с музыкой человек овладевает «орудиями» индивидуального вхождения в культуру и социум, обогащает и совершенствует связи между собственным жизненным опытом и антропогенетическим опытом развития человеческой культуры в целом» [3, с. 5].

Освоение человеческого мира в процессе музыкальной деятельности предполагает, что богатство, глубина, тонкость и дифференцированность чувств, доступных человечеству в целом, должны стать богатством чувств по отношению к себе, людям, миру становящегося человека, составить реальное содержание его собственной жизни.

Освоение означает также, что музыкальная деятельность в первую очередь должна стать контекстом постановки и решения жизненно важных для индивида проблем, круг которых, вслед за Л.П. Буевой, можно обозначить следующим образом: «Кто я, зачем я пришел в этот мир, каково мое место в нем, каков смысл моей жизни, на основании каких ценностей я должен сделать выбор своего жизненного пути, определить цели и смысл своей деятельности, выбрать средства их достижения и оценить ее результаты, на что я могу опереться в оценке этих результатов, по каким критериям и как возможно усовершенствование моей личности, обретение духовной культуры?» [4, с. 4]. Как пишет Л.П. Буева, сложность решения этих проблем в том, «что хотя они имеют «общечеловеческую» основу, каждый раз в историческом времени и пространстве каждый человек открывает и решает их заново для себя и при этом по-своему. На пути их решения

осуществляется духовное восхождение личности, обретение духовной культуры» [4, с. 4].

Поскольку духовно-содержательные аспекты музыки, способы организации музыкального материала - касается ли это ладовых, гармонических, фактурных особенностей, особенностей формы и т.д., способы организации музыкальной деятельности - есть отражение различных способов существования человеческой реальности, то необходимо в процессе обучения не просто фиксировать налично, эмпирически данное - определять характер произведения, вычленять различные элементы музыкальной ткани, различные способы их связи между собой, группировать музыкальные явления по внешним, формальным признакам, - а обнаруживать их корни, их всеобщую порождающую основу, каковой является процесс общественной жизнедеятельности человека. То есть коренная проблема процесса обучения - формирование способности ребенка в конкретном, особенном явлении видеть всеобщее содержание. Таким образом, обращение к имеющимся в наличии результатам музыкальной деятельности должно стать распределением содержания человеческой жизни, оживлением и воссозданием тех общественных контекстов, которые породили тот или иной способ звукового воплощения.

Тогда музыка станет для человека зеркалом самого себя, своей истории и своего настоящего. Свой собственный образ будет вырисовываться тем полней и ярче, чем в более целостном и конкретном виде будет представлена картина выражающей себя в музыкальных звуках человеческой действительности. Нельзя не согласиться с В. Медушевским, утверждающим: «Совершенный музыкант - это человек, который свободно читает историю человеческого духа по книге интонаций, воспринимает каждый стиль, жанр, каждое произведение, каждую клеточку произведения в контексте всей культуры, постигая одновременно и неповторимое своеобразие данного явления и его место в истории [5, с. 55].

Подобным образом осуществляемая музыкальная деятельность станет подлинно творческим процессом формирования человека, его духовного мира, а не просто организацией технологической линии по передаче готового знания о структурно-функциональных особенностях музыкального материала и способах обращения с ним. В последнем случае музыкально-педагогическая деятельность превращается в процесс формирования сугубо специальных, не связанных с личностными смыслами учащихся способностей. Как справедливо отмечают Перепелица А.Д. и Цепколенко К.С., именно это обстоятельство является корнем неудач в сфере музыкальной педагогики.

«Дело не в том, - пишут они, - чтобы научить ребенка повторять ту или иную мелодию, а в том, чтобы музыка стала языком его воображения. Музыка - это не составляющая из музыкальных представлений, звуковысотности, тембра и ритма, а целый мир видимый, слышимый, ощущаемый - преобразованный в звуки... Ни одна способность не развивается вне деятельности, но занятия какой-либо деятельностью невозможны вне личностного смысла. И ребенок скорее всего не может повторить какой-либо мотив не потому, что у него не развита та или иная специальная музыкальная способность, а просто потому, что он в этом не видит смысла для себя. Как только те или иные звуки станут для него значимыми, то есть окажутся связанными с миром его воображения, он будет стремиться к их воспроизведению» [6, с. 229].

В случае, если речь идет о массовом музыкальном обучении и воспитании, наиболее перспективным путем освоения музыкальных произведений следует признать воссоздание хотя бы на модельном уровне жизненных контекстов, породивших их, в собственной деятельности учащихся. Такое моделирование дает возможность пройти, повторить путь музыкального становления человечества в максимально возможной его конкретности и содержательности и пережить, прочувствовать мир таким образом, каким его переживали и чувствовали творцы исторического процесса. Ведь собственное непосредственное переживание музыки не может быть заменено рассказом о ее содержании, даже самым ярким и увлекательным.

Моделирование общественной ситуации, музыкальным выражением которой стало конкретное произведение, позволит избежать произвола в его трактовке. Воссоздание контекста целого, конкретных моментов его существования, запечатленных в музыкальных звуках, дает возможность индивиду формировать подлинно универсальную чувственность, выражать «в своем переживании всеобщие закономерности самоутверждения человеческого существа» [7, с. 53].

Кроме того, в процессе осуществления собственной деятельности, имеющей то же содержание, что лежит и в основе классических произведений, учащиеся должны будут ставить перед собой задачи большой общественной важности - крупных социальных преобразований, разрешения серьезных нравственных коллизий и т.д. То есть им самим придется разрешать проблемы, которые на разных этапах развития стояли перед человечеством. Тогда их эстетическая сфера будет формироваться как форма собственного переживания, отражения мира, причем в тех вариантах, которые соответствуют способам отражения, присущим подлинным субъектам, творцам, обладающим

глубоким и масштабным личностным пространством, каковым являются создатели музыкальной классики.

Если же задачи формирования музыкального отражения, соответствующего субъектному уровню существования человека, не будут специально ставиться, то, скорее всего, глубины классической музыки останутся чуждыми учащимся. Чуждыми не в силу того, что они не получили сведений об интонационном развитии, музыкальной драматургии, жанрах классической музыки, а в силу того, что ее содержание не стало содержанием их собственной жизнедеятельности, а ее смыслы закрыты для них. Более притягательным для них станет мир мелких чувств и мелких проблем, представленный легкой, развлекательной музыкой, являющейся адекватным отражением мира духовно бедным и неразвитым индивидом.

Данная методологическая позиция, исходящая из понимания человека как формирующегося в общественной жизнедеятельности существа и музыки как отражения закономерностей становления человеческой реальности, присуща направлению в музыкальной педагогике, возглавляемому Л.В. Школяр [8]. Именно она лежит в основе разработанных в рамках данного направления и активно внедряющихся в современный учебный процесс методов - метода моделирования художественно-творческого процесса, метода интонационно-стилевого постижения музыки, метода содержательного анализа инструментальных произведений, которые позволяют учащимся воспроизвести в собственной деятельности процесс формирования музыкальной культуры и весьма перспективны для их субъектного, личностного становления.

Литература

1. Взаимосвязь методологической и методической подготовки учителя музыки.- М.: МГПУ, 1994. - 206 с.
2. Абдуллин Э.Б., Ванилихина О.В., Морозова Н.В. и др. Методологическая культура педагога-музыканта / Под ред. Э.Б. Абдуллина. - М.: Издательский центр «Академия», 2002. - 272 с.
3. Солопанова О.Ю. Феномен педагогического интонирования в организации педагогического процесса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора педагогических наук. - Краснодар, 2011.
4. Духовность, художественное творчество, нравственность (материалы «круглого стола») //«Вопросы философии». - 1996. - № 2. - С. 3-40.
5. Медушевский В. Углублять концепцию музыкального образования

- // Советская музыка. -1981. - № 9. - С. 52-59.
6. Перепелица А.Д., Цепколенко К.С. Новый взгляд на проблему музыкального восприятия // Формирование эстетического отношения к искусству. В 6-ти т.т. т. 1 / Ред. кол. И.А. Зязюн. - М.: АПН СССР, 1991. - С. 297-303.
 7. Мазепа В.И., Азархин А.В., Михалев В.П. и др. Художественная культура и эстетическое развитие личности / Отв. ред. В.И.Мазепа; АН УССР. Ин-т философии. - Киев: «Наук. Думка», 1989. - 296 с.
 8. Школяр Л.В., Школяр В.А., Критская Е.Д. и др. Музыкальное образование в школе. - М.: Издательский центр «Академия», 2001. - 232 с.

Ширман М.Б.

Философия как практическая теория педагогики: миссия и метод

Миссией философии - с момента её зарождения на Древнем Востоке, но особенно с её рождения в Древней Греции - является синтез шагов культуры, т.е. исторических (эпохальных) сдвигов в развитии человека. Для этого синтеза необходимо теоретическое исследование, т.е. идеальная реконструкция, предмета философии - человека в развитии. Но смысл синтеза - не в «чисто теоретической», воображаемой модели, а в практическом импульсе к следующему шагу развития. Этот импульс носит педагогический характер. Его устремлённость «вперёд и вверх», т.е. идеальность, обеспечивается материальностью его средств.

Таким образом, по своему теоретическому содержанию и по методу его выстраивания философия является наукой; но её смысловая миссия не позволяет включить её в состав системы наук: философия - идеальный орган революционной общественной практики (прогресса).

В науке теоретическим содержанием выступает исследование определённого класса реальных объектов и процессов их изменения (эту задачу решает фундаментальная наука), а также исследование объективных возможностей создания объектов новых, ещё не существующих (задача науки прикладной). Объекты и процессы, исследуемые фундаментальной наукой, относятся к различным структурным уровням природной реальности (таковы предметы естественных наук) и к функциональным компонентам общества (предметы наук общественных, гуманитарных и технических). Любой из этих предметов может

служить основой прикладных исследований, определяющих возможности его практического использования - в его наличной форме или с необходимыми изменениями (в отношении технических объектов прикладные исследования направлены на поиск возможностей расширения области применения и его способов).

И содержание науки, и её мотивация (миссия) сосредоточены в сфере теории. Источники научной мотивации - информационные вопросы об объектах («Что?», «Где?», «Когда?», «Сколько?», «Какой?») и о процессах («Как?»), но особенно - мыслительный вопрос «Почему?» Научная теория (содержание науки) есть идеальная реконструкция объекта (его развёрнутая идея, логический образ), осуществляемая с точки зрения причин его возникновения, процесса его становления и его структуры.

Общий метод науки и система её частных методов разрабатываются методологией, то есть философией. Этими методами «выращивается» теоретическое содержание науки, и в его состав они не входят. Они соотносятся с теорией как инструменты научной работы - с её объектом и продуктом: методы ближе к субъекту науки, к его мотиву.

Поскольку наука есть один из специальных компонентов человеческой жизни, научная мотивация оказывается вторичной по отношению к человеческой жизненной мотивации. Освоение науки происходит в логике образования, т.е. выработки способности, и этот процесс нуждается во внешнем, более широком и фундаментальном мотиве.

Философия, в отличие от науки, - исследование не объекта, а субъекта (человека) им самим с целью самосовершенствования, т.е. прогресса. Поэтому философия подчиняет своё научное содержание (теорию) практическому - педагогическому - мотиву (миссии). Мотивация философии является всеобщей: она охватывает человеческую жизнь как целое, выходя на уровень её смысла. Этот мотив действует как потребность - практический вопрос о том, зачем живёт человечество в данную эпоху (зачем оно переходит из предыдущей эпохи в следующую) и, значит, зачем необходима деятельность, к которой мы себя мотивируем. «Зачем?» - главный мыслительный вопрос, старт осмысления любой информации.

Философия - опять-таки в отличие от науки - не может быть профессиональной работой: работой за материальное вознаграждение, определяемой должностными обязанностями и субординацией. Философия совпадает с жизнью. Потребностная мотивация, необходимая философу, формируется воспитанием - ведущей стороной педагогики. Образование - вторая «половина» педагогики - для освоения филосо-

фии и для работы в ней также, разумеется, необходимо. В этом философия от науки не отличается. Но научные занятия довольно часто подчиняются интересам меркантильным, карьерным и даже преступным, т.е. их мотивация вполне может оказаться продуктом антивоспитания. С действительной философией это произойти не может, поскольку она не только предварительно (теоретически) проектирует развитие педагогики, но и обязана сама - практически, т.е. педагогически - осуществлять свои разработки.

Философия строит педагогику, которая практически воплощает философскую теорию; главным предметом этой философско - педагогической деятельности является воспитание, т.е. формирование человеческой мотивации; последняя с необходимостью воспроизводит мотивацию самой философии. Этой всеобщей жизненной мотивацией - субъектностью - определяется направленность методологии, создающей всеобщий метод философии и педагогики (он же - метод науки, но здесь его внешне-нормативный статус может провоцировать его отторжение учёными).

Таким образом, философская теория совпадает с методом философии и с философской - педагогической - практикой.

Метод действительной философии - диалектика, т.е. её логика. Она же, обращённая на себя (рефлексирующая с целью собственного развития), есть гносеология (теория познания - «чисто теоретическое» содержание философии как науки). Диалектика, руководящая наукой от имени её субъекта, действует как методология. Диалектика, практически совмещающая человечество с человеческим индивидом в личности (всеобщее с единичным в особенном), т.е. совмещающая воспитание с образованием, потребность со способностью в деятельности, - есть педагогика.

Эти позиции - не «чисто логические», т.е. словесные, построения.

К гносеологии (она же диалектическая логика) сводил предмет философии Э.В. Ильенков. Именно он осуществил наиболее последовательное превращение философии из рассуждения о рассуждениях - в практическую теорию педагогики. Ильенков максимально эффективно включил историю философии в анализ современных и перспективных общечеловеческих проблем. При этом он педагогически оживил десятки древних философов и представителей немецкой философской классики, а также - неопределимая заслуга Ильенкова - К. Маркса и Б. Спинозу: теперь все они - не персонажи из прошлого, а наши современники и соратники.

Но диалектическое совмещение философии с педагогикой, теории с практикой, потребности со способностью имеет древние корни.

Уже Сократ объявил предметом философии не Вселенную (которую он предложил оставить на попечение богов), а человека - фактически отождествив философию с педагогикой. Свои философские (педагогические) позиции он обращал прежде всего не на других, а на себя. Он не считал себя учителем, а своих собеседников - учениками. В отличие от софистов, которым их «философия» (точнее, эристикка - жонглирование словами, метко характеризуемое пословицей «Хитрость - ум дураков») служила выгодной сферой образовательных услуг, для Сократа его педагогическая философия была всей жизнью - включая смерть.

Но Сократ не был первым. Зенон Элейский, определивший философию как презрение к смерти, подтвердил эту «теорию» на практике. За ними следовала длинная эстафета практико-теоретического (философско-педагогического) осмысления человеческой жизни; и всех участников этой эстафеты (именно их философские позиции являются перспективными, не «заперты» в рамках своих эпох) пригласил к живому сотрудничеству Ильенков. И сам он - своим последним шагом, 21 марта 1979 года - продолжил эстафету практической, педагогической философии, где метод совпадает с предметом (теоретическим содержанием), а потребность со способностью и где, как сказал Ильенков, «голова летят по-настоящему».

Во второй половине XX века в методологической сфере возникли два новых направления: организационно-деятельностное (представленное Московским методологическим кружком под руководством Г.П. Щедровицкого) и ТРИЗ («теория решения изобретательских задач», которую разрабатывал Г.С. Альтшуллер).

Участники Московского методологического кружка (ММК) создавали «систему мыследеятельности» - метод командной разработки производственно-административных, а впоследствии и образовательных проектов. Обычно они называли себя методологами, но иногда - игротехниками, поскольку процесс проектирования у них проходил в форме «организационно-деятельностной игры» (ОДИ) с семинарами по групповой рефлексии над ходом игры. Неперспективность этого направления определяется его социальной организацией: проектирование не является коллективным, т.е. социопедагогическим. Целью коллективного проекта был бы шаг целостного, т.е. хозяйственно-организационного, развития социума, выражающийся в воспитательном обновлении человеческой потребности в человеке, т.е. в его совершенствовании, и в образовательном освоении соответствующей новой способности; а метод разработки проекта и его реализации предусматривал бы приглашение к проектному сотрудничеству того со-

циума, в интересах которого проект инициирован, т.е. субъектом проектирования должен стать этот социум как целое, а не только группа инициаторов. Вместо этого «методологи» разрабатывали проект как команда, не приглашающая «посторонних» к участию в разработке, а затем передавали проект, в качестве товарного продукта, заказчикам - органам власти, производственного управления или управления образованием. Такая система отношений определяла характер самих проектов, за которые брались «методологи»: это были проекты не социальные (социопедагогические), но именно производственно - административные. Тем не менее, на данном направлении освоены новые методологические позиции, необходимые для дальнейшего развития проектной педагогики.

Теория решения изобретательских задач (ТРИЗ) стала первой методологической разработкой в сфере техники, т.е. изобретения новых материальных средств деятельности. Фундаментальная позиция разработчика, Г.С. Альтшуллера (известного также как автор фантастических рассказов Генрих Альтов), - максимально острое формулирование проблемы (технического противоречия), которую должен разрешить изобретатель. Этот подход совпадает с методологической позицией Э.В. Ильенкова, считавшего необходимым условием действительного решения любой теоретической проблемы (и, как следствие, практической продуктивности этого решения) её постановку в бескомпромиссно противоречивой форме: не разведение противоположностей по разным «сторонам» и «отношениям», а их прямое и жёсткое столкновение.

В итоге ТРИЗ приходит к парадоксальному требованию. Разрабатывая для реализации новой целевой функции новое техническое приспособление, изобретатель не должен создавать отдельную деталь (узел, агрегат, машину); или, ещё более жестко: новая функция должна выполняться отсутствующим структурным элементом. Этот элемент отсутствовал в данном техническом комплексе прежде, когда проектируемая функция была ещё неактуальна; но он не должен появиться в структуре данного комплекса и теперь, когда новая функция будет реализована. Общее решение: новая функция должна не добавляться к уже реализованной, а стать вместе с последней единым целым - обновлённой функцией обновлённого технического комплекса; и это обновление комплекса предполагает не включение в его структуру нового функционального элемента, а её целостное преобразование. Но такой, целостно-инновационный подход к техническим проблемам возможен только при максимально тесной кооперации разработчиков техники с её заказчиками и изготовителями, т.е. там, где ор-

ганизована производственно-потребительская кооперация как хозяйственная база всеобщего социально-педагогического сотрудничества.

Итак, на современном этапе развития методология осваивает новую для себя сферу техники. До середины XX века техническое изобретательство было погружено в стихию «проб и ошибок», из которой иногда - независимо от воли изобретателя и без гарантии качества - возникали (с возгласом «Эврика!») решения проблем; в той же стихийной «логике» действовали первобытные шаманы, обращаясь к духам за советами в сложных для своих общин ситуациях. Продуктивный и надёжный метод в технике с необходимостью разрабатывается в логике диалектической. Можно сказать, что ТРИЗ и есть прикладная диалектика. Но ведь и педагогика, если в ней опираться на позиции Э.В. Ильенкова, есть прикладная философия, т.е. диалектика. Педагогическое сотрудничество стало органичной формой и для ТРИЗ (в отличие от ММК): сам Г.С. Альтшуллер и его последователи создали школы ТРИЗ во многих регионах СССР и развивали свою теоретико-практическую деятельность вместе с учениками.

ТРИЗ - прежде всего метод выработки технических гипотез. Однако и в науке до сих пор отсутствует продуктивный метод выдвижения гипотез. Методология науки фактически лишь пытается «объяснить» задним числом закономерности уже состоявшихся шагов в развитии науки; но спроектировать следующий шаг развития методология не может, поскольку наука не автономна: её развитие определяется (хотя и нежёстко) развитием общесоциальным, а последнее не входит в компетенцию методологии науки. Техника же монолитно вращена в структуру материального производства. С его структуры ТРИЗ (методология техники) каждый раз и начинает свой анализ. Из этого анализа вытекают её гипотезы.

Сопоставляя методологию науки, техники и действительной (практической, педагогической) философии, мы видим, что теоретический метод адекватно работает только исходя из практики (как это происходит в ТРИЗ), а продуктивность его работы обеспечивается целостным характером этой практики (как в педагогике). Синтез практики (производства и социальной организации) и культуры по инициативе педагогики открывает перспективу свободного развития человечества. Без такого синтеза на каждом из направлений теории и практики мы встречаем тупик.

ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ЗООЛОГИИ, ГЕОЛОГИИ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Багоцкий С.В.

Зоология и диалектическая логика

Зоология - это научная дисциплина, изучающая животных, и ставящая своей целью увидеть логику в их огромном разнообразии.

В современной науке термин ЖИВОТНЫЕ, используется в двух смыслах. Животные в первом смысле - это систематическая группа - ЦАРСТВО ЖИВОТНЫХ. Животные во втором смысле - это не только представители царства Животных, но и экологически сходные с ними живые существа. Например, согласно современным представлениям Амебы и Инфузории не относятся к царству Животных, но, тем не менее, их изучают в курсах Зоологии. И нередко называют животными. Но при этом нужно понимать, что это - не настоящие животные, а животные во втором смысле.

Изучение Амеб, Инфузорий и прочих, так называемых «Простейших животных», в курсах Зоологии оправдано тем, что они экологически сходны с настоящими животными, и жизнь ставит перед ними те же самые проблемы. Поэтому с педагогической точки зрения настоящих Животных и Простейших животных имеет смысл рассматривать вместе.

Да простят меня товарищи материалисты, но в основе каждой крупной систематической группы живых организмов обязательно лежит какая-то идея. И эволюцию этой группы можно и нужно рассматривать, как развертывание этой идеи и раскрытия её потенциальных возможностей.

Какая же идея лежит в основе эволюции царства Животных?

По всей видимости, это идея ПИТАНИЯ КУСКАМИ, размеры которых существенно не превосходят размеры собственного тела. Такое питание, с одной стороны, противостоит питанию МОЛЕКУЛАМИ, а, с другой стороны, питанию очень крупными кусками. И требует специфических приспособлений.

Вообще говоря, не все животные питаются кусками. Но их происхождение от животных, которые питаются кусками, не вызывает сомнений.

И не все, кто питается кусками, принадлежат к царству Животных.

Куски, которыми питаются животные, могут быть живыми существами, частями живых существ, трупами и отходами жизнедеятельности. Но существенно то, что они состоят из белков, жиров, углеводов и нуклеиновых кислот. Для того, чтобы использовать их для собственного блага, их нужно ПЕРЕВАРИВАТЬ.

Переваривание - это первая проблема, которую должны решать организмы, питающиеся кусками. И встала эта проблема задолго до появления животных. Она появилась ещё у БАКТЕРИЙ.

Бактерии переваривают пищу, выделяя наружу ПИЩЕВАРИТЕЛЬНЫЕ ФЕРМЕНТЫ. Это ферменты разлагают белки на аминокислоты, полимерные углеводы на мономеры, жиры на жирные кислоты и глицерин, нуклеиновые кислоты - на нуклеотиды. А затем аминокислоты, мономерные углеводы, жирные кислоты и нуклеотиды поступают в бактериальные клетки.

Главный недостаток (выражаясь философским языком, ГЛАВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ) такой конструкции заключается в том, что большая часть низкомолекулярных веществ, образующихся при переваривании пищи, рассеивается в пространство. А сами бактерии получают лишь очень небольшую их часть.

Эта проблема была решена с появлением ЭУКАРИОТ. В отличие от бактерий, Эукариоты способны к фагоцитозу. Они могут образовывать пузырьки, отшнуровывающиеся вовнутрь клетки и захватывающие кусочки пищи. А внутри клетки этот пузырек сливается с пузырьком, содержащим пищеварительные ферменты. Пища переваривается, и мономеры поступают из пузырька в клетку.

В этом случае переваренная пища не рассеивается в пространстве, однако появляется новая проблема: в пузырек может попасть только маленький кусочек пищи. А большие куски остаются недоступными.

Для разрешения этого противоречия большому числу клеток нужно скооперироваться и образовать полый внутри мешок, в который и будут выделяться пищеварительные ферменты. Такая конструкция свойственна представителям типа Кишечнополостных (они уже относятся к царству Животных). В этот мешок можно захватить и достаточно крупные куски.

Переваривание пищи в мешке идет медленно и не очень эффективно. Гораздо эффективнее создать конвейер, по которому перевариваемая пища будет передвигаться, постепенно перевариваться и всасываться. Такая конструкция называется СКВОЗНОЙ КИШЕЧНИК.

Конвейер должен работать ритмично и в стабильном режиме, однако пища в рот поступает нерегулярно. Для ритмичной работы в на-

чале конвейера нужен склад ещё не обработанных заготовок. И этот склад (в зоологии его называют ЖЕЛУДОК) закономерно возникает в процессе эволюции животных.

Перед крупным животным встает новая проблема: пищу нужно не только переварить, но доставить продукты её переваривания ко всем клеткам - проблема РАСПРЕДЕЛЕНИЯ.

У Кишечнополостных эта проблема не стоит, ибо они представляют собой тонкостенные мешки. Наружных клеток переваренная пища может достаточно просто достигнуть за счет диффузии. Но у Плоских червей эта проблема встает в полном объеме. Дело в том, что пространство между кишечником и покровами у Плоского червя забито клетками и эти клетки поддерживают форму его тела. А диффузия через клетки затруднена.

Эта проблема может решаться несколькими способами.

Первый и наиболее тупой способ - разветвленный кишечник. Этот способ реально реализовался в рамках типа Плоских червей у его крупных представителей. Он порождает проблемы, связанные с удалением непереваренных остатков пищи. Ибо мышц, способных гнать непереваренные остатки из ветвей кишечника, нет. Кроме того, разветвленный кишечник требует расположения рта в геометрическом центре тела. То есть, посередине или спинной, или брюшной стороны тела (реально - только посреди брюшной). Иначе ветви кишечника будут слишком длинными. Это мешает переместить рот в самое удобное место - на передний конец тела. Интересно, что у мелких Плоских червей рот находится не посередине тела, а спереди.

И, что, наверное, самое важное, разветвленный кишечник бессмысленно делать сквозным. Поэтому он, по существу, остается таким же мешковидным, как и у Кишечнополостных (хотя мешок и превращается в систему трубок).

Кроме того, разветвленный кишечник мешает наращивать размеры тела.

В типе Плоских червей много паразитов. Это, по-видимому, тоже способ решения проблем, связанных с перераспределением переваренной пищи. Ибо паразиту не нужно много топлива. А некоторые Плоские черви выращивают в своем организме фотосинтезирующие водоросли, за счет которых и питаются.

Второй способ - создание кровеносной системы, то есть системы сосудов, по которой двигается жидкость, разносящая переваренную пищу по всему телу.

У представителей внешне сходного с Плоскими червями типа Немертин появляется кровеносная система. И сразу происходят очень

серьезные перестройки. Во-первых, снимаются ограничения на размеры. Среди Немертин есть очень длинные животные. Но, правда, они сохраняют плоское тело. Во-вторых, кишечник становится неразветвленным и сквозным. И, в-третьих, рот необратимо перекачивается на передний конец тела.

Появление кровеносной системы сделало Немертин причудливым сочетанием архаичных и очень продвинутых признаков. Однако такое сочетание оказалось, по-видимому, не слишком эффективным. Место, которое Немертины занимают в природе, остается достаточно скромным.

Третий способ - удаление клеток из пространства между кишечником и покровами и формирование иных способов поддержания формы тела.

У Круглых червей между кишечником и покровами находится жидкость. Точнее, высококонцентрированный раствор, который насыщает воду из внешней среды и за счет осмотического давления поддерживает форму тела. Это осмотическое давление раздувает червя, и он становится круглым.

Проблема распределения переваренной пищи решается достаточно просто: диффузия через жидкость идет быстро. Но появляются другие проблемы. Дело в том, что для Круглого червя малейшее ранение смертельно: жидкость, находящаяся под давлением, вытекает, червь теряет свою форму и быстро гибнет.

Решили одно противоречие - появилось новое!

В рамках типа Круглых червей реализуется самый тупой способ решения проблемы - увеличение толщины покровов. Здесь мы опять сталкиваемся с противоречием: покровы должны быть одновременно толстыми, чтобы защищать от ранений, и мягкими, чтобы червь мог двигаться, извиваясь (по-другому двигаться он не может). Покрывать тело жесткими покровами (наподобие хитина Членистоногих) невозможно - червь не сможет двигаться.

Правда, и в этом случае возможен выход: хитиновый покров должен быть не сплошным, а образовывать кольца, между которыми червь может извиваться. Эта конструкция реализовалась в маленьком типе Киноринхов, но серьезного развития не получила.

Решение проблемы распределения пищи позволило круглым червям создать сквозной кишечник и перенести рот на передний конец тела. Но увеличить размеры не удалось. По очень простой причине - чем больше червяк, тем больше вероятность пораниться. Крупными стали только паразитические Круглые черви, живущие в других организмах, где вероятность ранения очень низка.

Но есть другой, более остроумный способ защиты от ранения - разделить тело на водонепроницаемые отсеки. Этот способ, как известно, широко используется во флоте. По этому пути пошли Кольчатые черви. Правда, для того, чтобы успешно реализовать эту конструкцию, им пришлось обзавестись кровеносной системой - иначе перед ними вставала проблема распределения переваренной пищи.

И, наконец, что, если все-таки покрыть тело хитиновым покровом и приобрести другой способ передвижения, при котором не нужно извиваться. Например, перейти к передвижению с помощью конечностей. По этому пути пошли Членистоногие.

Хитиновый покров, покрывающий тело, делает бессмысленными внутренние границы между отдельными сегментами. Поэтому у Членистоногих отдельные членики имеют тенденцию сливаться, образуя компактные части тела, состоящие из нескольких члеников. Такие, как голова, грудь, брюшко.

Вышеизложенное, разумеется, не значит, что Круглые черви произошли от Плоских, а Кольчатые черви и Членистоногие - от Круглых червей. Вопрос о том, кто от кого произошел, благодаря новым данным по сравнению нуклеиновых кислот стал куда менее понятным, чем казалось ещё четверть века назад. Просто появилась новая группа, у которых проблемы, стоящие перед старыми группами, были разрешены, но появились новые.

Но прежде, чем переварить пищу и распределить продукты переваривания по всему телу, её нужно ДОБЫТЬ. Как можно добыть кусок?

В принципе, возможны три способа: или пассивно ждать появления куска, или самому прийти к куску, или сделать как-то так, чтобы кусок сам к тебе пришёл. Все три способа реально работают в самых разных группах животных.

Пассивное ожидание куска требует каких-то приспособлений, с помощью которого этот кусок можно будет схватить в нужный момент. Так, Кишечнополостные имеют щупальца, с помощью которых могут класть в пищеварительный мешок проплывающие мимо куски. Паук вьет паутину и в нужный момент выскакивает из засады. Во многих случаях ожидание куска плавно преобразуется в его подманивание. Так, живущая в американских реках черепаха зарывается в ил и высовывает нос наружу. А нос этот очень похож на червячка. Плышет мимо глупая рыбка, видит червячка и подплывает к нему. Но медлительная черепаха реагирует мгновенно.

Среди животных широко распространено создание токов воды, несущей мелкие кусочки. Уже т.н. «простейшие животные» могут

создавать поток воды, который гонит воду и кусочки ко «рту» (участку клеточной оболочки, где формируются фагоцитозные пузырьки). А у Губок отдельные клетки объединяют свои усилия, создавая с помощью жгутиков поток воды через дырочки в своих стенках. А у рачков потоки воды создаются с помощью движения конечностей.

Однако главным направлением эволюции животных стало движение по направлению к куску, породившее в процессе эволюции и движение живого куска от хищника, желающего его съесть. В рамках этого направления эволюции совершенствовались двигательная система, опорный аппарат, органы чувств, и, что самое существенное, нервная система.

В 1930-х годах молодой физик (в будущем академик, адмирал и начальник Гидрометслужбы) теоретически проанализировал разные способы движения животных и сделал ряд выводов. Одним из них был вывод о том, что при размерах меньше 2 мм выгоднее двигаться с помощью жгутиков, при размере больше 3 мм - с помощью мышц (то есть длинных клеток, концы которых соединены сократимыми волокнами). В соответствии с этим главным механизмом движения у животных является мышечное движение.

Существуют два основных типа мышц - гладкие и поперечнополосатые. Я не буду обсуждать различия между ними, отмечу лишь, что гладкие мышцы сокращаются довольно медленно, а поперечнополосатые - очень быстро. Но для того, чтобы эффективно работать, поперечнополосатые мышцы должны с обоих концов присоединяться к какой-то жесткой опоре. Там, где такой опоры нет, приходится довольствоваться гладкими мышцами.

Поперечнополосатые мышцы имеются лишь у трех типов Животных: у Хордовых (к которым принадлежат Позвоночные), у Членистоногих и у ... маленького типа Киноринов. Связано это с тем, что только у этих трех типов есть жесткая опора: у Позвоночных - внутренний скелет (хрящевой или костный), у Членистоногих и Киноринов - наружный хитиновый скелет.

Членистоногие и Позвоночные являются господствующими группами современного животного мира. И это связано, в первую очередь, с поперечнополосатыми мышцами, опирающимися на жесткие скелетные структуры. Они могут обеспечивать быстрое движение, в результате чего оказываются востребованными хорошие органы чувств и, самое главное, высокоразвитая нервная система.

Структурами, обеспечивающими движение и Членистоногих, и большинства Позвоночных, являются конечности. Эти структуры достаточно эффективны и позволяют быстро двигаться.

Среди животных есть ещё одна группа, представители которой могут двигаться очень быстро. Правда, они используют только гладкие мышцы. Это представители класса Головоногих моллюсков. С помощью мощного одновременного сокращения гладких мышц они выбрасывают большое количество воды и двигаются реактивным способом. У них нет скелета (для гладких мышц он не нужен), но органы чувств и нервная система развиты у них очень хорошо.

После решения проблем, связанных с движением, на первый план вышло совершенствование нервной системы.

Наиболее совершенной нервной системой обладают Птицы и Млекопитающие, относящиеся к подтипу позвоночных. Что же позволило представителям этих групп стать такими «умными»?

Птицы и Млекопитающие не только умные, но они ещё и теплые. Их температура выше температуры окружающей среды и, что самое важное, она поддерживается стабильной с очень большой точностью (до долей градуса). Какая бы температура ни была на улице, но кровь у кошки всегда теплая.

Зачем нужно поддерживать постоянную температуру тела? Из своего жизненного опыта мы знаем, что, когда во время болезни температура тела поднимается выше 39 градусов, заниматься какой-либо умственной работой невозможно. А живущие в пустыне ящерицы, у которых температура тела равна температуре внешней среды, при высоких температурах чувствуют себя совершенно нормально. И похоже на то, что высокосовершенная нервная система Птиц и Млекопитающих устроена таким образом, что нуждается в термостатировании. А нервная система их предков Пресмыкающихся - нет.

Что же могло произойти с нервной системой предков Птиц и Млекопитающих?

В биологии широко используются графики с изображением **КРИВЫХ ТОЛЕРАНТНОСТИ**. На этих графиках по оси абсцисс откладывается какой-то параметр внешней среды, а по оси ординат - какая-то количественная характеристика, отражающая эффективность функционирования той или иной биологической системы или её части. Кривая толерантности имеет форму гауссовой кривой с максимумом посередине и со спадом по обе стороны от максимума.

В биологии существует явно не формулируемый, но неявно подразумеваемый закон, согласно которому кривая толерантности не может быть одновременно и высокой, и широкой. За эффективность работы в оптимуме приходится платить сужением диапазона условий, при которых система может работать. А за широкий диапазон условий - низкой эффективностью в оптимуме. Противоречие, однако.

Это противоречие имеет очень остроумное разрешение: нужно сделать кривую толерантности высокой и узкой и одновременно жестко стабилизировать условия внутри организма на уровне оптимума. Какими бы ни были условия «за бортом», внутри организма они будут оставаться оптимальными.

Структуры, обеспечивающие работу нервной системы Птиц и Млекопитающих, имеют очень высокую и, как следствие, очень узкую кривую толерантности. Поэтому по своей эффективности они значительно превосходят структуры нервной системы Пресмыкающихся.

Основой для стабилизации температуры тела стало превращение жестко прикрепленных к коже роговых чешуй в гибкие и неплотные структуры (перья и шерсть), позволяющий удерживать у поверхности тела слой теплого воздуха. При этом, с одной стороны, теплоотдача уменьшилась, а, во-вторых, появилась возможность ею управлять, поднимая и опуская перья и шерсть. Удивительно, но для того, чтобы создать хорошие мозги, нужно было изменить покровы тела!

Появление перьев, стабилизирующих температуру тела, неожиданно открыло перед птицами интересную возможность: возможность завоевания воздуха.

Летающие формы появлялись и среди Пресмыкающихся (Рамфоринхи и Птеродактили), и среди Млекопитающих (Летучие мыши). А планировать могут даже некоторые Костные рыбы и Земноводные. Но господствуют в воздухе все-таки Птицы.

И у летающих Пресмыкающихся, и у летающих Млекопитающих несущая плоскость крыла, позволяющая держаться в воздухе, образована перепонками, протяннутыми между передними и задними конечностями. Поэтому за умение летать они заплатили дорогую цену, разучившись ходить по Земле. А у Птиц эта несущая плоскость образована прикрепленными к передним конечностям жесткими перьями. А задние конечности остаются свободными и могут быть использованы и для ходьбы, и для плавания. Такой вот неожиданный подарок получили Птицы.

Животные с просто устроенной нервной системой ограничиваются использованием наследственно обусловленных поведенческих реакций. Но с совершенствованием нервной системы появляется возможность обучаться. И на собственном опыте, и на опыте других животных. Но способные к обучению животные с гибким поведением в раннем детстве должны быть беспомощными. Ибо жесткость наследственно обусловленного поведения у них сильно ослабла. Поэтому старшие до определенного момента должны заботиться о будущих интеллектуалах. И, как минимум, их кормить.

Птицы и Млекопитающие сформировали два разных пути решения проблемы. Птицы таскают птенцам насекомых. Это поистине адский труд, требующий огромных усилий и от мамы, и от папы. А Млекопитающие нашли более остроумное решение: мама стала кормить детенышей выделениями собственного тела. Кормящая мама

Эмбрион теплокровного животного должен развиваться в тепле. Поэтому у Птиц мама (а, иногда и папа) насиживают яйца. По такому же пути пошли и примитивные подклассы Млекопитающих. Но, за очень немногим исключением, яйцекладущие Млекопитающие вымерли. В современном мире господствуют Плацентарные Млекопитающие, у которых детеныш развивается в организме матери.

Вершиной совершенствования нервной системы Животных стало появление Человеческого Разума. Однако подробное обсуждение этой темы выходит за рамки настоящей статьи.

Важным направлением эволюции и Членистоногих, и Позвоночных стало освоение суши.

В процессе освоения суши Позвоночные животные столкнулись со многими серьезными и интересными в научном отношении противоречиями.

Первой группой Позвоночных животных, всерьез обосновавшихся на суше во взрослом состоянии, стали представители класса Земноводных. Это стало возможным благодаря преобразованию плавника в пятипалую конечность и формирования легочного дыхания. Насколько можно судить оба процесса происходили ещё в воде. Так, легкие имеются и у некоторых рыб.

Земноводные так и не сумели решить две проблемы: создания механизма засасывания воздуха в легкие и создания не высыхающего на суше яйца.

В отличие от Пресмыкающихся, которые засасывают воздух в легкие при помощи движения грудной клетки, Земноводные воздух заглатывают. А заглотить много воздуха невозможно. Поэтому совершенствовать легкие Земноводным бессмысленно. Поэтому для того, чтобы решить проблемы со снабжением организма кислородом, Земноводным пришлось обзавестись вторым механизмом дыхания - кожным. При этом пришлось отказаться от надежды покрыть кожу чешуей, защищая её от испарения. Земноводные могут жить только там, где воздух достаточно влажен. Проникнуть в сухую степь или пустыню они не могут в принципе.

Не менее серьезной оказалась и проблема с размножением. Земноводные, как и рыбы, размножаются с помощью икринок. А икринки быстро высыхают на суше.

Казалось бы, у проблемы существует очень простое решение: покрыть икринку водонепроницаемой оболочкой, превратив её в яйцо. Но эта простота обманлива.

Когда я работал учителем биологии в школе, я так разъяснял ученикам встающую при этом проблему. Представьте себе, что вам предложили прожить целый месяц, не выходя из класса. Пищи вдоволь, на столе компьютер с самыми современными играми. Живи - не хочу. Сперва ученики соглашались, но после некоторого размышления умные ученики задавали вопрос: «А нас будут выпускать в туалет?» И после отрицательного ответа отказывались от заманчивого предложения.

При образовании яйца встает проблема: «Куда девать отходы?» В икринке такой проблемы нет - отходы путем диффузии уходят в окружающую воду. А через водонепроницаемые оболочки яйца они пройти не могут.

Чтобы решить проблему отходов, нужно, во-первых, создать для них хранилище в яйце, а, во-вторых, сделать их нерастворимыми. Эти проблемы решили только Пресмыкающиеся, у которых возникла особая камера для хранения отходов - аллантаис, а конечным продуктом азотистого обмена стала не хорошо растворимая в воде мочеви́на, а плохо растворимая мочева́я кислота. Только после этого удалось создать водонепроницаемую оболочку, превратившую икринку в яйцо.

Для размножения на суше Земноводные вынуждены идти в воду. Это очень неудобно и некоторые Земноводные пытаются найти способ размножаться на суше. Так, Пипа носит икринки в ячейках на спине, а самец Ринодермы Дарвина держит икринки во рту. Эти решения очень сложные и, по большому счету, тупые.

Казалось бы, после появления пресмыкающихся, век Земноводных должен был закончиться. Однако после длительной депрессии Земноводные вдруг продемонстрировали новый динамизм. Правда, не все Земноводные, а только один их отряд Бесхвостые Земноводные. У которых нет хвоста и которые могут прыгать. Чем это можно объяснить?

Чем прыжок лучше обычного передвижения? Наверное, только одним: прыжок позволяет мгновенно уйти с берега в воду и спастись от хищника. Из наших Бесхвостых Земноводных лучше всех прыгает Озерная лягушка, живущая у края воды, и хуже всех - Серая жаба, которая к воде и не подходит. Способность прыгать позволила Бесхвостым Земноводным приобрести второе дыхание, и открыла перспективы для последующей специализации, позволившей некоторым представителям жить вдали от воды.

Но вернемся к яйцу. Яйца сформировались только у Пресмыкающихся. И их формирование было не только приобретением, но и потерей. Ибо размножающиеся яйцами Пресмыкающиеся потеряли возможность размножаться в воде. Ведь оболочки яйца плохо проницаемы для кислорода, а кислорода в воде мало. Поэтому-то живущие в воде Черепахи и Крокодилы вынуждены выходить из воды на сушу.

Однако у водных Пресмыкающихся появился и другой адекватный ответ на проблему: ЖИВОРОЖДЕНИЕ, при котором из организма матери выходили не яйца, а детеныши. По этому пути пошли не выходящие на сушу Морские змеи и, по-видимому, вымершие ныне Ихтиозавры.

Существует две формы живорождения. Первая форма - яйцеживорождение, при котором детеныши вылупляются из яйца в организме матери. А вторая форма - ПЛАЦЕНТАРНОЕ ЖИВОРОЖДЕНИЕ, более интересна. При плацентарном живорождении оболочки яйца и запас питательных веществ в яйце исчезают и зародыш присасывается к стенкам яйцевода матери. Из крови матери он получает питательные вещества и кислород, а также отдает отходы.

В процессе эволюции плацентарное живорождение возникало неоднократно (оно встречается даже у некоторых акул). Но, однако, в полной мере его перспективы реализовались только у Плацентарных Млекопитающих. В этой группе появление плацентарного живорождения не было связано с жизнью в воде.

В общем и целом, можно сказать, что Пресмыкающиеся окончательно решили проблему освоения суши, после чего на первый план вышла главная для животных стратегическая проблема: проблема совершенствования нервной системы. Об этом уже говорилось выше.

Подведем некоторые итоги. Эволюцию живых организмов (и не только животных) можно рассматривать как процесс последовательного разрешения противоречий, выходящих на первый план на предыдущих этапах. Наиболее тупой способ разрешения противоречия - это поиск компромисса между противоположными требованиями. Логика такого способа очень хорошо сформулировал майор Топтыгин третий в заданном Ослу вопросе: «Если ни большие, на малые злодеяства совершать не можно, то нельзя ли хоть средние совершать?». Это, по существу, не разрешение противоречий, а их замазывание. Реальное разрешение противоречия связано с появлением нетривиального решения, лежащего, обычно, в совершенно другой плоскости. На чем, в частности, основана методология ТРИЗа (Теории Решения Изобретательских Задач), основанная на диалектической логике.

Благодаря последовательному разрешению противоречий проис-

ходит постепенное развертывание потенциальных возможностей идеи, лежащей в основе устройства и образа жизни той или иной систематической группы. Поэтому методы диалектической логики являются основой для превращения научных дисциплин, занимающихся изучением биологического разнообразия из хаотичного набора фактов в стройное и внутренне логичное здание.

Дьячков Б.А.

Методологические аспекты развития геологической науки

Введение

Начало XXI века ознаменовалось резким усилением фундаментальных геологических исследований на мировом уровне с целью создания современной научной базы для дальнейшего развития минерально-сырьевого сектора мировой экономики. Современные тенденции в области мировой геологической науки и металлогении постоянно обсуждались на международных геологических конгрессах, на многих конференциях, симпозиумах и совещаниях в странах ближнего и дальнего зарубежья [1, 2, 9, 12, 24, 28]. В настоящее время на мировом уровне наметилась общая тенденция истощения минеральных ресурсов в результате отработки известных месторождений. Поэтому важнейшая задача заключается в разработке новых технологий глубинно-геологического прогноза и поиска месторождений полезных ископаемых. Эти исследования должны базироваться на основе современных теоретических представлений в геологии и концепций рудообразования, ведущих геолого-геофизических, рудно - петрологических и минералого-геохимических оценочных критериев и предпосылок с использованием высокоточных лабораторных анализов и методов дистанционного зондирования [11, 12, 16, 20, 22, 26, 33]. В результате обзора и анализа материалов исследований наметились основные тенденции развития современной мировой геологической науки.

Глобализация фундаментальных геологических исследований

На состоявшихся международных конгрессах среди важнейших направлений выделялись главные научные программы, имеющие общемировое значение (международное объединение геологических служб, роль геохимии в изучении планеты, программа международно-

го бурения в целях научного познания, фундаментальные проблемы использования морского дна, глобальные геодинамические процессы, математическая геология и процессы рудообразования, морская и инженерная геология, минеральные ресурсы и проблемы их восполнения, медицинская геология, климат планеты и многие другие).

Важнейшим событием в мировой практике явилось решение о создании международных комплексных программ по составлению сводных геологических карт крупных регионов (Азия, Америка, Африка, Европа и др.). Эти карты нового поколения участниками разных стран должны составляться на современной геодинамической основе - новой глобальной тектоники плит по согласованной легенде. Подготовка международных карт геологического содержания - это новая тенденция научных исследований, очень важная для повышения минерально-сырьевой базы разных стран и в конечном итоге для развития мировой экономики [40].

Примерами могут служить демонстрирующиеся «Геологическая и минералогическая карты России» масштаба 1:5000 000, геологические карты Африки, Китая, Кореи и Европы.

Большой интерес имеют представленные «Металлогеническая и Тектоническая карты Центральной Азии» 1:2500 000, охватывающие и территорию Казахстана. Эти карты, подготовленные по международному проекту учеными Китая, Казахстана, Республики Кореи, Монголии и России, отражают научные достижения в области геологии, тектоники и региональной прикладной металлогении в сопредельных странах и могут использоваться в прогнозно-поисковых работах.

Общая тенденция совершенствования геолого-съёмочных работ заключается в более широком внедрении современных информационных технологий. В этом плане международный проект One Geology охватывает многие вопросы геологического картирования, разработки легенд и программного обеспечения для передачи геологической информации и создания концептуальной модели геологических данных, которые могут быть приняты в качестве международных стандартов. Поэтому для Казахстана эту информацию необходимо учитывать при подготовке к изданию геологических карт нового поколения масштаба 1:200 000, чтобы более эффективно войти в интеграцию с мировой геологической наукой. Приоритетным направлением при составлении современных геологических карт считается необходимым дальнейшее развитие компьютерных и математических методов. В области петрографии и геохимии достигнут значительный прогресс в основном за счет использования прецизионных аналитических методов и изотоп-

ных исследований. Эти данные позволяют получать важную информацию о геохимической и металлогенической специализации магматических и металлогенических формаций и на новой качественной основе составлять геологические карты.

Мировые тенденции оценки минеральных ресурсов

Глобальные оценки состояния минерально-сырьевых ресурсов и перспективы на будущее основываются на современных тенденциях развития мировой науки в области геологии и прогнозно - металлогенического анализа. Минерально-сырьевой комплекс по-прежнему представляет основу экономики промышленно развитых стран. По оценке специалистов развитые страны потребляют примерно 55% добываемого сырья, в т. ч. 80% урана, 77% меди, 67% никеля, 50-80% Sn, W и Mo [21]. Мировыми лидерами по производству алмазов и платиноидов являются Россия и ЮАР, железной руды - Китай, Бразилия, Австралия, меди - Чили, США, Канада, угля - Китай, США, Индия, Россия. При этом, США потребляют 30% всего мирового производства нефти и газа.

Однако эксперты прогнозируют в ближайшие годы сокращение обеспеченности добывающих производств запасами промышленных категорий по многим видам полезных ископаемых. Это связано с общим истощением не возобновляемого минерального сырья, необходимостью вовлечения в разработку труднодоступных месторождений и рудных объектов с невысоким качеством руды и более низким содержанием металлов. Учитывая достаточно высокую изученность большинства горнорудных регионов с поверхности, решение проблемы заключается в поиске и оценки скрытых месторождений на глубине и под чехлом рыхлых отложений, включая и их нетрадиционные типы. В этой связи требуется разработка принципиально новых технологий прогнозирования и разведки скрытых месторождений и соответственно резкое увеличение финансирования геологоразведочных работ [16, 18].

В настоящее время большое значение придается составлению базы данных минерального сырья по результатам обобщения публикаций и информационной статистики, на основе которой составлен проект глобальной оценки минеральных ресурсов. В этой связи важное значение в горно-геологическом секторе экономики Казахстана имеет переход на международные стандарты публичной геологической отчетности о результатах геологоразведочных работ, минеральных ресурсах и минеральных запасах. Соответственно в Казахстане создана Ассоциация KAZRC, которая вошла в состав международной органи-

зации CRIRSCO. Это предусматривает выполнение геологической отчетности только по международным стандартам, в отличие от действующего в недропользовании стандарта ГКЗ. По Г.Г. Фрейману, утверждение Кодекса KAZRC планируется в 2017 г. [18].

Общие закономерности формирования рудоносных структур

В последние годы с теоретических позиций мобилизма (новая глобальная тектоника, террейновая тектоника, тектоника плит, плюм-тектоника и др.) общие закономерности формирования геологических и металлогенических структур Центрально-Азиатского пояса рассмотрены в ряде публикаций [6-9, 33, 34]. Особое внимание уделяется определению роли мантии в процессах тектогенеза, магматизма и рудообразования, источников магматических расплавов и рудного вещества, уточнению геотектонических позиций, возраста и рудоносности гранитоидных батолитов и их связи с крупными Сибирским и Таримским мантийными плюмами.

Геотектоническое развитие. На примере Большого Алтая общая направленность эволюции геологии и металлогении в Центрально-Азиатском подвижном поясе происходила за длительную геологическую историю (от докембрия до четвертичного времени) в различных геодинамических режимах и обстановках. По результатам этих исследований, зарождение и формирование крупных геологических структур Казахстана, Сибири, Урала и других регионов связывается с распадом в позднем протерозое Евразийского континента на отдельные плиты, геоблоки, массивы и отторженцы, которые мигрировали и испытали сложное геодинамическое развитие в процессе эволюции Палеоазиатского океана [7, 8, 26]. По палеомагнитным и геодинамическим реконструкциям предполагается, что перемещение литосферных плит и отторженцев происходило с востока на запад с вращением по часовой стрелке и переходом их с южного в северное полушарие. Одни массивы вероятно причленялись к Сибирскому кратону, другие - при сучивании образовали Казахстанский микроконтинент. Современные геологические структуры - это отторженцы палеоконтинентов (Восточной Гондваны и др.), возможно террейны, которые дрейфовали в Палеоазиатском океане и сомкнулись в стадию коллизии (в раннем карбоне и позднее) при столкновении Горноалтайской и Казахстанской континентальных окраин.

По палеогеодинамическим реконструкциям подчеркивается циклично-направленное развитие геологических образований и металлогении, которое в докембрийский цикл осуществлялось в режиме океанического рифтогенеза (PR2), затем продолжалось в раннюю (рифто-

генно-островодужную), среднюю (коллизионную) и позднюю (постколлизионную) стадии каледонид и герцинид, а завершилось континентальным рифтогенезом киммерийского цикла и последующей альпийской стабилизацией. Индикаторами палеогеодинамических и ландшафтно - геологических обстановок явились определенные геологические формации, отражающие условия их возникновения. В общем виде эта геодинамическая модель выявляет отражает длительную и сложную историю формирования геологических структур в процессе коллизионного сдвижения окраин Сибирского и Казахстанского субконтинентов и деградацию расположенного между ними Иртыш-Зайсанского палеобассейна, а также подчеркивает интенсивность рудно-магматических процессов и металлогении. В результате полициклического развития тектоно - магматических процессов наметились главные эпохи рудообразования, отражающие вертикальную и латеральную зональность оруденения в пределах рудных поясов и в целом для Восточного Казахстана (рис. 1).

Рассматриваемый регион характеризуется разнообразием типов полезных ископаемых, различающихся по генезису, возрасту, масштабности и другим признакам. Рудный Алтай уникален по богатству месторождений цветных металлов (Cu, Pb, Zn, Au и др.), составляющих главную сырьевую базу для горнопромышленного комплекса Восточного Казахстана. В Калба-Нарымском поясе ведущими являются редкометалльные пегматитовые месторождения (Ta, Nb, Be, Li, Cs, Sn и др.) [8, 13, 15, 23, 27, 29, 32]. В Западно-Калбинском поясе сосредоточены преимущественно золоторудные месторождения (Бакырчик, Суздальское, Кулуджун и др.). Жарма-Саур и Чингиз - Тарбагатай отличаются многометалльным профилем оруденения (Fe, Cr, Ni, Cu, Zn, Au, Hg, TR и др.).

Системный анализ материалов показывает, что в каждой металлогенической зоне максимальная вспышка оруденения (с образованием промышленных месторождений) происходила только один раз в определённом геодинамическом режиме и возрастном диапазоне.

В Рудном Алтае и Чингиз-Тарбагатае главные колчеданно-полиметаллические и медно-цинковые месторождения сформировались в рифтогенно-островодужной обстановке (Тишинское, Акбастау и др.) [6, 8, 35] (рис. 1).

В Западной Калбе основные золоторудные месторождения образовались в коллизионном геодинамическом режиме (Бакырчик и др.), а в Калба-Нарымской зоне продуктивными на редкие металлы оказались пермские граниты постколлизионной активизации [5, 8, 14, 15, 31]. Эти данные показывают, что в саморазвивающейся рудно -магма-

Центральные	Геодинамическая обстановка	Чингиз-Тарбагатай	Жерма-Саяур	Чарская зона	Западная Капча	Капча-Нарын	Рудный Алтай
Докембрийский	Океанического рифтогенеза	Базальт-андезит-дацитовая O ₂₋₃ (Cu, Zn, Au) Акбастау	Габбро-оридит-диорит-диабазовая C ₂₋₃ Cu Ni (Au, Pt) Макут	Гипербазитовая (Cr, Ni, Co) Чарская группа			Базальт-риодитовая D ₁₋₂ D ₃ fn ₁ (Cu, Zn, Pb, Au, Ag) Тилинское
				Метаморфогенно-гидротермальные образования (Au, Hg) Кзыл-Чар			Габбро-гранодиорит-гранитовая C ₂₋₃ (Au, Ag, Te) Секисовское
Герцинский, каледонский	Копионная		Риодит-гранодиоритовая C ₃ (Au) Вазильевское		Плагиогранит-гранодиоритовая C ₃ (Au, As, Ag) Бакырчилик		
			Щелочногранитовая P ₂ -T ₁ (TR, Nb, Zr) Верхнее Эспе		Гранит-лейкогранитовая P ₂ (Sn, Be) Дельбетгей	Гранитовая P ₁ Ta, Nb, Be, Li, Cs, Sn Бажанное	
Кембрийский	Посткопионная и внутриплитной активизации		Щелочногранитовая P ₂ -T ₁ (TR, Nb, Zr) Верхнее Эспе				
Кембрийский	Копионно-рифтогенная и стабилизация		Копионно-гидросподитовые коры восточной K ₂ Pg ₂ (Au) Жалан	Нонитовые коры восточной P ₂ (Ni, Co) Белогорское	Копионитовые коры восточной K ₂ Pg ₂ (Ti, Zr) Караоткель		

Рис. 1. Геодинамические обстановки и главные эпохи рудообразования в геологических структурах Восточного Казахстана

тической системе энергия рудообразования стремится, очевидно, к определённой постоянной величине. Поэтому выявленная минерагеническая специализация геодинамических обстановок металлогенических зон является одним из главных методов прогнозирования, особенно на недостаточно изученных и закрытых территориях [3, 16].

Геофизические исследования. В области геофизических исследований большое значение придается системе сбора и обработки геолого-геофизической информации с целью создания глобальной Европейской базы данных. В сейсморазведке внедряются многоволновые и комбинированные системы, микросеймы. В магнито- и в гравиразведке также появляются новые технологии. Главные направления развития электроразведки - это дистанционное измерение магнитотеллурических полей, разработка многофункциональной аппаратуры и трехмерных телеметрических комплексов. Современные геофизические технологии (электромагнитные методы, аэрогеофизические, рациональное комплексирование геофизических методов и другие), направленные на прогнозирование и поиски новых месторождений, приводятся в работах Б.С. Хамзина, С.Н. Белякова, Б.Б. Шагирова, В.Л. Хомичева и других исследователей [18, 25].

По геофизическим данным определяются особенности глубинного строения и мощности земной коры (ЗК) тектонических структур. Неоднородный механизм формирования выделяемых тектонических зон определяет различие их глубинного строения, вещественно - формационного состава и как следствие - рудоносности. На этом основании могут быть реконструированы типовые модели строения ЗК для конкретных геолого-структурных зон:

1) *фемические* с увеличенной мощностью metabазальта до 24-28 км (Чингиз-Тарбагатай, Рудноалтайская и Жарма-Саурская зоны);

2) *сиалические* с повышенной мощностью метагранитного слоя до 12 км и ЗК до 50-55 км (Калба-Нарымская, Сиректас-Сарсазанская зоны, Горный Алтай) и

3) *промежуточные* на гетерогенном (докембрийско - каледонском) основании с субокеаническим типом разреза ЗК (Чарская, Западно-Калбинская, Иртышская зоны) [27].

Эти типовые зоны, обладающие неодинаковой тектоно - магматической активностью и энергетикой, по-разному насыщались базальтоидным или гранитоидным веществом с различной геохимической специализацией. Различие рудоносности каждой из них и определило латеральную металлогеническую зональность Алтае-Чингизского региона, объединяющего систему параллельных рудных поясов северо-западного направления:

- 1) Рудноалтайский (золото - медно - полиметаллический),
- 2) Калба-Нарымский (редкометалльный),
- 3) Западно-Калбинский (золоторудный),
- 4) Жарма-Саурский (медно-золоторудный) и
- 5) Чингиз-Тарбагатайский (золото - редкометалльно - медноколчеданный).

Глубинные разломы. Роль глубинных разломов в развитии геологических структур и металлогении рассматривалась в трудах многих исследователей [7, 8, 11, 21]. Глубинные разломы имеют длительную историю развития. По возрасту (заложению или интенсивной активизации) выделяются протерозойские, каледонские и герцинские системы разломов, а также киммерийские и альпийские (новые и подновленные). По направлению различаются также системы: 1) продольно-поперечная (северо-западная и северо-восточная), 2) долготно-широтная (регматическая), 3) диагональная и 4) кольцевая (по дешифрированию космических снимков), рис. 2. По глубине заложения выделяются: 1) *подкоровые* (мантийные) разломы, проникающие в верхнюю мантию (на глубинах более 200-250 км) и разграничивающие крупные блоки ЗК; 2) *внутрикоровые*, рассекающие слои ЗК и определяющие внутреннюю неоднородность и блоковость тектонических зон.

Глубинные подвижные зоны и связанные с ними системы продольно-поперечных разломов, вызвавшие интенсивные преобразования всего разреза ЗК и верхней мантии, оказали решающую роль в зарождении и эволюции магматизма, пространственном размещении вулканических и интрузивных поясов. Вещественная дифференциация верхней мантии и уровня зарождения очагов в колонне преобразования ЗК определили состав и геохимическую специализацию магматизма. В ходе ступенчатого преобразования ЗК, при миграции очагов магматизма из верхней мантии в метагранитные слои, произошла гомодромная эволюция составов магматических формаций и связанного с ними оруденения. От ранних к поздним эпохам осуществлялась смена сидеро - халькофильного оруденения (Fe, Mn, Cu, Pb, Zn, Au, Ag) халькофильным (Pb, Zn, Au, Ag, Bi, Sb и др.) и литофильным (Ta, Nb, Sn, W, Mo, TR и др.) (Г.Н. Щерба, 1981).

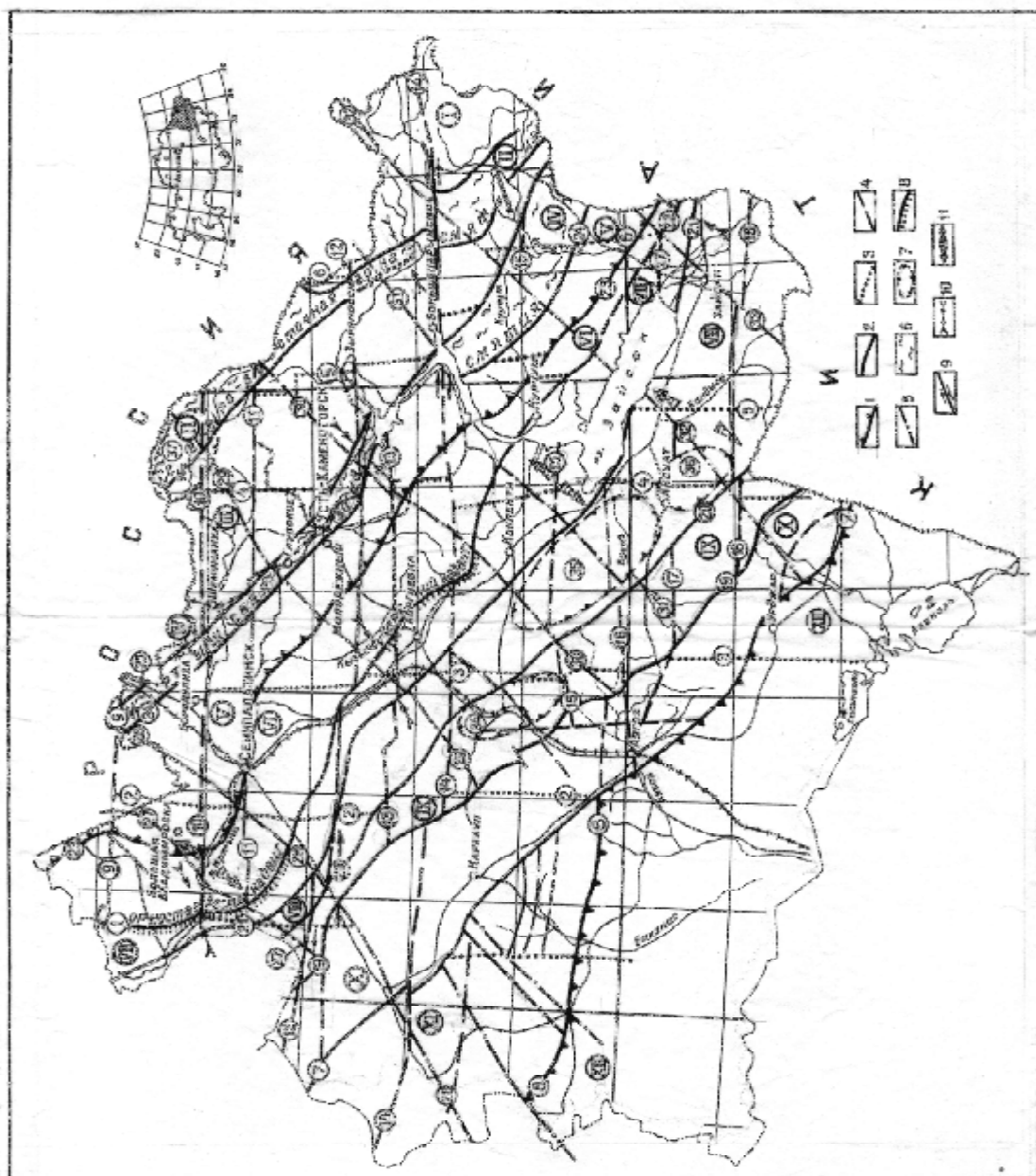


Рис. 2. Схема разрывных структур Алтае-Чингизского региона (по Б.А. Дьячкову, Г.П. Нахтигалю)

1 - глубинные продольные разломы, ограничивающие тектоноструктуры и 2 - их структурно-формационные зоны; 3, 4 - регматическая система долготно - широтных разломов догерцинского залегания; 5 - поперечные глубинные разломы герцинской активизации; 6 - зоны смятия; 7 - кольцевые структуры; 8 - надвижки; 9 - сбросо-сдвиги; 10 - направление преобладающего тектонического сжатия и 11 - растяжения.

Структурные зоны (римские цифры в кружках): I - Горный Алтай (Чарышская, Холзунско-Чуйская), II - Белоубинско-Сарымсактинская (Северо-восточная зона смятия), III - Рудноалтайская, IV - Иртышская (Иртышская зона смятия), V - Калба-Нарымская, VI - Западно-Калбинская, VII - Чарская, VIII - Жарма - Саур-

ская, IX - Сиректасская, X, XI - Чингиз-Тарбагатайская, XII - Прибалхашская.

Разломы (арабские цифры в кружках): 1 - Горностаевский, 2 - Белокаменский, 3 - Ново-Таубинский, 4 - Кумкольский, 5 - Курчумский, 6 - Катон-Карагайский, 9 - Рубцовский, 10 - Алейский, 11 - Лениногорско - Семипалатинский, 12 - Знаменский-Муржинский, 13 - Георгиевский, 14 - Чингиз-Нарымский, 15 - Абралинский, 16 - Зайсанский, 17 - Буранский, 18 - Чиликтинский, 19 - Чингиз-Саурский, 20 - Сиректасский, 21 - Байгузин-Булакский, 22 - Чарско - Зимунайский, 23 - Теректинско-Улунгурский, 24 - Калба-Нарымский, 25 - Иртышко - Маркакольский, 26 - Крайний Северо-Восточный (Локтевско - Караиртышский), 7 - Главный Чингизский, 8 - Чингиз-Балхашский, 27 - Аламбайский, 28 - Вознесенский, 29 - Дунгалинский, 30 - Кандыгатайский, 31 - Бугазский, 32 - Акжар - Чингизский, 33 - Каратальский.

Кольцевые структуры: 34 - Ашисульская, 35 - Бугазская, 36 - Базарская, 37 - Тигерекская.

Геолого-генетическое моделирование. Особое значение придается проблеме моделирования рудообразующих систем и методов прогнозирования рудных месторождений с целью создания научной основы для разработки новых технологий поиска и разведки полезных ископаемых. В результате исследований должны составляться объемные модели металлогенических зон, рудных полей и месторождений с применением современных компьютерных технологий. Всестороннее изучение процессов рудогенеза - это современная тенденция развития геологической науки в области металлогении [4, 8, 19, 22].

При моделировании процессов рудообразования главное значение придается установлению генетической связи геологических и рудных формаций и разработке систематики рудных объектов на вещественно-генетической основе. Имеющиеся материалы по золоторудным, редкометалльным и другим объектам показывают, что на концентрацию рудного вещества влияли условия образования материнских геологических формаций и самой рудогенерирующей системы. Обязательный фактор для рудоотложения практически всех металлов - возникновение неравновесных систем между материнскими формациями, вмещающими породами и рудоносными флюидпотокками [8, 27]. Принцип неравновесности ярко проявился при формировании колчеданно-полиметаллических месторождений в контрастных условиях стержневой Рудноалтайской зоны, образовании многих золоторудных, редкометалльных и других типов месторождений. Разработанные модели генезиса эндогенного оруденения и условий рудо-концентраций, зональности рудных поясов и металлогенических зон, морфоструктурная систематика рудных полей и месторождений являются основой для разработки рациональной методики прогнозирования и поиска новых месторождений.

Методология развития геологической науки и исследования минеральных ресурсов

В настоящее время намечается тенденция резкого усиления фундаментальных геологических исследований на мировом уровне с целью дальнейшего диалектического познания строения планеты Земля и восполнения минерально-сырьевых ресурсов. В этом плане целесообразно создание комплексных научных программ по составлению сводных геологических карт нового поколения для крупных регионов, охватывающих разные страны, а также необходимо произвести глобальную оценку состояния минерально-сырьевых ресурсов. С целью повышения эффективности всего процесса геологических исследований рекомендуется внедрение в производство следующих технологий.

1) Создание *цифровой базы данных* накопленной огромной информации по геологии, рудоносным структурам и геолого - промышленным типам месторождений, которая может использоваться при разработке эталонных моделей рудообразования и в практике прогнозно-поисковых работ.

2) Совершенствование теоретической базы нового научного направления в минерагии о пространственно-вещественных связях геодинамического развития тектонических структур и процессов рудообразования.

3) Разработка новых технологий *глубинного прогноза* скрытых месторождений как одного из главных резервов воспроизводства минерально-сырьевой базы для действующих горно-металлургических предприятий.

4) Из опыта *геологического картирования* на Рудном Алтае и в других регионах Казахстана предлагается изменить методологию работ по ГДП-200 с проведением в перспективных рудных районах более детальных прогнозно-поисковых работ масштаба 1:50000-1:10000 с обеспечением глубины прогноза ресурсов до 1000-1500м от поверхности. Такие работы должны финансироваться за счет государственного бюджета с привлечением средств инвесторов и частных компаний.

5) *Прогнозирование и оценка нетрадиционных типов месторождений*, которые могут представлять интерес в ближайшем будущем как возможный дополнительный источник полезных ископаемых (стратиформны месторождения, золотоносные конгломераты, золоторудные объекты карлинского типа, редкометалльные апограниты, погребенные россыпи и др.).

6) Возрождение *горно-геологической службы* Казахстана на государственном уровне, создание национальных комплексных научно-

производственных программ по приоритетным направлениям, выделение необходимых объемов финансирования для нормального функционирования научных организаций и реализации задач по восполнению минерально-сырьевой базы страны. Необходимо улучшить научное обеспечение всех стадий геологоразведочных работ. Важной проблемой является омоложение геологических кадров и повышение качества подготовки специалистов в горно-геологической отрасли, привлечение молодых специалистов и создание им благоприятных условий для профессионального роста. Необходимо также перевооружение геологической службы современным техническим оборудованием.

Выводы

В последние годы на основании положений *мобилистских гипотез* произошли кардинальные изменения в представлении о развитии планеты Земля и мировой геологической науки. Принципиальное значение имеет выявление закономерных связей циклично - направленного развития геологических структур и процессов рудообразования в определённые геотектонические циклы и эпохи. Минерально - сырьевой сектор по-прежнему является основой экономики многих стран, но эксперты указывают на истощение мировых минеральных ресурсов. В этой связи возникла острая необходимость глобализации фундаментальных геологических исследований с созданием международных комплексных научных программ для более эффективного решения проблемных геологических задач и восполнения минерально-сырьевых ресурсов. Важнейшая задача заключается в открытии новых месторождений полезных ископаемых с учетом современных тенденций мировой геологической науки.

С теоретических позиций мобилизма выявленная минерагическая специализация геодинамических обстановок, наряду с детальными структурно-вещественными исследованиями геологических образований, является одним из главных методов прогнозирования и поиска новых месторождений, особенно на слабо изученных и закрытых территориях. Поэтому исследования в области региональной металлогении относятся к перспективным направлениям и должны широко использоваться в мировой практике с учетом современного уровня геологических знаний. На этой основе определены закономерности формирования ведущих геолого-промышленных типов месторождений цветных, благородных, редких металлов и других полезных ископаемых, разработаны региональные и локальные критерии прогноза и поиска новых рудоносных структур и объектов. Соответственно, на-

мечены новые методологические подходы к практике геологоразведочных работ на региональном уровне геологического изучения территории и детальными поисковыми работами. Можно ожидать, что реализация научно-технических рекомендаций будет способствовать открытию новых месторождений и внесет существенный вклад в индустриально - инновационное развитие Республики Казахстан.

Литература

1. Актуальные проблемы геологии и геофизики / Матер. науч. конференции (4-6 сентября 2007 г.). - Ташкент. Изд-во «Фан» АН Республики Узбекистан. 2007. - Том I. 347 с. Том. II. - 287 с.
2. Актуальные проблемы наук о Земле / Матер. междунар. научн. - практич. конф. «Сатпаевские чтения». 10-11 апреля 2008 г. - Алматы: НАН РК, 2008. - 234 с.
3. Акылбеков С.А., Ужкенов Б.С., Щелчков Е.М. Резервы развития минерально-сырьевой базы твердых полезных ископаемых Казахстана / Геология Казахстана. - Алматы, 2008. - С. 121-125.
4. Байбатша А.Б., Кулкашев Н.Т., Дюсембаева К.Ш., Бекботаева А.А. О моделях образования и промышленных типах месторождений золота / Вестник КазНТУ, 2011.
5. Бакырчик (Геология, геохимия, оруденение) / отв. ред. Нарсеев В.А. - М.: ЦНИИГРИ, 2001. - 174 с.
6. Беспаяев Х.А., Полянский Н.В., Ганженко Г.Д. Дьячков Б.А., Евтушенко О.П. и др. Геология и металлогения Юго-Западного Алтая: (в пределах территории Казахстана и Китая). - Алматы: Ғылым, 1997. - 288 с.
7. Большой Алтай: (геология и металлогения). В 3 кн. Кн. 1. Геологическое строение / Щерба Г.Н., Дьячков Б.А., Стучевский Н.И. и др. - Алматы: «Ғылым», 1998. - 304 с.
8. Большой Алтай: (геология и металлогения): в 3 кн. Кн. 2. Металлогения / Щерба Г.Н., Беспаяев Х.А., Дьячков Б.А. и др. - Алматы: РИО ВАК РК, 2000. - 400 с.
9. Большой Алтай - уникальная редкометалльно- золото- полиметаллическая провинция Центральной Азии. - Алматы, 2012. - 407 с.
10. Владимирова А.Г., Крук Н.Н., Хромых С.В. и др. Пермский магматизм и деформации литосферы Алтая как следствие термических процессов в коре и мантии // Геология и геофизика, 2008. Т. 49, № 7. - С. 621-636.
11. Геодинамика, магматизм, метаморфизм и рудообразование/ Отв. редакторы Н.П. Юшкин, В.Н. Сазонов: Сборник научных трудов. - Екатеринбург: ИГГ УрО РАН, 2007. - 949 с.

12. Дьячков Б.А. Современное состояние и тенденции развития геологической науки Казахстана / Современное состояние наук о Земле. 1-4 февраля 2011 г. - М.: «Россия», 2011. - С. 610-615.
13. Дьячков Б.А. Генетические типы редкометалльных месторождений Калба-Нарымского пояса. - Усть-Каменогорск: ВКГТУ, 2012. - 130 с.
14. Дьячков Б.А., Кузьмина О.Н., Зимановская Н.А., Мизерная М.А., Черненко З.И., Амралинова Б.Б. Типы золоторудных месторождений Восточного Казахстана. - Усть-Каменогорск: ВКГТУ, 2015. - 204 с.
15. Дьячков Б.А., Кузьмина О.Н., Майорова Н. П., Зимановская Н. А., Матайбаева И.Е. Геологическая позиция и рудоносность гранитоидных поясов Восточного Казахстана. - Алматы: Казгео, 2016. - С. 129-143.
16. Дьячков Б.А., Омирсериков М.Ш., Сапаргалиев Е.М., Ойцева Т.А., Кузьмина О.Н., Зимановская Н.А., Научные основы разработки технологии прогнозно-поисковых работ / Инновации и перспективы технологии геологоразведочных работ в Казахстане: Материалы Международной научно-практической конференции. - Алматы, 2017. - С. 21-26.
17. Инновационные технологии в геологических исследованиях / Сб. докладов научно-практической конференции, посвященной 75-летию Селифонова Е.М., 21.01.2005 г. - Алматы. - 180 с.
18. Инновационные и перспективные технологии геологоразведочных работ в Казахстане: Материалы Международной научно - практической конференции. - Алматы, 2017. - 254 с.
19. Коробейников А.Ф. Научные основы прогнозно - минерагенических и поисковых исследований на благороднометалльное оруденение // Изв. Томского политехн. ун-та, 2011. - Т. 318, №1. - С. 14-22.
20. Кошанов А. Фундаментальная наука - стратегический приоритет индустриально-инновационной экономики // Вестник НАН РК. № 4. - Алматы, 2009. - С. 41-52.
21. Нехорошев В.П. Тектоника Алтая. - М.: «Недра», 1966. - 307 с.
22. Рафаилович М.С. Золото недр Казахстана: геология, металлогения, прогнозно-поисковые модели. - Алматы, 2009.
23. Редкие металлы и редкие земли Казахстана. - Алматы, 2011. - 277 с.
24. Рудогенез. Сборник научных статей / Материалы международной конференции (2-7 февраля 2008 г.). Миасс - Екатеринбург: УрО РАН, 2008. - 346 с.
25. Хомичев В.Л. Петрологическая основа гранитоидных рудно-

- магматических систем. - Новосибирск: СНИИГГиМС, 2016. - 287 с.
26. Щерба Г. Н., Беспяев Х. А., Дьячков Б. А. и др. Развитие структур Большого Алтая на основе геодинамических реконструкций // Геодинамика и минерагения Казахстана. - Алматы: РИО ВАК РК, 2000. - Ч. 1. - С. 73-81.
 27. Щерба Г.Н., Дьячков Б.А., Нахтигаль Г.П. Металлогения Рудного Алтая и Калбы. - Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1984. - 240 с.
 28. American geosciences institute, 35th International geological congress, abstract, T25 / P2 - Critical metals - a global prospective, 2016.
 29. Dyachkov B.A., Oitseva, T.A., Zimanovskaya N.A., Kuzmina O.N., Chernenko Z.I., Mataibaeva I.E. Regularity of formation and criteria of forecasting rare metal deposits in East Kazakhstan // 35th International geological congress, abstract, Cape Town, 2016.
 30. Dyachkov B.A., Oitseva, T.A., Sapargaliev E.M. Gold-bearing structure of Greater Altai: geotectonic position and research criteria // 35th International geological congress, abstract, Cape Town, 2016.
 31. Kuzmina O.N., Dyachkov B.A., Vladimirov A.G., Kirillov M.V., and Yu. O. Redin / Geology and mineralogy of East Kazakhstan gold-bearing Jasperoids // Russian Geology and Geophysics 54 (2013), 1471-1483.
 32. Zagorsky V. Ye., Vladimirov A. G., Makagon V. M., Kuznetsova L. G., Smirnov S. Z., Dyachkov B. A., Annikova I. Yu., Shokalsky S. P., Uvarov A. N. Large fields of spodumenepegmatites in the settings of rifting and postcollisional shear-pull-apart dislocation of continental lithosphere // Russian Geology and Geophysics 55 (2014), pp. 237-251.
 33. Safonova I. The Russian-Kazakh Altai orogen: An overview and main debatable issues // Geoscience Frontiers.-2014. - № 5. - P. 537-552.
 34. Khromykh S.V., Tsygankov A.A., Kotler P.D. et.al. Late Paleozoic granitoid magmatism of Eastern Kazakhstan and Western Transbaikalia: Plume model test//Russian Geology and Geophysics volume 57, issue 5, year 2016. p.p. 773-789.
 35. Chekalin V.M., Dyachkov B.A. Rudny Altai base-metal belt: localization of massive sulfide mineralization // Geology of Ore Deposits, 2013, Vol. 55. No 6. - Pp. 513-532.

Спасков А.Н.

Логика и методология трансдисциплинарных исследований в современном естествознании

Введение

Трансдисциплинарность - это сравнительно новый подход и стратегия исследования, формирующийся и интенсивно развивающийся в современной науке и культуре. В самом общем виде его можно определить как «способ расширения научного мировоззрения, заключающийся в рассмотрении того или иного явления вне рамок какой-либо одной научной дисциплины» [1, с. 13].

Сущность этого подхода заключается, прежде всего, в синтезе знания и методов познания сложных развивающихся систем и всего, глобально эволюционирующего мира в целом. Но этот синтез предполагает не просто сложение знаний, накопленных в разных дисциплинах, а радикальное изменение структуры знания, логики и методологии исследования и когнитивных схем познания, в которых размываются границы между субъектом и объектом, а включение самого познающего субъекта в теоретическую модель объективного знания является необходимым условием и критерием истинности.

В этом смысле трансдисциплинарность является естественной реакцией на узкую специализацию и детальную фрагментаризацию реального мира на независимые области, поделенные между собой отдельными дисциплинами. Но в более широком контексте - это возрождение на новом историческом этапе целостного мировоззрения, характерного в той или иной степени для всех предыдущих философских систем и фундаментальных научных теорий.

Особенностью новой холистической парадигмы, в отличие от предыдущих статических картин мира, является его ярко выраженный динамический характер. В этой картине мир находится в творческом становлении, будущее неопределенно и многовариантно, а единство мира выражается в гармоничной согласованности и коэволюции всех входящих в глобальный универсум систем.

Познание сложного, многоуровневого, многообразного, много-

Публикация подготовлена в рамках выполнения ГПНИ «Логика и методология трансдисциплинарных стратегий в научном познании и инновационной деятельности» и при поддержке грантов БРФФИ, проекты № Г16Р-043 «Концепции суперобъединения: анализ мировоззренческих и методологических оснований» и №Г16МС-020 «Антропный принцип и гипотеза разумного замысла в перспективе глобального эволюционизма». *В данной монографии публикуется в дискуссионном порядке.*

связного и нелинейно развивающегося мира предполагает, помимо детального и углубленного изучения его граней и линейных процессов в отдельных научных дисциплинах, новые стратегии исследования. К этим стратегиям относится интенсивно развиваемый в XX веке междисциплинарный подход, возникающий на границе двух дисциплин и порождающий их своеобразные гибриды, такие, например, как биофизика и биохимия. Другой стратегией стал мультидисциплинарный подход, который заключается в комплексном, всестороннем изучении сложного объекта разными дисциплинами. Но эти подходы все же недостаточно адекватные и гибкие по современным требованиям, что и привело к необходимости разработки принципиально новых трансдисциплинарных стратегий исследований [2].

Сам термин «трансдисциплинарность» и первое его определение впервые в научный оборот ввел Жан Пиаже в 1970 году: «После этапа междисциплинарных исследований, - писал он, следует ожидать более высокого этапа - трансдисциплинарного, который не ограничится междисциплинарными отношениями, а разместит эти отношения внутри глобальной системы, без строгих границ между дисциплинами» [3].

Согласно итоговым документам симпозиума по трансдисциплинарности, который был проведен в мае 1998 года, под эгидой ЮНЕСКО в Руайомонском аббатстве (Париж, Франция) суть трансдисциплинарности заключается в следующем: «Мультидисциплинарный и междисциплинарный подходы не являются средствами эффективной защиты от продолжающейся в настоящее время фрагментации знаний, поскольку, через простое сопоставление или сборку дисциплинарных подходов, они не достигают той глубины «интеграции» фундаментального единства, лежащего в основе всех форм знания. Их концептуальные и методологические инструменты должны быть переосмыслены. Трансдисциплинарность изначально задумана как метаметодология, поэтому трансдисциплинарный подход принимает в качестве объекта именно те разные методики различных дисциплин, только для того, чтобы «преобразовать» и «превзойти» их» [3].

Один из основоположников этого направления Басараб Николеску видит перспективу достижения единства знаний в преодолении классического противопоставления между субъектом и объектом: «Эта зона между субъектом и объектом - Скрытое Третье - обозначает собой взаимодействие, делающее возможным объединение трансдисциплинарного субъекта и трансдисциплинарного объекта при сохранении их различия. Скрытое Третье, имеющее отношение к уровням реальности, играет фундаментальную роль в понимании *unus mundus*

(*единый мир*)» [4, с. 62].

Новый подход означает не только более тесную взаимосвязь научных дисциплин, но и более широкий социальный и культурный контекст: «Феномен трансдисциплинарности по ключевому смыслу своего определения является связующим звеном между развитием научного познания и решением реальных проблем в жизни человека, общества и культуры» [5, с. 11].

По мнению одного из лидеров трансдисциплинарных исследований в России Ларисы Киященко трансдисциплинарность означает такой способ познания, в котором осуществляется «трансцендирующий сдвиг в *пограничную* сферу с жизненным миром» [6, с. 110]. Примечательно, что такой транс-переход означает преодоление традиционной демаркации между научным, религиозным и другими способами познания: «в отличие от классической науки, являющейся в идеале закрытой системой, опыт трансдисциплинарности представляет собой новую форму производства и произведения знания как по своему существу открытой системы. Традиционные формы дисциплинарного научного знания производятся в этом опыте наряду с широким спектром знаний обыденного, религиозного и иного опыта. Причем все эти формы сопрягаются в рамках достигнутого коммуникативным усилием горизонта универсального знания» [6, с. 133].

Редактор первой в России коллективной монографии, посвященной феномену трансдисциплинарности, Валентин Бажанов считает, что основанием трансдисциплинарной революции «является стиль мышления, который рождается в контексте той или иной дисциплины, а затем осуществляет экспансию в широкое пространство культуры благодаря тем когнитивным схемам, которые позволяют синтезировать разнородные исследования в некоторую целостность» [7, с. 139].

Таким образом, трансдисциплинарность понимается многозначно, в зависимости от решаемой проблемы, что и находит выражение в многочисленных зарубежных и отечественных публикациях, но общим для всех значений этого термина смыслом является горизонтальный выход в пограничную зону, объединяющую разные дисциплины и, одновременно с этим вертикальный выход на уровень более высокой метатеории, в которой достигается единство на основе универсального языка и всеобщих принципов.

Таким статусом уже с самого начала возникновения теоретической науки обладала математика и философия. Наука Нового времени возникла как целостная натурфилософская система в единстве с экспериментальным методом исследования и математическим способом описания. Дальнейшая дифференциация науки и привела к появлению

многочисленных дисциплин, которые формировались, однако, по образу и подобию механики. Таким образом, механицизм и был по сути первой трансдисциплинарной стратегией, на основе которой и сформировалась классическая парадигма естествознания.

В период неклассической науки первой половины XX века и следующий постнеклассический этап, который связывают с появлением синергетики, преобладающей тенденцией становится синтез знания. В это время появляются такие трансдисциплинарные концепции, как общая теория систем, кибернетика, синергетика, теория сложности, а также трансдисциплинарные направления, к которым можно отнести когнитивные науки, экологию, биоэтику, прогнозирование будущего и др.

Основная часть

Таким образом, трансдисциплинарность - это интенсивно развивающийся подход в исследовании сложных систем и процессов и в решении сложных научных и практических проблем, охватывающих все сферы жизненного мира. Нас в данной статье будут интересовать особенности трансдисциплинарной методологии в решении сложных проблем естествознания.

К таким проблемам, которые можно назвать предельными проблемами современного естествознания можно отнести проблему происхождения и глобальной эволюции Вселенной, природы жизни и сознания, а также проблему единства мира, его целостности, всеобщей взаимосвязи, многоуровневой организации. Но главная проблема, которая, по нашему мнению, стоит на повестке дня - это прояснение вопроса об источнике законов и принципов, управляющих невероятно сложным материальным миром, а также об источнике неисчерпаемой творческой активности, которая проявляется во всех сферах материального мира и благодаря которой происходит генезис, эволюция и усложнение различных материальных форм и процессов.

Конечно же, в естествознании существует и постоянно возникает множество других задач, требующих трансдисциплинарного исследования, но все они в той или иной степени связаны с этими общими проблемами в контексте новой универсальной парадигмы. Таким образом, для дальнейшего прогресса в решении предельных проблем фундаментального естествознания, классическая система которого включает физику, биологию и психологию, необходимо, по нашему мнению, радикальное изменение онтологической парадигмы.

В качестве таковой, вместо парадигмы, берущей начало от Демокрита и Аристотеля, мы намерены развивать метафизическую тра-

дицию, восходящую к Пармениду и Платону, творчески модифицируя ее на основе новейших идей и гипотез. В самом общем виде их отличие заключается в следующем.

В первой парадигме, общепринятой как в классической, так и современной физике, предельным онтологическим статусом обладают пустое пространство-время, как вместилище всех тел и событий, движущиеся в нем материальные частицы и физические поля, посредством которых осуществляется взаимодействие частиц.

Во второй парадигме онтологическим статусом обладают пространственно-временное многообразие базовых точек-моментов, которые связаны между собой в единое целое и внутренние квантовые состояния, отождествляемые с реальными физическими частицами, которые имеют определенные значения в этих точках-моментах и могут отображаться от одного базового узла к другому. Этот процесс информационного отображения описывается как распространение волны и создает видимость движения корпускулярных частиц в пустом пространстве-времени, в соответствии с корпускулярно-волновым дуализмом, принятым в квантовой механике и с кинематическими соотношениями специальной теории относительности [8, 9].

Таким образом, предлагаемый нами подход дает альтернативную интерпретацию известных физических явлений и процессов и, как мы полагаем, более глубокое онтологическое основание физики. Этот подход не противоречит общепринятой физической концепции, т.к. развитие и построение физической теории на основе этой метафизической концепции предполагается проводить генетически - конструктивным методом в соответствии с теорией относительности, квантовой механикой и релятивистской квантовой теорией поля. Преимущество этого нового подхода, как мы полагаем, может проявиться при решении неразрешимых в рамках старой парадигмы проблем, в предсказании и дальнейшем экспериментальном подтверждении, принципиально новых физических явлений и закономерностей, а также в более глубоком понимании единства материальных процессов с феноменами жизни и сознания.

Долгое время господствовало мнение, что в иерархии наук о природе физика занимает самое фундаментальное место. Но сейчас становится все более ясным, что жизнь и сознание невозможно редуцировать к физическим началам и для полной картины мира необходимо ввести новые, нефизические сущности. Но мы все же ограничимся физикой, учитывая при этом, что сама она нуждается в метафизическом обосновании. Многие учёные говорят об окончательной теории или «теории всего сущего», и тому есть веские причины [10, 11]. Ко-

нечно же, «теория всего» - слишком амбициозное название. По сути, речь идет о создании самосогласованной и самодостаточной физической картины мира. Мы предлагаем для нее название «теория всех физических сущностей», к которым, однако не редуцируются такие фундаментальные сущности, как жизнь и сознание.

На современном этапе развития теоретической и экспериментальной физики доминирующей тенденцией является синтез основополагающих принципов и объединение фундаментальных теорий на новых основаниях, более глубокого онтологического уровня. На этом пути уже сейчас созрели необходимые условия и достигнута критическая масса новых идей и гипотез, способная в любой момент обозримого будущего привести к революционной смене научной парадигмы, соизмеримой с научной революцией Нового времени или квантово-релятивистской революцией. Для решающего прорыва понадобится, возможно, одна или несколько радикальных идей, способных стать основополагающими принципами и недостающими звеньями, сцепляющими в единое целое новую физическую теорию.

Основная наша гипотеза заключается в том, что возможно построение самодостаточной и самосогласованной физической картины мира на предельно глубоких онтологических основаниях. Но полная реальность бытия, понимаемая в философском смысле как абсолютная реальность, описываемая «теорией всего», не ограничивается физической реальностью и должна включать в себя, по крайней мере, еще реальность жизни и сознания, феномены которых имеют, помимо физических, другие онтологические основания.

Полная «теория всего», доступная эмпирической верификации и рациональному осмыслению, должна строиться на единых онтологических основаниях, общих как для физической, так и для биологической и психической реальности, каждая из которых не редуцируема друг к другу, а их триединство является основополагающим принципом «теории всего». Согласно нашей гипотезе, такими недостающими сущностями, которые необходимо ввести в физику для построения окончательной теории и которые, помимо физической реальности, являются также онтологическим основанием биологической и психической реальности, будут понятия субстанции и информации.

Таким образом, фундаментальным онтологическим и мировоззренческим основанием единой физической теории является принцип единства бытия, понимаемый в самом общем смысле. В рамках современного естествознания его можно сформулировать как принцип триединства физической, биологической и психической реальности, которые не редуцируемы друг к другу и имеют общие онтологические

основания.

Методологическим основанием и руководящим принципом в выборе альтернативных теорий является принцип разнообразия, предполагающий различные способы описания единой реальности. Многообразие способов описания должно подчиняться, в свою очередь, принципу дополнительности, согласно которому каждый из способов раскрывает лишь одну грань реальности, являющуюся при данных условиях истинной, но все они не могут быть актуально истинными одновременно. Это значит, что не существует объективной реальности, не зависящей от познающего субъекта. При этом каждый из возможных субъективных способов познания или теоретического представления обнаруживает одну из возможных граней объективной реальности. А отсюда следует эпистемологический критерий истинности, согласно которому теория или гипотеза имеет право на существование, если она релевантно описывает определенную грань объективной реальности, которая не выразима в понятиях другой альтернативной теории.

Другим фундаментальным методологическим принципом в построении новой физической парадигмы должен быть принцип соответствия. Особенно важна его роль на первоначальном этапе возникновения и формирования новой теории, когда она еще слабо разработана и обоснована и не может на равных условиях конкурировать с доминирующими теориями. В этом случае одним из критериев истинности новой теории будет ее способность переформулировать на своем языке уже известные и доказанные результаты старой теории. И лишь затем, в случае такого успешного альтернативного описания, решающую роль в выборе предпочтительной теории должна играть способность теории предсказывать новые явления и их экспериментальная верификация и фальсификация.

Следуя традиции древних философов, мы хотели бы ограничиться основными проблемами, которые дают цельное представление о физических первоначалах. Первая из них - это вопрос о том, из чего все состоит (вопрос о едином субстрате). Далее - вопрос о том, как из единого субстрата образуется все многообразие вещей (т.е. формальная причина структурного разнообразия или системообразующий принцип). Третий вопрос - о том, благодаря чему или под действием чего происходит движение и изменение (т.е. активная, действующая причина, или субстанциальное начало). Помимо этих трех проблем следовало бы назвать еще одну, которая сейчас вновь возрождается и проникает в физическую науку. А именно - вопрос о целевой причине, или телеологическом начале.

Для нынешнего этапа развития физики характерно обсуждение множества гипотез и конкурирующих парадигм. Характерной чертой этих теорий, таких, например, как теория суперструн или теория петлевой квантовой гравитации, является «эмпирическая невесомость», т.е. принципиальная ненаблюдаемость непосредственных эффектов [12]. Теоретическая физика становится похожей на математику, а математические формы и соотношения, которые изобретает математик, выражают собой некие идеальные сущности и архетипы, лежащие в основании физической реальности. Это древнее воззрение философии Пифагора - Платона соответствует неопифагорейскому подходу в современной теоретической физике [13].

Однако одной математики явно недостаточно. Сама современная математика нуждается в философском обосновании, а для успешного развития физики необходимы глубокие философские идеи и метафизическое обоснование. Современный физик-теоретик уподобляется древнегреческим натурфилософам, пришедшим к идее атома чисто умозрительным путем, а это предполагает изменение методологии познания, отличной от классического эмпиризма и рационализма.

Следуя расширенному толкованию, мы понимаем под реальностью не только физическую реальность, данную нам эмпирически, но и не менее фундаментальную реальность, данную нам в мысли. Эта ментальная, умопостигаемая реальность является уже, собственно говоря, областью метафизики.

Исходя из этих допущений, можно наметить в общих чертах программу построения фундаментальной физической теории. В начале определим основной философско-методологический принцип. В качестве такового предлагается конструктивно-генетический метод выведения понятий и концептов. Как известно, данный метод включает в себя диалектический принцип восхождения от абстрактного к конкретному, метатеоретический принцип раздвоения единого, а также закон взаимного перехода количественных изменений в качественные.

Следует подчеркнуть, что такое генетическое построение физических концептов теории существенно отличается от дедуктивного метода. Это отличие заключается в том, что дедукция, или выведение следствий из первичной системы аксиом, дает знание, которое принципиально не отличается от априорного и неявно содержится в исходных допущениях. Между тем генетический метод предполагает получение принципиально нового знания, что эквивалентно порождению новых сущностей, которые не содержались в исходной системе понятий.

Генетический метод построения физической теории, по убежде-

нию автора, отражает общую тенденцию развития современной науки, в которую все больше проникают эволюционные идеи. В этом варианте «окончательная теория», по самой своей сути, призвана воспроизвести те эволюционные процессы, которые, согласно гипотезе Большого Взрыва, привели к становлению современной физической реальности. Отсюда следует, что не только содержание, но и форма построения подобной теории должна включать в себя принципы развития.

Исходя из генетической парадигмы, можно предположить в первом приближении, что в основании всех физических явлений и процессов лежат две фундаментальные сущности. Это субстанция, как источник развития и всех движений и мегавакуум, как материальный субстрат и носитель потенциально возможных физических свойств. Эти сущности принципиально не наблюдаемы и недоступны никаким физическим измерениям, но об их существовании мы можем догадываться по наблюдаемым проявлениям и теоретическим следствиям исходной гипотезы.

Что касается формальной причины или системообразующего принципа, то это идеальное первоначало или, другими словами, метафизический принцип, на основании которого происходит формирование физической реальности под воздействием субстанции. По сути - это ментальная реальность, проникая в которую с помощью ума, человек способен познать законы, управляющие Вселенной. Эта реальность выходит за пределы физического мира, но вписывается в концепцию психофизического единства.

К идеальному первоначалу следует отнести, по нашему мнению, и телеологическую причину или принцип целесообразности. В наибольшей степени этому принципу соответствует широко дискутируемый в современной научной литературе антропный принцип и гипотеза разумного замысла [14, 15].

Таким образом, мы приходим к самодостаточной метафизической схеме, включающей два материальных и два идеальных первоначала. Принимая эту схему в качестве исходной онтологии, и применяя диалектический метод генезиса и развития базовых понятий и принципов можно сформулировать и реализовать в конечном итоге программу построения «теории всего».

Наша основная гипотеза основывается на введении в физику трех новых сущностей-оснований: субстанция - вечная и активно действующая причина всяких движений и изменений, реализуемых в феноменальном физическом мире; хрональный континуум - потенциальная протяженность, которая изменяется под действием субстанции и мо-

жет быть в двух квантовых состояниях: негативном (небытия) и позитивном (бытия); информация - мера разнообразия, которое генерируется субстанцией, динамически проявляется в феноменальном мире в виде активного действия и отображается в хрональном континууме.

При этом следует отметить разный этимологический статус исходных понятий-принципов. Так, если метафизическое понятие субстанции имеет древнюю философскую традицию, а понятие информации давно уже приобрело общенаучное значение, то понятие хронального континуума никогда ранее не употреблялось, хотя и имеет некоторый аналог в статической концепции времени.

Проблема структуры и природы времени является одной из ключевых тем междисциплинарных и трансдисциплинарных исследований. В каждой конкретной естественнонаучной и гуманитарной области знания время обладает особыми свойствами и имеет специфическую форму представления. Это выражается в поиске адекватных референтных моделей, основанных на конкретных носителях свойств времени, характерных для данного круга явлений. Большинство из этих моделей основаны, однако, на универсальной механистической модели относительного времени, принятой в физике со времен Ньютона. Время в этих моделях сводится к параметру, измеряемому часами, а причиной различия моделей являются особенности хода часов, характерные для каждой данной области.

Но такой подход уже себя исчерпал и в применении к сложным развивающимся системам не годится. Поиску новых подходов и «переоткрытию» времени посвятил значительную часть своих исследований один из основателей нового трансдисциплинарного направления в науке Илья Пригожин. Это направление - синергетика исследует принципы развития и самоорганизации сложных систем, описание которых отходит от жесткой детерминистической и линейной схемы и вводит в научный оборот становление с его необратимостью, нелинейностью и непредсказуемостью.

Однако Пригожину так и не удалось выяснить природу времени, о чем он мечтал, несмотря на колоссальный прогресс в понимании времени сложных систем. Не решена эта проблема и его последователями, что говорит о недостаточности принципов синергетики и необходимости новых, более глубоких подходов к этому вопросу.

В разрабатываемой нами субстанционально-информационной концепции времени предлагается новый подход к решению проблемы природы времени и становления. В этой парадигме источником становления, а значит и течения времени является субстанциальная активность квантовых субъектов-объектов, которые генерируют инфор-

мацию. Эти процессы, генерируемые субстанцией, что эквивалентно постоянно действующей внутри каждого субъекта субстанциальной причины регулярных и спонтанных проявлений, носят универсальный характер во Вселенной и лежат в основании всех физических процессов, что соответствует основополагающему тезису Уилера «все из бита» [16].

Субстанциально-информационная онтология и методология решения научных проблем в рамках этой парадигмы, ляжет, по нашему замыслу, в основание общей стратегии трансдисциплинарных исследований при решении проблем происхождения и эволюции физической Вселенной, феноменов жизни и сознания.

Одним из предельных вопросов современной фундаментальной науки, решение которого, по мнению многих авторитетных ученых, станет началом и ключом к построению окончательной физической теории или теории всего, является вопрос о природе космологического времени. Для его решения мы должны построить модель возникновения времени, как особого качества, а вернее фундаментального атрибута материального мира. Но само возникновение материального мира или Вселенной и есть возникновение времени. Это значит, что Вселенная могла появиться только вместе с временем, а без материальной Вселенной, движения и становления понятие времени не имеет смысла.

Наша гипотеза заключается в том, что физическое время возникает вместе с физической Вселенной. Эта гипотеза соответствует как креационистским представлениям о творении мира, так и физической теории инфляции и Большого взрыва.

Но понятие физического времени, которое сводится к понятию равномерно изменяющегося или текущего физического параметра совсем не отрицает возможности реализации других моделей времени, которые отличаются от модели однопараметрического физического времени. Ведь эта модель не дает объяснения таким фундаментальным свойствам времени, как его порядок, течение, одномерность, однонаправленность, необратимость. Она сводит время к числовому параметру, измеряемому лабораторными макроскопическими часами.

Но даже в этой модели времени, как свойства часов, предполагается неявное присутствие наблюдателя, с его психологическим ощущением течения времени, так как часы никакого течения не измеряют, а фиксируют лишь момент настоящего времени. А этот текущий момент и является единственным наблюдаемым моментом времени. Его можно назвать актуальным временем, что означает акт взаимодействия субъекта и наблюдаемого объекта.

Отсюда следует, что логическим основанием, началом и причиной времени может быть только первичный акт возникновения субъекта и объекта. То есть актуальное взаимодействие субъекта и объекта, понимаемое как универсальное свойство физического мира, должно присутствовать в самом начале Вселенной. Таким образом, начало космологического времени - это, согласно нашей схеме, акт происхождения Вселенной в единстве взаимодействия субъекта и объекта.

Сам по себе акт происхождения Вселенной можно объяснить либо как свободный акт творения объективной Вселенной абсолютным Субъектом, либо как случайность, которая, на самом деле, ничего не объясняет, а лишь заменяет трансцендентную и свободно действующую (а значит - и не предсказуемую) причину случаем. Но при такой постановке вопроса, понятие случайно действующей причины как раз и будет эквивалентно понятию спонтанно действующей причины, что соответствует, в свою очередь, понятию субстанции, как ни от чего не зависящей абсолютной причины всякого движения и изменения. Поэтому случайная причина совсем не отрицает необходимой причины происхождения и эволюции Вселенной, а обе они дополняют друг друга и проявляются как действие субстанции.

Таким образом, мы исходим из того, что субстанция проявляется либо как спонтанная, либо как необходимая причина всего. Это две взаимодополняющие причины существования и становления, устойчивости и изменчивости.

Заключение

Согласно нашей схеме генезиса физических понятий, первичными метафизическими понятиями или фундаментом, на котором строится все физическое здание, будут понятия субстанции, хронального континуума и информации [17]. По сути, этот генетический метод построения физической теории будет эквивалентен информационной парадигме, впервые сформулированной в знаменитой фразе Дж. Уилера «все из бита».

Для простоты мы так и назовем декларируемое нами трансдисциплинарное научное направление как «научная программа «все из бита»». Особенностью нашего подхода, в отличие от Дж. Уилера и других авторов, является то, что мы, помимо понимания первичной роли информации, вводим понятие источника или причины появления и изменения информации, а также понятие фундаментального носителя информации.

Основной тезис нашей программы заключается в том, что время любого объекта, в том числе и всей Вселенной, начинается с некото-

рого потенциального порядка состояний, в котором закодирована последовательность фаз развития системы. Другими, словами эволюция системы - это последовательное развертывание информационной программы развития этой системы, которая была свернута в виде суперпозиции в начальном хрональном расслоении.

Но такая информационная модель времени реализуется лишь в простейших системах, способных только к простому воспроизводству в строгом соответствии с начальной программой развития. Роль субстанции в данном случае заключается в задании начальных условий и первичном программировании будущего жестко детерминированного развития системы. В процессе такого развертывания программы, в активном действии субстанции уже нет необходимости и такая система будет самодостаточной в том смысле, что для обоснования ее жизнеспособности достаточно первичного импульса, заложенного в исходной программе. В этом случае информационный потенциал, заложенный в начальной программе и будет той субстанцией или субстанциальным принципом, поддерживающим существование системы.

Но в сложных системах, способных не только к простому воспроизводству, но и к изменению модели поведения, в зависимости от изменяющихся внешних условий и, более того, к активному действию во внешней среде и изменению самих внешних условий, проявляется уже спонтанное действие субстанции, способное к творческому преобразованию модели поведения и перепрограммированию первичной программы развития. Таким образом, субстанциально - информационная модель времени способна описать как простейшие движения жестко детерминированных систем, так и эволюцию сложных саморазвивающихся систем, характер поведения которых может спонтанно и непредсказуемым образом изменяться в результате субстанциального действия.

Так как данная концепция времени имеет универсальный характер, то ее можно применить для описания всех без исключения объектов и субъектов во вселенной. Более того, само традиционно устоявшееся разделение времени на объективное и субъективное теряет смысл, так как в этом подходе и в объяснении всех процессов с точки зрения действия субстанции, стирается грань между активным субъектом и пассивным объектом, а любая вещь во Вселенной будет одновременно и субъектом и объектом, в зависимости от способа ее представления.

Таким образом, мы можем применить трансдисциплинарный подход, основанный на субстанциально-информационной онтологии, в исследовании внутренней информационной структуры сложных

эволюционирующих систем, в моделировании их генезиса, становления и эволюции от простого к сложному. В рамках этого направления автором уже получены результаты, позволяющие адекватно моделировать темпорологическую структуру элементарных когнитивных процессов генезиса чисел, что открывает перспективу описания естественной интеллектуальной деятельности как психофизического процесса [18]. В этой же работе была получена математическая модель кванта времени, на основе которой, как считает автор, можно будет построить модель квантового компьютера, что эквивалентно решению проблемы искусственного интеллекта.

Литература

1. Мокий В.С. Основы трансдисциплинарности. - Нальчик, 2009.
2. Князева Е.Н. Трансдисциплинарные стратегии исследования // Вестник Томского государственного Педагогического университета. - 2011. - № 10 (112). - С. 193-201.
3. Трансдисциплинарность [Электронный ресурс] - Режим доступа: // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Трансдисциплинарность>.
4. Николеску Б. Скрытое третье и многоликое великолепие бытия // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / Под ред. В. Бажанова, Р.В. Шольца - М.: Издательский дом «Навигатор», 2015. - С. 62-79.
5. Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / Под ред. В. Бажанова, Р.В. Шольца - М., 2015.
6. Киященко Л. Философия трансдисциплинарности: подходы к определению // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / Под ред. В. Бажанова, Р.В. Шольца - М.: Издательский дом «Навигатор», 2015. - С. 109-135.
7. Бажанов В. О феномене трансдисциплинарной научной революции // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / Под ред. В. Бажанова, Р.В. Шольца - М.: Издательский дом «Навигатор», 2015. - С. 136-144.
8. Спасков А.Н. Метафизика новой концепции движения // Ученые записки Таврического Национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». Том 27(66). 2014. №1-2. - С. 69-76.
9. Спасков А.Н. Субстанциально-информационная модель квантовых процессов // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад - диалог мировоззрений. Тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6-10 октября 2015 г.), т. 2. - Уфа РИЦ БашГУ, 2015. - С. 107-108.

10. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы; Пер. с англ. - М., 2004.
11. Барроу Д. Новые теории всего. - Минск, 2012. - 368 с.
12. Павленко А.Н. «Стадия эмпирической невесомости теории» и ad hoc аргументация // Философия науки. - М., 1998. - Вып. 4. - С. 108-118.
13. Кассандров В.В. Число, время, свет // Математика и практика. Математика и культура. - М., 2001. - № 2. - С. 61-76.
14. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология. Теории и наблюдения. - М., 1978.
15. Сасскинд Л. Космический ландшафт. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. - СПб.: Питер, 2015. - 446 с.
16. Wheeler J.A. Information, Physics, Quantum : The Search for Links // Proceedings of the 3rd International Symposium Foundations of Quantum Mechanics in the Light of New Technology: Central Research Laboratory, Hitachi, Ltd., Kokubunji, Tokyo, Japan, August 28-31, 1989. - Tokyo: Physical Society of Japan, 1990. - P. 354-368.
17. Спасков А.Н. Новая онтология квантовых состояний в модели расслоенного времени // Философские исследования. Вып. 2. Минск, ИФ НАН Б, 2015. - С. 237-253.
18. Спасков А.Н. Число и время. Часть I. Элементарная идея числа и квант времени // Философия науки. - №4(67). - 2015. - С. 48-69.

ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ. ДИАЛЕКТИКА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ КОНТЕКСТЕ

Лазаревич А.А.

Наука в информационном обществе: новый статус, социально-культурные императивы

Значение и роль науки в обществе трудно переоценить. Чаще приходится иметь дело с отсутствием своевременного и должного внимания к научным открытиям и достижениям. В ряде случаев это объясняется действием так называемой собственной логики опережающего развития науки, феноменом ее относительной самостоятельности. В других случаях можно говорить об издержках традиционализма общественной динамики, отсутствии инновационной культуры и соответствующих факторов социодинамики.

Если в целом оценивать масштабы изменений в современной культуре, можно определенно сказать, что первостепенное значение в этом процессе принадлежит науке и обусловленным ею технологиям. Изменяющиеся функции и статус современной науки, характер научных исследований, быстрый рост научных знаний кардинально влияют на состояние общества, на специфику социальных коммуникаций, на уровень культуры и образования. В этих условиях чрезвычайно важное значение имеют разработки эвристических моделей взаимосвязи науки и общества, которые бы раскрывали закономерности изменений, происходящих как в науке, так и в обществе, и служили бы определенным нормативно-методологическим императивом социального управления и развития.

Говорить о состоянии и перспективах науки в отрыве от социальных проблем и научного управления этими проблемами практически невозможно. Существует, конечно, «собственная логика» развития науки, которая подчинена исключительно «внутренним» закономерностям научного прогресса. Но в таком случае следует говорить об идеальной модели развития науки, имея в виду, что и «внешние» социокультурные факторы коррелируются с «внутренними». В реальности же приходится иметь дело с жизнью науки в социуме и достаточно сильной зависимостью научной динамики от различных социокультурных феноменов. Среди них следует выделить в первую очередь субъекта науки, который всегда находится в определённой социальной среде и является носителем тех или иных культурных традиций и ценностей. Нельзя исключать социальную размерность самих

форм организации науки, какими являются научные школы, коллективы, институты, академии и т.п. Наконец, следует назвать вполне конкретную зависимость развития науки от реальной социально - экономической ситуации в обществе и возможностей, в связи с этим, к примеру, финансовой поддержки научных исследований.

Другими словами, социальная детерминация науки выступает естественной средой ее развития и, следовательно, процессы социальных трансформаций, которые неизбежны в эволюции общественных систем, не могут не влиять на развитии науки. В контексте сказанного уместно вспомнить о тех изменениях, которые произошли в отечественной науке в связи с обострением политических и социально-экономических проблем на постсоветском пространстве. Достаточно заметными здесь оказались такие негативные последствия, как сокращение научных работников, закрытие ряда научно-исследовательских институтов и направлений исследований, уход из науки лучших специалистов, сокращение финансирования науки и как следствие - ухудшение ее материально-технической базы и др.

Перед философией и методологией науки периодически встает по-своему новая и достаточно сложная задача - теоретически воспроизвести процесс развития науки в его целостности. Целостность предполагает учет не только собственной логики развития знания, но и его социокультурной детерминации, форм и механизмов этой детерминации, возможностей ее конструктивного и деструктивного влияния на процесс познания. В случае избыточного проявления социокультурного деструктивизма в науке, возникает задача поиска эффективных инструментов, способных нейтрализовать деформирующее воздействие социальных факторов. Аналогичные инструменты, но уже социального характера, необходимы в тех случаях, когда «собственная логика» развития науки противоречит интересам и ценностям общества.

Как известно, в рамках позитивистской методологии внимание акцентировалось преимущественно на проблеме генезиса знания в контексте интерналистских моделей развития науки. Сам по себе данный подход не вызывает особых возражений, если не принимать во внимание его односторонность и способность продуцировать технократизм в культуре и соответствующие вызовы обществу. Это особенно понятно в свете современных достижений и возможностей научно-технического развития, сопряженных с обострением экологических проблем, техногенными рисками и катастрофами, созданием оружия массового уничтожения, непрогнозируемыми биогенетическими проектами и т.п. Предвидя такие последствия научного прогресса, постпозитивизм сделал акцент на необходимости учета куль-

турных и социальных ценностей в качестве дополнительного ресурса управления наукой, создания эффективных моделей и программ ее развития.

Социокультурное пространство науки достаточно динамично. Фактически оно подвержено перманентным трансформациям, в том числе и под воздействием самой науки и связанных с ней технологий. Интенсивный рост научной информации и знаний во второй половине XX века, а также мобильных технологий их социализации обусловил возникновение качественно новой социально-экономической и культурной реальности, получившей название информационного общества. Информационное общество - это не только процессы информатизации, обеспечивающие формирование нового уклада и качества жизни социума. Это принципиально иные возможности развития и управления, обусловленные многофункциональной природой информации и, прежде всего, основного информационно-интеллектуального ресурса - научных знаний. Инновационно-методологическая функция научного знания в сочетании с новыми возможностями их практической реализации выступает в таком случае важнейшим фактором социальной модернизации. Именно через призму данных процессов и следует рассматривать перспективные модели взаимосвязи современной науки и общества.

Традиционная индустриально-техногенная модель функционирования науки привела не только к известным успехам и достижениям, но и к глубоким проблемам и противоречиям. В частности, сохраняют свое значение как локальные, так и более масштабные экологические проблемы, которые обусловлены «индустриальным форматом» научно-технического прогресса. Современной культуре и цивилизации не удалось преодолеть возникшую в техногенном обществе конфронтацию между научно-техническими и духовно-гуманистическими идеалами и ценностями. Актуальна тема глобализации и универсализации человеческой практики, в основе чего также рассматриваются неограниченные возможности науки и технологии. Все это ведет к необходимости оценки этических оснований самой науки, ее нормативно-методологического и информационно-эпистемологического статуса при разработке инновационных программ современного социального развития.

Естественно, современный социум не в состоянии быстро отказаться от достижений и традиций индустриальной эпохи, в связи с чем возникает задача реконструкции на основе социально и научно значимых элементов индустриального общества новых постиндустриальных структур, которые были бы восприимчивы к науке и ориентиро-

вались на наукоемкие и интеллектуальные технологии, на информацию и знание как важнейший ресурс общества, а также имели при этом необходимое гуманистическое содержание. Анализ этих структур и механизмы их включения в систему социально-экономических, социоприродных и духовно - культурных отношений общества составляет важнейшую задачу в синтезе современного обществоведческого и науковедческого знания.

Непреходящая ценность науки заключается в ее возможности продуцировать новое объективное знание, опираясь на собственную логику и закономерности развития. Поэтому важнейшей задачей современных институтов общества является обеспечение производства фундаментального теоретического знания путем активизации ряда социокультурных факторов. Среди последних следует выделить: популяризацию научных достижений, их социальной значимости и формирование в связи с этим соответствующего общественного мнения; экспликацию взаимосвязи между социализацией научных знаний и возможностями человека и общества; создание условий для восприимчивости социально - экономических отношений к научным знаниям и открытиям; изменение методологической процедуры организации научных исследований путем максимального задействования в этом процессе возможности альтернативного выбора (создания конкурентной среды); гуманистические и нравственно-этические нормы научного прогресса.

Наука всегда находится в определенном социально-культурном и экономическом пространстве. Это пространство предлагает свои правила игры, не всегда совпадающие с идеализированными схемами функционирования науки в обществе. Особенно это характерно для так называемых транзитивных экономик, не способных в силу объективных причин обеспечить необходимый уровень и масштаб научной деятельности. В таких условиях, естественно, нарушается не только материальная база науки, её кадровое обеспечение, но происходит изменение в базисных основаниях культуры, системах ценностей, мировоззренческих ориентациях людей. Подобное стечение обстоятельств способно вызвать и как правило вызывает предпочтительное отношение к другим системам мировоззрения - обыденно-мифологическим, религиозным, паранаучным и т.п. Результатом этого выступает подмена научно-рациональных форм сознания различными другими взглядами и убеждениями, которые по степени воздействия на сознание людей имеют более мобильный характер, в сравнении с научным знанием, в силу их относительной простоты, затруднительной верификации, а также по причине экзистенциальных особенностей психи-

ки человека.

Социально-культурная продуктивность подобных форм интеллектуального продукта весьма сомнительна. Это особенно становится понятно в случае поиска эффективных программ преодоления социально-экономического кризиса, при необходимости разработки новых материалов и технологий, источников энергии, перспективных учебно-воспитательных курсов и методик и т.д. Во всех этих случаях и власть, и общество пытаются апеллировать к науке как источнику рационально-прагматичных форм знания, что вполне понятно и исторически оправдано.

Рациональная прагматика науки ни в коей мере не посягает, например, на чувственно-эмоциональную сферу мироощущения человека, что нередко истолковывается как отсутствие у науки духовного содержания и соответствующих средств формирования стратегии развития общества. Духовные интенции науки связываются в первую очередь с интеллектуальным творчеством, обогащением людей знанием и культурой жизни. Нравственно-этические издержки, приписываемые науке, это не проблема науки как таковой, науки как явления культуры. Это вопрос, во-первых, установления и соответственно нарушения возможных запретов в тех или иных областях познания, во-вторых, это проблема практического использования достижений науки.

Современная духовно-культурная практика, действительно, достаточно остро ставит вопрос о роли, значении и предназначении научно-рациональных форм знания и сознания. При этом и в лоне самой науки отдается отчет в том, что личностный мир человека и общественное бытие не могут быть объяснены только законами и категориями науки, что для этого необходим выход в более широкий социальный и духовно-культурный контекст. Человек не только познает мир, но и преобразует его, переживает свое бытие в нем, соприкасаясь с самыми разными нормами жизни, не всегда поддающимися возможностям научного объяснения. На основе подобного ощущения неполноты мировосприятия и возникают различные направления иррациональной философии, как, собственно, и критические оценки науки в сфере ее непосредственных представителей, нередко указывающих на невозможность выявления каких-то четких закономерностей, которые бы строго определяли становление и функционирование существующих конкретных дисциплин. Показательно в этом смысле утверждение известного американского математика М. Клайна о том, что развитие математики всегда носило, в основном, алогичный характер. В этом ряду констатаций можно отметить и критические замечания в

адрес науки и научной рациональности со стороны многих философов и методологов, особенно постпозитивистского направления.

Всё это, несомненно, может иметь место, но не является абсолютно бесспорным. Научная истина, если она действительно таковой является - это социально и культурно значимый феномен. Акцентуация же идеи расхождения ценностей научной истины с возможными другими взглядами и подходами ошибочна и даже опасна, поскольку дестабилизирует нормативные основы социальных и индивидуально-личностных ориентаций. Наука - это продукт человеческой культуры, запрос людей на обеспечение разумной организации своей жизни. От любых других форм сознания науку отличает доказательность, объективная аргументация, выявление закономерных связей, непротиворечивость. Рациональность человека не может не основываться на этих принципах, как бы она не понималась. Естественно, возможности науки имеют пределы, и осознание этого также должно выступать признаком рационального сознания.

Наука - это форма сознания и самосознания народа, важнейший элемент его культуры. Трудно себе представить ситуацию развития духовности народа, его культурных и образовательных традиций вне должного отношения к науке, формированию её престижа и авторитета. Данная проблема имеет достаточно сложный спектр значений, но абсолютно оправданной является позиция поиска гармонии науки и общества, что обеспечивается соблюдением как собственных закономерностей развития науки, так и ценностей общества, идеалов и норм культуры, в которые наука погружена и в силу этого оказалась возможной.

Задачи инновационного развития современного информационного общества сопряжены с актуализацией ряда факторов эффективной организации и социализации науки. Среди них:

- реализация государственной политики по поддержке и развитию фундаментальных научных исследований;
- четкое понимание природы, специфики, различий, ценности и особенностей взаимоотношений теоретического и прикладного знания на всех уровнях общественного устройства;
- организационная, финансовая, правовая и другая поддержка научных организаций и коллективов, обеспечивающих производство теоретического знания;
- дебюрократизация научного процесса;
- обеспечение высокого общественного статуса знаний и информационно-коммуникационных компетенций;
- формирование общественного понимания науки и позитивного

восприятия научной сферы;

- популяризация научных разработок, выполненных в стране, в глазах отечественной и зарубежной общественности;
- формирование специалистов в сфере менеджмента научных открытий и разработок.

Важнейшая особенность современного общественного развития заключается в том, что научный фактор социальных инноваций является все же доминирующим и существенно определяет реализацию других условий социокультурной динамики. Именно наука формирует цели и приоритеты развития различных сфер общественной жизни, занимается систематизацией и оценкой средств их достижения. Похоже, что такая ее функция сохранит свое значение и в будущем, ибо основополагающим компонентом в теоретических реконструкциях так называемого информационного общества выступают представления об особом статусе информации и знаний, роли и месте науки в развитии социума вообще. Кстати, неоднозначно воспринимаемая сегодня индустриальная эпоха также обязана прежде всего науке, и поэтому вместе с критикой в адрес индустриализма в разряд отверженных нередко попадает и наука, и научная рациональность в целом. Следует подчеркнуть, что к ряду негативных черт индустриального общества справедливо относят факты неудачного использования научных знаний в сугубо технократических целях, попытки использования императивов науки в политических и идеологических интересах, конструирование всеохватывающих методологических приемов, в основу которых помещается безукоризненность, полнота и завершенность научных доказательств. Поэтому с отвержением принципов индустриализма следует отвергать не науку как таковую, а великую претензию на ее использование в качестве завершенных решений многих проблем, в том числе социально-экономического и общественно-политического характера.

Приходящие на смену индустриальному типу развития новые постиндустриальные модели общества ставку делают также на науку. Но если индустриальное общество основывается главным образом на машинной технологии, то ценности постиндустриализма связываются с технологией интеллектуальной. И если капитал и труд - главные структурные элементы индустриального социума, то информация и знания - основа общества постиндустриального. При этом, как считают теоретики постиндустриализма, информация выступает основным производственным ресурсом постиндустриального общества, тогда как знание остается внутренним источником его прогресса.

Осознание науки в качестве важнейшей производительной силы

общества возникло, естественно, не сегодня. Но если в период индустриализма социально-производственная ценность научного знания завуалирована, скрыта, проявляется опосредованно, то в постиндустриальном мире она активна и раскрывается в способности знания выступать социально и культурно значимым феноменом, имеющим собственную стоимость и способность кардинально трансформировать структуру социальных отношений и управления по причине возрастающего участия в этих процессах непосредственных производителей и носителей знания.

Кроме этого, следует подчеркнуть принципиально иной характер научно-инновационной стратегии постиндустриального мира. Речь идет, во-первых, об ориентациях экономики на такие технологии, которые являются результатом прогрессирующего теоретического знания и интенсивного развития фундаментальной науки в целом. Во-вторых, постиндустриальная технология и теоретическое знание представляют собой единое целое - интеллектуальный продукт, демонстрирующий свою неисчерпаемость (многократность) как в условиях внутреннего, так и экспортного потребления.

Все эти тенденции в значительной мере характеризуют постиндустриальный сценарий развития. Он неизбежен для тех государств, которые ставят во главу угла социальное благосостояние и цивилизационные ценности. Естественно, достичь каких-либо успехов на этом пути вне переосознания роли науки, в первую очередь - фундаментальной теоретической науки - маловероятно. Важное значение в этом деле имеет общественное понимание ценности науки. Уже отмеченный нами индустриальный тип развития значительно сужал возможности социально-культурной экспертизы механизмов производства и практического использования научного знания. Социальная значимость науки была опосредована в первую очередь масштабами индустриального производства, которое было ориентировано главным образом на собственные интересы. Гуманистическая составляющая научно-технического прогресса в таком случае оставалась минимальной. В обществе складывалось отрицательное мнение относительно возможностей и роли науки.

Инновационный путь развития постиндустриального общества ориентирован на постоянное возобновление растущих социально значимых качеств производимых товаров и услуг. Сделать это вне активно развивающегося фундаментального научного знания невозможно. Логика в данном случае достаточно проста: сначала инновации в науке, затем в производстве. Другими словами, приоритет в любом случае должна иметь фундаментальная наука. Таков закон социального

прогресса. При этом научная деятельность не может быть автономным процессом производства знаний, ценность которых задана исключительно их внутренней организацией, а начинает выступать в такой форме человеческой активности, в рамках которой оценивается эффективность не только действий, но и целей. Современные тенденции гуманизации и гуманитаризации социальной деятельности, в том числе и научной, направлены на решение этой задачи. Неслучайно в поле зрения общественного мнения все чаще попадают вопросы этики науки, персональной ответственности ученого за произведенное знание и возможность его безопасного функционирования в обществе, вопросы практической значимости науки и ее роли в повышении интеллектуальной культуры социума. При этом следует подчеркнуть, что перспективная интеллектуальная среда должна определяться не только количественными и содержательными особенностями функционируемых знаний, но и стратегией их реализации, обуславливающей инновационную динамику общества.

Современная наука - достаточно сложное и дорогостоящее занятие, требующее огромных усилий специалистов и научных коллективов из различных областей знания, наличия необходимого оборудования, опытных производств, соответствующего финансового обеспечения и т.п. Поэтому осуществить «прорывные» научные открытия в рамках сугубо национальных проектов не всегда представляется возможным, а порой и нецелесообразным, что и предполагает интеграцию этих проектов в мировой исследовательский процесс. Другими словами, достижения науки, лежащие в основе новых поколений техники и технологий, новых технологических укладов, как, собственно, и сами технологии и уклады, уже не могут осуществляться и реализовывать свои преимущества в пределах определенного локального пространства. Их организация и окупаемость определяются принципами мировой экономики.

Современные тенденции становления информационного общества основываются на трансформации ряда ценностей техногенной цивилизации. Достижения науки и технологии, научная рациональность не рассматриваются уже в качестве самостоятельных сущностей, автономно определяющих стратегию социального развития. Они все больше и больше включаются в целостную систему социально-культурной и природной эволюции. При этом масштабность влияния науки и технологии на современное общество не уменьшается, а, скорее, увеличивается, но уже в единстве рационально-знаниевых, социально-культурных и естественно-природных (экологических) императивов.

Некрасов С.Н.

Новое обществоведение Евразии и инновационное развитие традиционного социума

Любому социуму нужно своё обществоведение, а точнее - нужны социальные системологии повседневности для каждой крупной исторической системы. В перспективе для каждой системы должны быть созданы свой понятийный аппарат, особый набор дисциплин, свой язык. В сегодняшнем мире, для которого характерен кризис классического проекта модерна эпохи Просвещения, возникли несколько радикально друг от друга отличающихся социумов. Западная наука об обществе с её методами, понятийным аппаратом и «сеткой» дисциплин отражает такой «шизофренический тип общества», в котором чётко обособлены экономическая, социальная и политическая сферы. Это индустриальное общество «второй волны», в котором власть отделена от собственности, религия - от политики. В России возникла необходимость создать реальную социальную науку, как это делал Запад в эпоху становления модерна и как это осуществил К. Маркс в «Капитале». Создание новой картины мира станет главным условием победы конкурирующих цивилизаций в битвах XXI в. за общее посткапиталистическое будущее.

Если мы хотим понять свой социум, его место в мире, то нам нужна наука и научная культура, методологически и понятийно адекватная нашему социуму, а не вталкивающая его в прокрустово ложе западных модернизационных или восточных традиционалистских схем. Также нужно своё обществоведение, а точнее - нужны социальные системологии повседневности для каждой крупной исторической системы. В перспективе для каждой системы должны быть созданы свой понятийный аппарат, особый набор дисциплин, свой язык. Как показывал А.А. Зиновьев, социология и политическая наука могут быть лишь элементами науки о буржуазном обществе (буржуазоведение, буржуалогия, капиталоведение), которая, в свою очередь, не может быть ничем иным, как элементом оксидентализма - науки о Западе. Именно поэтому его книги о Западе как неангажированный взгляд на западную повседневность изнутри как на «западнизм» оказались востребованы на Западе, несмотря на их шокирующие названия и неологизмы: «глобальное (западнистское) сверхобщество», «глобальный человек», «западнизм», «западоиды», «западнистские клеточки», «идеосфера западнизма», «денежный тоталитаризм» [4, с. 526]. Из-

Публикуется в дискуссионном порядке.

вестно, что Запад не удовлетворился образом «азиатский способ производства» и создал ориентализм - науку как форму власти-знания о Востоке, но не создал таковой науки о самом себе. И сегодня перед нами в России возникла необходимость создать реальную социальную науку, как это делал Запад в эпоху становления модерна и как это осуществил К. Маркс в «Капитале», а позднее В.И. Ленин в царской России.

Необходимость формирования новых наук об обществе

Научная культура и создание новой картины мира станет главным условием победы конкурирующих цивилизаций в битвах XXI в. за общее посткапиталистическое будущее. Сегодня заканчивается не только эпоха Просвещения с её универсалистскими гуманистическими ценностями и западными гуманитарными технологиями, уже породившими проект архаичного фашизма. Вместе с эпохой Просвещения исчезают модерн, капитализм, сам библейский толпо-элитарный проект, который был средством управления массами людей в течение двух тысяч лет. Классическое понимание религии как связи человека с Богом оставляет за пределами понимания изменяющийся в различных цивилизациях характер Абсолюта. Но сакральность - главный признак всякой религии и соответствующей ей политической культуры как поклонения Абсолюту. Проблема модернизации России в условиях конкуренции мировых культур может быть теоретически поставлена, если опираться на расширенное понимание В.С. Соловьевым религии как связи человека с абсолютным. Это позволит на практике интегрировать научную веру и религиозную веру, конфессии и политическую культуру нашей Родины в качестве ценностей нового осевого времени всего человечества. Зафиксированное Д.В. Пивоваровым деление связи с Абсолютом на связь с космосом, с социальностью, эгоцентрические религии индивидуального поклонения позволяет интегрировать религии и конфессии в более широкой исторической рамке русской цивилизации [10, гл. 2].

Очевидно, что в традиционных обществах интерактивные формы и инновационные технологии не нужны ни при изучении научного коммунизма или бахаизма, ни маоизма и даосизма, ни чучхе и евразийства - список можно продолжить. Все перечисленные идеологии уникальны, ибо не являются классическими религиями и консолидируют традиционное общество именно как идеологии. В западной цивилизации идеологии сформировались поздно, по сути в XIX в., и развивались на базе крушения космоцентрических религиозных конструкций, то есть при модернизации общества. Понятно, что инноваци-

онные технологии развития социума и интерактивные формы обучения компетенциям востребованы в первую очередь при переходе сознания к рыночной рациональности, которая выступает одной из множества интерпретаций мотивов поведения индивидов. И когда чиновники РФ пытаются представить образовательную систему как «рыночную услугу», они при помощи новых форм обучения строят в нашей стране чисто западный образ человека - Homo Economicus. Существует и классификация типов индивидуального поведения при модернизации сверху (по Э. Роджерсу): новаторы, ранние последователи, раннее большинство, позднее большинство, отстающие. В сущности в этих терминах можно описывать механизм «цветных революций», инспирированных извне [11, С. 42-43]. Данная ситуация переориентации личностей на новые ценности отражает взаимоотношения между так называемыми мирами в современном глобальном мире. Всего выделяется семь миров, или институциональных подсистем: рыночный мир, индустриальный мир, традиционный мир, гражданский мир, мир общественного мнения, экологический мир, мир вдохновения и творческой деятельности. Каждый из них может быть классифицирован по особому источнику информации. В евразийской цивилизации эти миры перемешаны, причём лидируют не рыночные ценности [9].

Поскольку в постсоветской России в качестве универсальной гуманитарной технологии последние 20 лет внедряют систему западного рыночного мира, неудивителен конфликт между ценностными системами в жизни и сознании людей. Преподаваемые сегодня в вузах науки об обществе возникли как средство понимания реальности в интересах определённых групп и навязывания этого понимания другим группам [6, с. 59]. Они возникли как единая гуманитарная технология, с помощью которой господствующие в XIX-XX вв. группы могли объяснять мир и подавлять все остальные точки зрения как донаучные. Социальные науки западного образца эпохи модерна как гуманитарные технологии власти в их англосаксонском виде, закреплённом в структуре УМК, РУП, ФОС возникали благодаря практическим нуждам: необходимости анализа рынка, создания новых институтов, потребности объяснять и контролировать негативные процессы.

Все эти концепции построены на формально отсутствующей идеологии марксизма, когда в мире победила новая версия марксизма на базе либерализма (потребительский капитализм) над его старой версией, при которой надо было в рамках социализма ждать наступления мифического коммунизма. С.С. Царегородцев пишет: «Ключевой момент современного (капиталистического) варианта марксизма в

том, что для удовлетворения своих потребностей и реализации «красивой» жизни человеку не нужно ждать наступления мифического коммунизма, а можно достичь всего здесь и сейчас... Вместо лозунгов и призывов строить коммунистическое общество, идеологи капитализма обращаются непосредственно к животным проявлениям природы человека. В точном соответствии с базовыми положениями марксизма это пропаганда культа потребления, денег, отдыха, войны всех против всех» [13, с. 28].

Поскольку великие державы и глобальные социумы всегда строились на великих идеях, то возникает вопрос - какова может быть великая идея России в условиях действующего конституционного запрета на единую государственную идеологию? О.А. Матвейчев замечает, что именно «коммунизм обращался ко всем на Земле с идеей справедливости. Либерализм - с идеей свободы. Великими становились те нации, которые не навязывали свою национальную специфику и не говорили всем о своих прагматических интересах, а те, кто давал миру некий всеобщий принцип» [7, с. 256]. Все сказанное означает, что та национальная философия, которая поднимется над своим национализмом, сделает великой и свою нацию, которая встанет во главе мировых процессов. Любопытно, что все мировое развитие и футурологическое прогнозирование указывает на Россию, которая в результате разрушительной деятельности либерал - реформаторов находится в состоянии абсолютного постиндустриального общества, а потому обладает наибольшими возможностями к неоиндустриальному прорыву в будущее [7, с. 256].

Западная наука об обществе с её методами, понятийным аппаратом и «сеткой» дисциплин отражает такой шизофренический тип общества (Ж. Делез), в котором чётко обособлены экономическая, социальная и политическая сферы. Это индустриальное общество «второй волны», в котором власть отделена от собственности, религия - от политики. Естественно возникает вопрос: как можно с помощью такой науки - слепка с классического буржуазного общества - с её мультикультуральными дисциплинами, методами и понятиями изучать не буржуазные, не капиталистические социумы? Речь идёт в первую очередь о евразийских социумах, где власть не отделилась от собственности, где есть целостность, где, как в России, по словам А.С. Пушкина, единственный европеец - это правительство. В таких обществах в XX в. развивались собственные науки, которые успешно обеспечивали динамику и конкурентоспособность таких обществ, формировали коллективную память. Так, в Советском Союзе сформировались оправдавшие себя в управлении массами культурно-идеологические

конструкции: диалектический и исторический материализм, научный коммунизм и научный атеизм; в Третьем рейхе развивались учения Горбингера и продукция Анненербе, а в начале XXI в. в Северной Корее торжествует неконсьюмеристская идеология чучхе, в КНР - контркоррупционные технологии маоизма, в Венесуэле - идеи просвещённого боливаризма, в Чили вернулись к власти сторонники С. Альенде и идеи обновлённого социализма. Все эти технологии носят мессианский народный характер и имеют глубокие научные корни. Если не учитывать эти корни, то остаётся лишь восклицать, как это делал на теледебатах директор Института истории России А.Н. Сахаров: «Я верю в мистическую силу русской равнины». Но чем это отличается от ведущего тезиса программы гитлеровской НСДАП «Мы верим в силу колосющихся полей пшеницы, в труд крестьянина»?!

Западная наука и кризис постмодерна

Западная наука нашего времени как идеология модернизации отсталых обществ и технология формирования постиндустриального общества не пригодна для понимания жизни в становящихся и живых евразийских социумах, в которых рынок интегрирован в традиционные структуры производства и обмена, а потому его развитие не требует выделения из них и превращения в капитализм. Между тем официальная наука только из вежливости не использует термин «капитализм», но, говоря о рыночной экономике, подразумевает капитализм западного типа. Этот капитализм является иллюзией контроля среды и мира. Р.Е. Нисбет утверждает, что «мир западников не столь контролируем, как это предполагается. Эллен Лангер описывает «иллюзию контроля», которую она определяет как веру в то, что личный успех значительно больше, чем его объективное измерение. Иллюзия в ряде случаев может быть полезной вещью, но не более» [14, с. 100]. В этих условиях применение понятий и даже дисциплин, которые суть рациональные рефлексии по поводу буржуазного общества, к обществам не буржуазным лишь искажает реальность последних, превращает их в негативный слепок западного общества, записывает в разряд туземных обществ, пополняющий список держав «оси зла». В научном плане это ведёт к ложным схемам, а с точки зрения практики приводит к катастрофическим последствиям вроде подписания договора ЕС как цивилизованного сообщества и недоразвитой («развивающейся») Украины как протектората ЕС.

Аналогичным образом в истории перестройки и ельцинского режима обстояло дело с наложением дисциплинарной и понятийной (идеология, мифология, класс, бюрократия) сеток западной науки на

советское общество. В результате уже в 1970-х гг. в ходе утраты культурного суверенитета мы в СССР получили ряд бесперспективных наук-мутантов: «политэкономия социализма», «социологию советского общества», «политологию советской элиты». По ту сторону «железного занавеса» нас изучали не при помощи этих наук и не в терминах академической социологии, но при помощи практических технологий советологии, кремленологии, руморологии. Именно поэтому генералами-победителями в войне с СССР 1946-1992 гг. были объявлены социологи и советологи. Генералами - победителями в этой войне, как отмечалось на торжественном заседании Конгресса США, были женщины-социологи, советологи, и именно они после парада Победы в Вашингтоне были награждены постами и медалями за победу в войне.

В перестройку возникла тенденция к сглаживанию противоречий между основными подходами к изучению общественных изменений: цивилизационным, формационным и модернизационным. В условиях реформирования российского общества стремление к повышению качества жизни стало признаваться как глобальный процесс модернизации, присутствующий во всех обществах. Но встали вопросы о направлении модернизации. Возможна либеральная «модернизация вдогонку», где модернизация увязывается с десталинизацией, как это было на пике требований гражданского общества в 2010 г. Возможна опережающая петровско-сталинская мобилизационная модернизация, результативная адаптивная государственная модернизация в духе Ф.Д. Рузвельта и Ш. де Голля, и, наконец, разрушительной силой обладала модернизация М.С. Горбачева.

Сегодня существуют несколько мир-систем на планете, и все они обладают собственными культурными технологиями формирования традиционного образа жизни, а потому требуют для понимания в системе русской евразийской памяти обучения переходным программам-трансформерам. В случае непонимания специфики систем можно утратить собственную систему ценностей, запустить в неё чужие программные коды под видом гуманитарных технологий. В середине 1980-х гг. западные политологи говорили о нескольких чертах, характеризующих «современное демократическое общество», и отмечали, что СССР для перехода в состояние «открытого общества» не хватает двух-трёх социальных характеристик. Горбачев по их совету попытался добавить в наш социум нужные характеристики: «права человека», «демократия», «рыночные реформы». Эти характеристики ограничили закон о кооперации, привели к разрушению системы управления предприятиями, к отмене монополии внешней торговли, уничтожению Госплана и Госснаба. Напротив, как показывает Т. Харфорд,

Китаю удалось удержать промышленный сектор под контролем планировщиков из Госплана, что позволило плавно перейти от маоистской утопии к современному обществу, экономика которого в истекшем году стала первой в мире [15, с. 243].

В сегодняшнем мире, для которого характерен кризис классического проекта модерна эпохи Просвещения, возникли несколько радикально друг от друга отличающихся социумов: реализованный проект постмодерна (Запад), реализующийся западными державами в арабском мире в духе ориентализма и погружения в регресс проект контрмодерна, развивающийся региональный модерн на Дальнем Востоке и в Китае. В этом мире столкновения глобальных проектов у России с её евразийскими союзниками по БРИКС и ШОС остаётся возможность вписаться в один из проектов. Или же ей следует реализовать «русский сверхмодерн» по аналогии с рывком, совершённым Советской Россией в 1930 гг. Такой прорыв возможен только на базе адекватного понимания собственного традиционного социума и разработки своих гуманитарных технологий использования российской повседневности, типы которой описаны в классической русской литературе.

Россия даст миру мир и неоиндустриализм

Нам в системе науки и высшего образования нужны принципиально новые науки о России, Западе и других социальных системах, а также переходная интегральная гуманитарная дисциплина, делающая универсальными эти науки. Именно они нуждаются в эпоху отечественного неоиндустриализма в инновационных технологиях и формах обучения. Остро стоит перед нами необходимость создать реальную социальную науку и использовать её в качестве оружия в борьбе с чужими гуманитарными технологиями. Такое оружие политической элите России понадобилось в 2012-2013 гг., когда возникла необходимость обретения полноты суверенитета России и выборе пути развития страны. А.И. Фурсов пишет: «перед нами три различных кризиса: системный формационный; системный формационно - цивилизационный... и системный социобиосферный» [11, с. 222]. Наиболее перспективной для выхода из «смуткризиса» является евразийская цивилизация с неоиндустриальным вектором развития на исторической территории русского народа, она является эмбрионом глобального сверхобщества, формирующегося на планете Земля и в освоенном человечеством космическом пространстве.

Советская индустриализация спасла мир от фашизма, создала СССР, оформила первую историческую версию социализма. Однако новая советская интеллигенция не стала выполнять функции органи-

ческого интеллектуала рабочих и крестьян и предпочла предать свой народ, из которого она вышла. В отличие от простых диссидентов, предпочитавших все просто отрицать, интеллектуальные инакомыслящие предпочитали создавать альтернативные концепции. Так, С.Г. Кара-Мурза рассказывает о возникновении в 1952 г. Московского методологического кружка, основатели которого создавали почву для будущей контрреволюции, которая потом развернется открыто [5, с. 11]. Нам вновь следует стать взрослыми людьми в отношении тиражируемых мифов конца предыстории и постиндустриализма, столкновения цивилизаций. Еще 30 лет назад ни один советский человек, образованный и слушающий лекции общества «Знание», не поверил бы в мифологемы международного терроризма, исчерпания природной среды, устойчивого развития. Пора вспомнить и память предков, понять, что мы живем не в «конце истории», но в начале подлинной истории человечества, переходом к которой может стать разрыв с веригами постиндустриализма и переход к русскому неоиндустриализму как сверхиндустриальному развитию общества. В сущности, нам рассказывают транслируемые прессой сказки для взрослых, а названия философских, политологических, геополитических трудов свидетельствует о том, что мы-де «разочарованы в культуре», ожидаем «смерть человека», предпринимаем деконструкцию перформативного дискурса, слушаем «новых философов» на их «философском базаре», накрываемся «третьей волной» и живем в «мегатенденциях» «футурошока», страдаем от «великого разрыва» и «мутации культурной парадигмы», ужасаемся упадку «физической экономики» и объявляем «финис мунди». А.И. Фурсов замечает также, что все чаще появляются книги с символическими названиями «Конец прогресса», «Поминки по Просвещению», в результате «стремительно деградируют наука об обществе (детеретизация, мелкотемье) и образование» [12, с. 223].

Первый старт новый тип общества на планете сделало в Парижской коммуне. Старт длиной в 70 дней. Второй старт - октябрь 1917 г. на 70 лет. Третий старт неизбежен, можно предположить, его начало в 2017 г. (сравните менталитет нашего общества в 1915 г. и в 2015 г.). Старт возможен в группе стран или как бриколаж - наложение на стартовую площадку стран второго старта. В любом случае третья форма нового мироустройства - всерьез и надолго, и история не имеет предела. Возможно, здесь начинается геометрическая прогрессия - 70 дней, 70 лет и 26 000 лет. Старт возможен только как сознательное действие масс - Всемирный интернетный съезд альтерглобалистов, неоевразийцев и просто взрослых людей. К. Агитон в концепции альтернативного глобализма демонстрирует широкий фронт новых миро-

вых движений протеста [1]. Современная мировая антибуржуазная мысль в основном направляется в сторону развития теории и практики антиглобалистского движения [2]. Реальным вектором развития вновь становится классово-идеологическая проблематика борьбы цивилизаций. Теоретически вновь действует формула «Первая производительная сила всего человечества есть рабочий, трудящийся». Речь идет о глобальном коллективном работнике, об этом свидетельствует анализ трансформационных процессов, развивавшийся учеными начала сопротивления ельцинскому режиму [3, с. 83]. Вообще переход к новому мироустройству следует сравнивать с переходом от первобытности к классовому обществу, а это был период многих тысяч лет. Новое общество третьей решающей попытки управления совокупного работника будет носить синтетический характер, поскольку строится на неоиндустриальной базе и Россия как страна-мессия призвана возглавить движение человечества к прогрессу и свободе от природных сил и социальных стихийных сил, ведущих к регрессу и фашизму.

Литература

1. Агитон К. Альтернативный глобализм. - М.: «Гилея», 2004.
2. Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского» движения. - М.: УРСС. 2003
3. Бузгалин А.В. Будущее коммунизма. - М.: «Олма-пресс», 1996.
4. Зиновьев А.А. Фактор понимания. - М.: «Алгоритм», 2006.
5. Кара-Мурза С. Антисоветский проект. - М.: «Алгоритм», 2002.
6. Ларуш Л. Вы бы на самом деле хотели бы знать все об экономике? - М.: Шиллеровский институт, 1992.
7. Матвейчев О.А. Суверенитет духа. - М.: «Поколение», 2008.
8. Некрасов С.Н. Какая философия нам нужна. 250 классических взглядов на будущее. - Екатеринбург, 2009.
9. Олейник А. Институциональная экономика: учебно-методическое пособие // Вопросы экономики, 1999, № 1-12.
10. Пивоваров Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. - Екатеринбург: УрФУ, 2013.
11. Социетальность инноватики. Коллективная монография. - Тюмень: ТюмГУ, 2014.
12. Фурсов А.И. Вперед, к победе! Русский успех в ретроспективе и перспективе. - М.: «Книжный мир», 2014.
13. Царегородцев С. Механизм управления обществом. Как преодолеть догматизм современной философии. - М.: Print up, 2012.
14. Nisbett R.E. The geography of thought. Why Asians and Westerners think differently and why. - N.Y.: Free press. 2003.
15. Harford T. The undercover economist. - L: Abacus, 2006.

СЕДЬМОЙ РАЗДЕЛ. СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ: К ПОНИМАНИЮ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Хамидов А.А.

Этюд о методологии в мрачных тонах

Данный этюд посвящён соотношению философии и науки и в этой связи - философской и научной методологиям. Почему в мрачных тонах? Потому, что многие путают философию с наукой, а потому в качестве философской методологии предлагают различные виды научной методологии. Отмечу, что понятие «методология» имеет два смысловых значения: во-первых, это учение о методе (методах), во-вторых, это система или набор методов, применяемых в конкретном исследовании. Так в диссертациях во введении имеется рубрика «Методология исследования». Вот в этом втором значении и будет далее иметься в виду методология. А теперь обращусь к проблеме специфики философии.

Дискуссии о том, чем является философия - наукой, искусством, квинтэссенцией этики или профанной формой религии либо эзотерических знаний - ведутся давно. Какова моя позиция? Во-первых, наука - это выделившееся в особую сферу культуры познавательное отношение человека к миру. В этом она отличается от искусства, которое представляет собой выделившееся в особую сферу культуры эстетическое отношение к миру. Столь же отличается она от этической сферы, от религии и т. д.

В западной философии особенно сильна тенденция отождествления её с наукой. А начиная с Нового времени, когда наука (первоначально в форме математического экспериментального естествознания) прочно утверждалась в центре культуры, вытеснив оттуда религию, подобное отождествление становится незыблемым философским (и даже общекультурным) предрассудком. Но данный предрассудок до известной степени отражал действительное положение дел. Освободившись от опеки религии, оставив звание «*ancilla theologiae*», философия попала под «патронат» науки: она стала «*ancilla scientiae*». «Научность» философии идеологизируется и вменяется ей в качестве её идеала и цели. Так, Э. Гуссерль, уверенный даже в том, что слово *φιλοσοφία* переводится как «наука» [1], утверждает, что «философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук...» [2], что «великие интересы человеческой культуры требуют образования

строгой научной философии...» [3], но что реальная философия всё никак не дотягивает до этого назначения.

С XIX в. сформировалась и тенденция противостояния вышеобозначенной тенденции. Так, Х. Ортега-и-Гассет в сочинении «Что такое философия?» пишет: «... Сегодня, после того как философы с краской мучительного стыда сносили презрение учёных, бросивших им в лицо, что философия не наука, нам - по крайней мере мне - нравится в ответ на это оскорбление заявлять: да, философия не наука, ибо она нечто гораздо большее» [4]. Но в то же время Ортега не был до конца последовательным: он допускал когнитивный редукционизм [5].

Наиболее последовательным антисциентистом в понимании сущности философии является Н.А. Бердяев. «Философия, - пишет он, - ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной. Почти непонятно, почему философия возжелала походить на науку, стать научной. Не должны быть научны искусство, мораль, религия. Почему философия должна быть научна? Казалось бы, так ясно, что ничто на свете не должно быть научно, кроме самой науки. Научность есть исключительное свойство науки и критерий только для науки... Ведь философия - самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки» [6]. Аргументация Бердяева, на первый взгляд, обоснованна. Однако она достигается ценой иного рода редукционизма - редукционизма эстетического: «Философия, - заявляет он, - есть искусство, а не наука» [7]. Вот и всё, как говорится, «приехали»...

На данную редукцию философии к искусству можно ответить словами И. И. Лапшина, отметившего, что «тот факт, что среди философов были натуры художественно одарённые и что многие философские произведения ценны как создания искусства, нисколько не даёт нам права говорить о философии вообще как только искусстве» [8]. И. И. Лапшин ограждает философию от смешения её с религией и теологией, но - увы - утверждает когнитивный редукционизм. «Философия, - согласно ему, - есть своеобразная научная область духовной деятельности, она есть сфера познавательного, а не эмоционального мышления» [9].

Я придерживаюсь позиции, согласно которой философия не может быть редуцирована к науке, которая, как я уже отметил, есть наделённая в составе культуры специализированная познавательная деятельность. К. Маркс писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии» [10]. Эту работу наука, как и любая другая сфера культуры, не выполняет и выполнять не может. Философия имеет дело с действительностью на уровне универсальной всеобщно-

сти, а не на уровне особенности, она имеет дело не с какими-то особенными уровнями или срезами мира, но с миром как целым. Философия есть работа рефлексии, а полноценная рефлексия не сводится к познанию, но является синтезом всех основных способов отношения человека к миру - и познавательного, и этического, и эстетического, и других. И задача у философии иная, чем у науки. Это задача прояснения, а то и выработки и совершенствования мировоззрения, которое необходимо для правильного отношения человека к миру. Наука не может претендовать на решение такой задачи. И ещё одно отличие философии от науки: у неё отсутствует эмпирический уровень. Для неё материалом и в то же время предметом выступают все основные способы отношения к миру, или, иначе, миро-отношенческие модальности. Потому появились такие разделы философии, как философия науки, философия искусства, философия религии и др. Философия есть рефлексия над миром как целым, над человеком и его отношением к миру как целому и отношением мира как целого к нему. Наука же исследует (и только исследует!) действительность со стороны её особенности. У неё, далее, имеются два уровня - эмпирический и теоретический.

Таким образом, именно философия делает своим предметом Мир как целое, Человека как целое и их отношение как онтологическое отношение. Её ближайшими культурными функциями являются мировоззренческая и методологическая. Философия работает с мировоззрением, приводит его во внутренне когерентную целостность, рафинирует, освобождая от ложных напластований. Она также работает с методологией, стремится выработать некую всеобщую, универсальную методологию, которая бы служила неким нежестким схематизмом для человека, задающим ему общие ориентиры. Выработанная в философии методология предназначена не только для гносиса, но также для этоса и праксиса. Отсюда следует, что над философией не может существовать некоторой внешней ей методологии.

Между тем известный синолог А.И. Кобзев пишет: «Ключ к адекватному пониманию китайской классической философии - осознание специфики её методологии. В любом развитом обществе именно философия обобщённо отражает в себе сферы духовной культуры и со своей стороны служит для них универсальной методологией. Но и сама она не может не следовать определённой “метафилософской” методологии как наиболее общей теории правильных (рациональных и системных) форм получения истинного знания. Для обеспечения единства философской традиции помимо устойчивого понятийного аппарата необходима единая методология. Она должна быть именно

формальной, поскольку в содержательном аспекте всякая полноценная философия сама по себе методология» [11].

На это, местами довольно странное, рассуждение необходимо ответить следующее. Во-первых, ключ к адекватному пониманию всякой философии (и классическая китайская тут не исключение) - не её методология, а её мировоззрение, хотя, конечно, методология может быть настолько специфичной, что оказывается способной тем самым так или иначе повлиять на «хабитус» философии. Но ключ следует искать в специфике представленности в философии именно мировоззренческого содержания, от которого всегда производно содержание методологическое. Стало быть, философии не может дозволить никакая иная методология, кроме вырабатываемой ею самой. Тем более - «формальная методология». А единство философской традиции обеспечивается отнюдь не формально, а в первую очередь содержательно - тематически и проблемно.

Положение А.И. Кобзева о том, что философия должна-де иметь для себя некую мета-философскую - и к тому же формальную - методологию, просто-напросто вызывает удивление ввиду своей явной несуразности. Приведём ещё одно его высказывание, разъясняющее, что же он имеет в виду. Он пишет, непосредственно продолжая процитированный выше текст: «В европейской философской традиции роль подобной методологии играла формальная логика, в китайской - нумерология, т.е. особая теория символизационных пространственно-числовых структур, на языке оригинала называемая “учением о символах и числах” (сян шу чжи сюэ). Аналогом китайской нумерологии в Европе была пифагорейско-платоническая аритмология, или структурология (в терминах А. Ф. Лосева), для которой также центральными были категории символа/образа и числа... Если в Европе аристотелевско-стоическая логика возобладала над пифагорейско-платонической нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию - протологику моистов, школы имён (мин цзя), отчасти легистов (фа цзя) и Сюнь-цзы» [12].

Формальная логика в европейской традиции никогда не была и не могла быть методологией. Она была лишь логикой. Силлогизм - это вовсе не метод познания, а фигура мышления (по крайней мере, формальная логика долгое время считалась логикой мышления). Она не могла не только быть методологией, но и иметь методологическую функцию. Именно потому, что была формальной. Вот диалектика, какой бы она ни была, является содержательной логикой, а потому обладает методологической функцией. В западноевропейской науке (так

как именно западноевропейская наука имела развитую форму) применялись и применяются различные методы: анализ и синтез, индукция и дедукция, идеализация и обобщение, моделирование и формализация, и т.д. и т.д. А никакая не формальная логика.

А.И. Кобзев именуется сян шу чжи сюэ китайской нумерологией и пишет: «В широком смысле сяншучжи-сюэ - универсальная теоретическая система, генетически производная от архаических познавательных структур, прежде всего мантического классификационизма; играла в традиционном Китае роль наиболее общей формальной методологии философского и научного знания, выступая в качестве функционального аналога формальной логики, не возникшей там как самостоятельная наука» [13]. Но никакая методология не может быть формальной. Возникает также вопрос: каким образом нумерология может быть методологией познания? В «Википедии - свободной энциклопедии» нумерология определяется как «система эзотерических верований о мистических связях чисел с физическими объектами, процессами и жизнью людей и их сознанием, которые взаимосвязаны и влияют друг на друга» [14]. В древнекитайской культуре, конечно, существовала нумерология, и существовали феномены, которые, по крайней мере, имели нумерологические аспекты. Таковыми, по моему мнению, являются схемы Ло шу (представляет собой магический квадрат) и Хэ ту [15]. Считать же, к примеру, триграммы и гексаграммы или чёрточки (яо), из которых они составлены, одна из которых означает инь (--), а другая - ян (—), нумерологическими знаками только потому, что «И цзин» является мантическим пособием [16], по моему убеждению, иррелевантно.

А.А. Крушинский пишет, что некоторые синологи ещё в советское время некритически заимствовали неудачный перевод Д. Боде на английский язык понятия сян шу чжи сюэ как «Numerology» [17]. В 1984 г. известный синолог В.С. Спирин в связи с этим писал: «В отечественной синологии профессиональная зрелость историко-философского подхода проявляет в серьёзном внимании к тому явлению, которое в переводах иногда обозначается словом “нумерология”. Перевод этот неудачен. В древнем Китае был выработан поразительно умный и гармоничный гносеологический принцип “образность-численность” (сян шу). В переводе получилось слепое и однобокое образование, ассоциирующееся с бессмысленной и мистической игрой в числа» [18]. Ему, однако, не очень вняли. Поколение молодых (на первую половину 1980-х годов) и амбициозных синологов, специализировавшихся в том числе на «И цзине», подхватили этот перевод и стали широко им оперировать. Особенно это относится к А.И. Кобзе-

ву. С тех пор прошли десятилетия, но он продолжает именовать сянь шу чжи сюэ китайской нумерологией. А.А. Крушинский пишет: «С энтузиазмом подхваченный англоязычный псевдоэквивалент термина “учение об образах и числах” под пером не по разуму креативных культурологов, сервильно транслирующих прошлые вековые переводческие огрехи зарубежной синологии, курьёзным образом вдруг преобразился в могучую методологическую концепцию, точнее - в некую вполне фантазийную “нумерологическую методологию” - изумительное своей нелепостью словосочетание, придуманное кем-то из отечественных авторов и широко разошедшееся в смутные перестроечные времена. Малокомпетентные в логико-методологических сюжетах авторы заходят так далеко, что пытаются уверить нас в том, что якобы “в натуралистическом мире китайца... место логики занимает нумерология”...» [19]. Кстати, в текстах А. И. Кобзева встречается даже выражение «нумерологическая философия» [20].

А.А. Крушинский справедливо отмечает: «Однако нумерология не может “занимать место логики” ни в Древнем Китае, ни где-либо ещё, по той простой причине, что логика и нумерология суть вещи едва ли сопоставимые. Ведь нумерология, согласно стандартному пониманию данного термина, - это “изучение оккультного смысла чисел”... или гадание с их помощью. А потому позиционировать нумерологию в качестве “китайской альтернативы” европейской формальной логике, так же противосмысленно, как например, противопоставлять друг другу килограммы и километры» [21]. Что касается схем Ло шу и Хэ ту, то они смогли играть некоторую методологическую роль лишь после того и на основе того, что они предварительно оформились в качестве мировоззренческих, или мировоззренчески значимых, ориентиров. Ведь методология вообще логически, а стало быть, и исторически не может сформироваться раньше мировоззрения.

А теперь перенесёмся на Запад. Здесь существует довольно устойчивая тенденция экстраполяции понятий и методов одних наук в другие науки и стремления описать и объяснить предмет этих последних, исходя из собственных понятий и методов. Случаются и попытки транспонировать понятия и методы конкретных наук в область философии и объяснить то, что входит в состав предмета философии и решить собственно философские проблемы собственными средствами. Как правило, на такое претендуют сравнительно новые, но пользующиеся большой популярностью науки.

В 1960-е - 1970-е годы непомерно превозносилась кибернетика. С её помощью пытались решить едва ли не все теоретические и практические проблемы. И запестрели тексты, непосредственно проблемам

самой кибернетики не посвящённые, но зато посвящённые претензиям решать с её помощью всё и вся, словечки «информация», «алгоритм», «обратная связь» и т.п. В среде тех, кто был уверен, что кибернетическое устройство - если и не в ближайшее время, то в недалёком будущем - будет мыслить намного лучше человека и осуществлять творчество не хуже его, стремились объяснить сущность творчества. При этом считалось, что художественное творчество «творческой машине» даётся легче, чем научное. Например, А. Моль писал, что «эстетические критерии качества, которым должно отвечать машинное творчество, по-видимому, существенно отличаются от требований, которые предъявляются к продукции машины в области науки» [22]. «К сожалению», на данном этапе «творческая машина» ещё не может обойтись без человека. «Идея, - отмечал Моль, - предлагается человеком-художником, которому и принадлежит авторство. Но он чувствует, что сам не в силах осуществить её, поскольку её разработка превосходит его возможности. Человеку часто не под силу разработка замыслов, которые сумело породить его воображение. В этом ему необходима техническая помощь, которую и должна оказать ЭВМ...» [23]. Но в будущем, «надо думать», «творческие машины» сумеют обходиться без «двуногих без перьев и с широкими ногтями» и будут получать авторские права на своих произведения и патенты на изобретения... Э.В. Ильенков в одном из своих выступлений сыронизировал: «Замечательная вещь кибернетика, коммунизму нужная. Но зачем же превращать кибернетику в очередную кукурузу?» [24].

Потом кибернетику несколько потеснил системный подход. Но, взятый с формальной стороны, этот подход не был чем-то совершенно новым. Понятие «система» (σύστημα) встречается уже у древнегреческих стоиков. Под нею они имели в виду мировой порядок. У Кондильяка имеется работа «Трактат о системах» (1749). В ней он пишет: «Всякая система есть не что иное, как расположение различных частей какого-нибудь искусства или науки в известном порядке, в котором они все взаимно поддерживают друг друга и в которой последние части объясняются первыми» [25]. Принципа системности придерживались все представители классической немецкой философии. К примеру, Гегель писал: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система её» [26]. Следовательно, дело не в самом принципе системности, а в том, как понимается собственно система. Системный подход восходит в своей трактовке систем к так называемой общей теории систем К.Л. фон Берталанфи. В его теории систем элементы системы предстают как просто конечные объекты. Берталанфи применял формальный аппарат термодина-

мики, кинетики и физической химии. Разработчики системного подхода отмечают: «Системный подход не существует в виде строгой теоретической или методологической концепции: он выполняет свои эвристические функции, оставаясь совокупностью познавательных принципов, основной смысл которых состоит в соответствующей ориентации конкретных исследований. Эта ориентация осуществляется двояко. Во-первых, содержательные принципы системного подхода позволяют фиксировать недостаточность старых, традиционных предметов изучения для постановки и решения новых задач. Во-вторых, понятия и принципы системного подхода существенно помогают строить новые предметы изучения, задавая структурные и типологические характеристики этих предметов и т[аким] о[бразом] способствуя формированию конструктивных исследовательских программ» [27]. Реализация системного подхода предполагает выявление так называемого системообразующего фактора. Им является некий конкретный феномен, который лежит в основании системы, который её конституирует. Это - своеобразный аналог «клеточки» в методе восхождения от абстрактного к конкретному. Сама эта «клеточка», в свою очередь, не может не обладать конкретной структурой.

Ещё в советское время многие стали применять системный подход и к исследованию социокультурной действительности. И никто не замечал особых «перекосов». А всё дело в том, что подвергаемое исследованию общество - это общество, захваченное отчуждением. В нём люди-субъекты функционируют по образу и подобию функционирования объектов и действуют квази-естественные взаимосвязи и закономерности [28]. В феномене отчуждения кроется и секрет товара как «клеточки», начала восхождения от абстрактного к конкретному в Марксовом анализе капиталистически организованной экономики. В этой захваченной отчуждением экономике главной становится не сфера производства, а сфера обращения. Продукт производства только в сфере обращения становится товаром, приобретает денежную форму стоимости и т. д. Он и есть предельно абстрактная конкретность вывернутой наизнанку системы капиталистической экономики. Ленин писал: «Там, где буржуазные экономисты видели отношения вещей (обмен товара на товар), там Маркс вскрыл отношение между людьми» [29]. Так это? Так. Но для того, чтобы эту истину эксплицировать, Марксу потребовалось бы потратить много времени и бумаги. Он отметил как-то для себя: «Надо будет впоследствии... исправить идеалистическую манеру изложения, которая может породить видимость, будто речь идёт лишь об определениях понятий и о диалектике этих понятий. Следовательно, прежде всего надо будет уточнить фразу:

продукт (или деятельность) становится товаром, товар - меновой стоимостью, меновая стоимость - деньгами» [30]. Но в целом исправить эту «манеру изложения» Марксу почему-то не пришлось. Очевидно, по высказанным выше соображениям. Маркс даже исключил при издании первого тома «Капитала» (1867 г.) его шестую главу, без чего логика перехода ко второму тому выглядит несколько формальной [31].

Сегодня модной является синергетика. Термин «синергетика» происходит от соединения греческих слов σύν («вместе») и ἐν-ἐργεῖα («деятельность») и означает «со-действие», «со-деятельность». Смысл термина «синергия» выражает древнюю идею «целое больше частей», только «частями» тут выступают процессы. Но наука синергетика, конечно, к этому не сводится. Ю.Л. Климонтович пишет: «Чтобы подчеркнуть роль коллективных, кооперативных эффектов в процессах самоорганизации, Г. Хакен назвал это новое направление синергетикой» [32]. Сам Г. Хакен пишет, что в синергетике «исследуется совместное действие многих подсистем (преимущественно одинаковых или же несколько различных видов), в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирование» [33]. В другой своей работе Хакен даёт ей следующую характеристику: «Синергетика занимается изучением систем, состоящих из многих подсистем самой различной природы, таких, как электроны, атомы, молекулы, клетки, нейроны, механические элементы, фотоны, органы, животные и даже люди» [34]. (Отмечу, что выражение «и даже люди» - это уже перекосяк.) Синергетика, согласно Хакену, исследует, «каким образом взаимодействие таких подсистем приводит к возникновению пространственных, временных или пространственно-временных структур в макроскопических масштабах» [35]. Говоря о взаимосвязях синергетики и других наук, Г. Хакен пишет: «Синергетика многогранна, и учёный, знакомящийся с синергетикой с позиций своей науки, по-видимому, прежде всего обращает внимание на те её аспекты, которые наиболее близки основным идеям знакомой ему области знания» [36]. Как уже отмечено, синергетика - это использование древней формулы «Целое несводимо к сумме частей» применительно к процессам. Тем нюансом, который её отличает от древней истины, состоит в постулировании того, что исходные части-процессы находятся в неупорядоченном, хаотическом состоянии и что образование целого представляет собой спонтанный переход «от неупорядоченного состояния к упорядоченному» как процесс «самоорганизации».

Некоторые философствующие синергетики (а это - преимущест-

венно физики по базовому образованию) утверждают, что синергетика - это феномен постнеклассической науки [37]. Трубадуры синергетики настаивают на принципиальной её новизне. Так, Е.Н. Князева заявляет: «Синергетика вводит принципиально новое видение мира и новое понимание процессов развития. Оно ново в сравнении с тем преобладающим способом видения мира, который господствовал на протяжении предшествующих столетий в классической науке - науке Ньютона и Лапласа. Картина мира классической науки - лапласовский детерминизм - выглядит с современной точки зрения, по остроумному замечанию И. Пригожина, почти как “карикатура на эволюцию”» [38]. Создаётся впечатление, что философствующие синергетики уснули летаргическим сном во времена Лапласа и проснулись только тогда, когда Г. Хакен опубликовал свои идеи. Но ведь само употребление понятия «постнеклассическая наука» означает, что между классической (времен Ньютона и Лапласа) и постнеклассической (времен Хакена и Пригожина) существовала «неклассическая» наука. Надо им определиться и с отношением к ней с позиций синергетики.

Философствующие синергетики убеждены, что методы синергетики не только применимы к исследованию человека и общества, но и дают возможность более адекватного их понимания. При этом они опираются не только на идеи собственно синергетики, но объединяют их с некоторыми сходными идеями лауреата Нобелевской премии И.Р. Пригожина, прежде всего с его «философией нестабильности» [39] и «возникновения порядка из хаоса» [40]. Их труды пестрят такими терминами, как «нелинейность», «самоорганизация», «аттрактор», «фрактал», «режим с обострением», «порядок», «хаос», «диссипация», «бифуркация» и др. Не опасаются ли они в этом случае редукционизма? Е.Н. Князева пишет: «Мне могут возразить, что любая универсальная схема, тем более имеющая свои истоки в естествознании, в данном случае в неравновесной термодинамике, искажает человеческую сущность, несёт в себе опасный зародыш редукционизма» [41]. Ничего подобного, заверяет она.

Но вот посмотрим, как она пытается с позиций синергетики объяснить феномен человеческого творчества. Так, она пишет, что «творчество природы, формирование в ней новых форм и творчество человека подчинены единым закономерностям самоорганизации сложных структур, рождения упорядоченных структур из хаоса и их усложнения, ритмам усиления активности и их ослабления, спада» [42]. И это не редукционизм?! «Можно, пожалуй, - пишет она, - говорить о сквозной креативности мира природы и мира человека. Природа рождает новые формы и структуры, но она также запускает и механизмы

разрушения и самоуничтожения организмов (их запрограммированная смерть), ради созидания нового и прогресса на более высоком уровне организации. Природа умеет увеличивать и свёртывать разнообразие, умножать случайность для поиска нового и канализировать её для выхода к сверхсложным формам. Человек является продуктом эволюции природы, а, стало быть, всё то креативное, что свойственно природе, повторяется, сохраняется и расцветает в нём благодаря высшим способностям духовной деятельности - его саморефлексии, эмпатии, продуктивному воображению, абстрактному мышлению» [43].

Одной из важных категорий для философствующих синергетиков является категория «хаос». «В синергетике, - пишет Князева, - прежде всего подвергается переоценке роль хаоса в процессах эволюции нелинейных сложноорганизованных систем мира» [44]. И, «конечно же», без хаоса невозможно понять человеческое творчество. Один из параграфов цитируемой статьи Князевой называется «Периодическое погружение в хаос как путь творческого мышления» [45]. В нём она пишет: «Эта закономерность организации сложной системы имеет силу и для творчества природы, и для креативности человека. Творческая активность человека нуждается в особых стадиях или периодической активизации постоянно присутствующего в слоях подсознательного случайного, хаотического, случайного, ничем не детерминированного движения ума. Чтобы быть продуктивным, познающий ум должен иметь периоды выпадения в хаос» [46]. То есть «пускаться во все тяжкие»? Комментарии тут, как говорится, излишни. Хотелось бы, правда, поинтересоваться рекомендациями этого «выпадения в хаос»...

Все эти авторы, пытающиеся исследовать и объяснить феномен творчества, опираясь на арсенал пусть и «продвинутых», но специальных наук, не понимают того, о чём в своё время предупреждал К. Маркс, а именно о том, что «неверно применять более низкую сферу как мерило для более высокой сферы; в этом случае разумные в данных пределах законы искажаются и превращаются в карикатуру, так как им произвольно придаётся значение законов не этой определённой области, а другой, более высокой. Это всё равно, как если бы я хотел заставить великана поселиться в доме пигмея» [47]. Все эти «креатологи» от генетики, физиологии мозга, кибернетики, синергетики и иже с ними заталкивают великана Творчество в свои пигмейские дома́.

Мой этюд завершён. Почему он не светел, а мрачен? Да потому, что положение подлинной философии в современной культуре (точнее, конечно, это никакая не культура, а цивилизация) не даёт повода к оптимизму. В Предисловии к сборнику «Онтология и эпистемология синергетики» (автор его не указан) сказано: «синергетика как модель самоорганизации несёт новые возможности, стратегии и стилистики мышления, дающие нетрадиционные подходы ко многим проблемам и ходам мысли классического философствования» [48]. Ни больше, ни меньше.

Все согласны с тем, что философия не должна (да и не способна) подменять собою ту или иную конкретную науку в исследовании предмета последней. Ведь предмет той или иной науки есть особенный (*Besondere*) предмет. Её задача состоит «в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» [49], на что философия, подменившая собой науку, претендовать не может. Но «объяснение, в котором нет указания на *differentia specífica*, не есть объяснение» [50]. Философия способна лишь задавать конкретным наукам мировоззренческие и общие методологические ориентиры. Но вот противоположная идея - идея о недопустимости (да и неспособности) науки подменять собой философию и в том числе подменять своей методологией философскую методологию - как-то прививается с трудом. А в последние четверть века, поскольку «добрые люди» позаботились о том, чтобы сдать Диалектику в архив, вообще игнорируют данную идею. С какой же стати мой этюд должен быть светлым?

Источники

1. Гуссерль утверждает: «В правильном переводе, в изначальном смысле своём это обозначает не что иное как универсальную науку, науку о мировом целом, о всеохватном единстве всего сущего» (Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. - М., 2000. - С. 634).
2. Там же. С. 669.
3. Там же. С. 674.
4. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М., 1991. - С. 70.
5. «...Я, - пишет Ортега, - предлагаю, определяя философию как познание Универсума, понимать под этим целостную систему умственной деятельности, в которую систематически организуется стремление к абсолютному знанию» (Там же. С. 79).
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества //Он же. Философия свободы. Смысл

- творчества. - М., 1989. - С. 264.
7. Там же. С. 269.
 8. Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. - М., 1999. - С. 9.
 9. Там же. С. 7.
 10. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 40. - М., 1975. - С. 210.
 11. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М., 1994. С. 9 - 10 (курсив мой. - А. Х.).
 12. Там же. С. 10.
 13. Кобзев А.И. Сяншучжи-сюэ // Духовная культура Китая. [Энциклопедия. В 5-ти т. Т. 1]. Философия. - М., 2006. - С. 419.
 14. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Нумерология>
 15. См. их, напр. в кн.: И цзин. («Канон перемен»). - М., 2005. - С. 25.
 16. Я убеждён, что «И цзин» достался древним китайцам от какой-то предшествовавшей им цивилизации и был ими приспособлен к гадательной практике.
 17. См.: Крушинский А. А. Исследования логической мысли Древнего Китая: тупики и выходы. Часть I. Историография проблемы // Вопросы философии. 2015. №. 4. С. 176-177.
 18. Спирин В. С. «ДАО», «ЖЭНЬ» и «ЧЖИ» в аспекте «нумерологии» (СЯН ШУ) // XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. - М., 1984. - С. 215.
 19. Крушинский А. А. Исследования логической мысли Древнего Китая: тупики и выходы. Часть I. Историография проблемы. - С. 176.
 20. См., напр.: Кобзев А. И. Нумерология // Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 5 т. [Т. 5:] Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. - М., 2009. - С. 34.
 21. Крушинский А. А. Исследования логической мысли Древнего Китая: тупики и выходы. Часть I. Историография проблемы. - С. 177. Он пишет: «Феномен, фиксируемый китайским термином “сяншу чжи сюэ”, ещё слишком слабо изучен мировой синологией, чтобы можно было всерьёз устанавливать эквивалентности между своеобразным китайским явлением и достаточно хорошо известными фактами нашей духовной культуры. Не сто́ит с са́мого начала зачислять его по ведомству паранауки, закрепляя за ним однозначно одиозные названия (каковым - как бы ни виляли адвокаты подобных, мягко говоря, спорных переводческих решений - является “нумерология”» (Там же).
 22. Моль А. Искусство и ЭВМ // Искусство и ЭВМ. - М., 1975. - С. 75.
 23. Там же. С. 88.
 24. Ильенков Э.В. О роли классического наследства в развитии категорий

- материалистической диалектики // Он же. Философия и культура. М., 1991. С. 366. Эвальд Васильевич намекал на стремление Н.С. Хрущёва распространить кукурузу по всему СССР, в том числе и в тех регионах, где она никак не могла прорасти.
25. Кондильяк Э. Б. де. Трактат о системах // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. - М., 1982. С. 6.
 26. Гегель. Система наук. Ч. I. Феноменология духа // Он же. Сочинения. [В 14-ти т.] Т. IV. - М., 1959. С. 3.
 27. Блауберг И. В., Юдин Э. Г., Садовский В. Н. Системный подход // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. III. - М., 2010. С. 560. Лев. стбц.
 28. См. об этом: Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Труды НИИ культуры МК РСФСР. Т. 55. Проблемы теории культуры. М., 1977. Данная работа переиздана в кн.: Батищев Г.С. Избранные произведения. - Алматы, 2015.
 29. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 23. - М., 1973. - С. 45.
 30. Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 - 1858 годов). [Первая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. - М., 1968. - С. 94.
 31. См. её в издании: Маркс К. [Капитал.] Книга первая. Процесс производства капитала. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 49. - М., 1974.
 32. Климонтович Ю.Л. Предисловие редактора перевода // Хакен Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. - М., 1985. - С. 5.
 33. Хакен Г. Синергетика. - М., 1980. - С. 15.
 34. Хакен Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. - М., 1985. С. 19.
 35. Там же.
 36. Там же. С. 360. например. «Когда физики начинают знакомиться с синергетикой, у них чаще всего возникают ассоциации с термодинамикой» (Там же). Или: «Синергетика занимается изучением поведения систем при изменении управляющих параметров, поэтому те, кто работает в кибернетике, склонны рассматривать синергетику как часть теории управления» (Там же. С. 361). И т. д.
 37. Монография В. И. Аршинова так и названа. См.: Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999. То же утверждает и Е.Н. Князева. См.: Князева Е.Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. - М., 1995. - С. 29.

38. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. С. 14-15. Цитируется: Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. - М., 1985. - С. 16.
39. См.: Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.
40. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986; Они же. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М., 2001. На эти идеи опирается геополитическая «теория управляемого хаоса». См.: Манн Ст. Теория хаоса и стратегическое мышление. - М., 2013.
41. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. - С. 7.
42. Князева Е.Н. Природа креативности в зеркале креативности природы // Эпистемология креативности. - М., 2013. - С. 10.
43. Там же. С. 10 (курив мой. - А. Х.). «Путь самоорганизации и творчества природы таков, что режимы структурализации, роста упорядоченности в сложных системах сменяются режимами усиления процессов диссипации и рассеяния, увеличения хаотических элементов, умножения разнообразия, растекания по следам прежних процессов, которые когда-то протекали в них. Стадии периодического погружения в хаос (как “метафизическое единство потенциалов” /Шеллинг/), приобщения к “родимому хаосу” /А. Блок/, обращения к сокровищнице возможных, мыслимых, но пока ещё не реализованных, форм необходимы для инновационной перекристаллизации природных или человеческих систем, для обновления их организации, для возникновения новых структур (тех или других из спектра возможных, детерминированных собственными свойствами этих систем), структур-аттракторов» (Там же. - С. 33).
44. Там же. - С. 59.
45. См.: Там же. - С. 33.
46. Там же. С. 34.
47. Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. - М., 1955. - С. 74.
48. Предисловие // Онтология и эпистемология синергетики. - М., 1997. - С. 3.
49. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Они же. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. - М., 1955. - С. 325.
50. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. - М., 1955. - С. 229.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Методологические исследования как «целевая» реализация диалектического мышления, диалектической логики в сфере научного исследования является условием осознанного, зрелого к ним отношения. Оно исключает в работе ученого движение путем «проб и ошибок» и является формой «стратегически» определенного понимания логики развития исследуемого объекта и реальности, в которой он пребывает.

Чрезвычайно непродуктивно понимать методологические исследования как формы матричных, ситуативно-процедурных операций, совершаемых по образцу, «трафарету» во внешнем соотношении с объектом исследования. Недопустимо рассматривать методологию как некую форму «расширенной» методики. При реализации такого понимания и отношения к методологии всякое научное исследование сводится на эмпирический уровень и обуславливает тупиковые ситуации и результат, не соответствующий целям перехода добываемого нового знания на качественно новый, теоретический, раскрывающий закономерности, уровень. При эмпирическом подходе пределом исследований является совершение операций сбора данных об исследуемом объекте, их обработки, систематизации и классификации. Завершается эмпирическое исследование подведением итогов, которое *полностью подчинено* позиции авторов и выражено в том, как *они* намерены интерпретировать и интерпретируют то, что получили в названных операциях.

Слова: «*полностью подчинено*» указывают на то, что в условиях эмпирических процедурных исследований, как таковых, не присутствуют те основания, наличие которых позволило бы с необходимостью перейти от выводов, полученных в *произвольных* интерпретациях к выводам, имеющим необходимый, закономерный, объективный характер. Проблема недостаточности эмпирического уровня исследований повторяет проблему, известную в истории философии и науки Нового и последующего времени, связанную с существованием позиции эмпиризма. Эмпиризм, лежащий в основе теории познания, всегда приводил к ситуации, когда получаемое знание не могло иметь всеобщего и необходимого характера. Абсолютизация в современном научном исследовании эмпирического пути ведет к аналогичному результату. И это ярко проявляется в том, что полученные данные переводятся в итоговое для исследования знание через процедуру интерпретации. Она, как таковая, по определению не может иметь статус основания объективности и необходимости эмпирического знания, декларируемого в выводах.

Негативное отношение к недостаткам эмпиризма не означает, что в научных исследованиях надо отказаться от всех известных эмпирических процедур. Но это означает необходимость их проведения на уже состоявшемся диалектико-методологическом основании, подчиняющем себе в целевом и «конструктивном» плане сами эмпирические процедуры. В этом случае получаемые итоговые знания будут объективно (а не произвольно в авторских интерпретациях, как мы отмечали выше) иметь необходимый, закономерный, теоретический характер, то есть характер, независимый от произвольно, по своему субъективному усмотрению, выбранного критерия оценки и позиции для интерпретации тем или иным автором исследования.

Для развития современной науки важным является обеспечение диалектико-логической подготовки ученых всех поколений. Это значит, что необходимо повсеместно (НИИ, вузы, Научные Центры, лаборатории и др.) осуществлять регулярное, неформальное обращение к диалектике, диалектической логике как методологической основе научных исследований и основе развития науки. В решении социально-практических проблем общества также важно осуществление подходов к их пониманию и решению на основе диалектики, диалектической логики, диалектики как логики, теории познания и методологии.

Отмеченная в данном издании и проведенная в январе 2017 года Презентация Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП), созданного при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса после Второго Съезда Казахстанского Философского Конгресса в Алматы в конце 2016 года, и Философско-методологический семинар, приуроченный к этой Презентации, ориентированы на осуществление диалектико-логических исследований, касающихся методологических оснований развития науки и социальной практики, так как наука и социальная практика, по сути, не существуют отдельно.

Сотрудничество и содружество ученых и философов ряда стран ближнего и дальнего зарубежья под эгидой названного Центра (МЦМИиИП) совместно с другими Научными и Философско - методологическими образованиями способно по мере своих сил послужить высоким идеалам Истины, Добра и Красоты, их все большему присутствию в реальной жизни каждого ученого и общества в целом.

д.ф.н. Гусева Н.В.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдильдин Жабайхан Мубаракович - доктор философских наук, академик НАН РК, Лауреат Межгосударственной премии СНГ «Звезда Содружества», Лауреат Государственной Премии РК, профессор Евразийского университета им. Гумилева. *Астана, Казахстан*

Багоцкий Сергей Владимирович - кандидат биологических наук, Ученый секретарь Московского общества испытателей природы. *Москва, Россия*

Возняк Владимир Степанович – доктор философских наук, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко. *Дрогобыч, Украина*

Возняк Степан Владимирович – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, социологии и религиоведения Прикарпатского национального университета имени Васыля Стефаника. *Ивано-Франковск, Украина*

Гусева Нина Васильевна - доктор философских наук, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, Руководитель Международного Центра Методологических исследований и инновационных программ; академик акмеологической академии. *Усть-Каменогорск, Казахстан*

Дьячков Борис Александрович – академик НАН РК, доктор геолого-минералогических наук, профессор Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева. *Усть-Каменогорск, Казахстан*

Карпова Наталья Ивановна - кандидат философских наук, доцент Восточно-Казахстанского государственного университета им. Аманжолова. *Усть-Каменогорск, Казахстан*

Колесников Андрей Витальевич - старший научный сотрудник Центра философско-методологических и междисциплинарных исследований Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук, доцент. *Минск, Беларусь*

Куиш Александр Леонтьевич - кандидат философских наук, доцент, Институт философии Национальной академии наук Беларуси, старший научный сотрудник. *Минск, Беларусь*

Лазаревич Анатолий Аркадьевич – директор Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук, доцент. *Минск, Беларусь*

Лимонченко Вера Владимировна – доктор философских наук,

профессор, профессор кафедры философии им. проф. Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко. *Дрогобыч, Украина*

Лобастов Геннадий Васильевич - доктор философских наук, профессор, Президент Российского философского общества «Диалектика и культура». *Москва, Россия*

Малахов Данила Владимирович - кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Национальной Академии наук Беларуси, Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований. *Минск, Беларусь*

Мареев Сергей Николаевич - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой общеобразовательных дисциплин Московской международной высшей школы бизнеса «МИРБИС». *Москва, Россия*

Мареева Елена Валентиновна - доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры, *Москва, Россия*

Мужчиль Марина Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой Восточно-Казахстанского государственного университета им. Аманжолова. *Усть-Каменогорск, Казахстан*

Некрасов Станислав Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор Уральского федеральный университет, профессор кафедры философии, главный научный сотрудник Уральского государственного аграрного университета. *Екатеринбург, Россия*

Рау Иоганн Александрович - доктор философских наук, профессор. Представитель Научного форума по международной безопасности при Академии штабных офицеров Бундесвера. *Гамбург, Германия*

Сабит Мурат Сабитович - доктор философских наук, профессор Алматинского университета энергетики и связи. *Алматы, Казахстан*

Спасков Александр Николаевич - кандидат философских наук, доцент, зав. Центром философско-методологических и междисциплинарных исследований Института философии НАН Беларуси. *Минск, Беларусь*

Хамидов Александр Александрович – доктор философских наук, научный сотрудник Алтайского государственного гуманитарно-педагогического университета им. В.М. Шукшина, профессор. *Бийск, Россия*

Ширман Борис Михайлович – Общественная Организация «Планета семья». *Москва, Россия*

Научное издание

**ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ФЕНОМЕН
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В
РАЗВИТИИ НАУКИ**

Монография

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка
Технический редактор Т.В. Левина

Подписано в печать 17.05.2017
12,5 уч.-изд.л

Формат 60x84/16
Тираж 1000 экз.

Объем 17,2 усл.печ.л.
Цена договорная
