
М. М. ПРОХОРОВ

БЫТИЕ И УРОВНИ ЕГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Общепризнано, что бытие является основополагающей категорией философии, центральной категорией онтологии, хотя истоки представлений о бытии возникают задолго до философии. Когда *на границе* между бытием и представлениями о бытии возникают разрывы, противоречия, ведущие к сомнениям и раздумьям, тогда категория бытия *проблематизируется*. Бытием называют все, что есть, наличествует, сохраняется в изменении, подмечают гибнущее, исчезающее, «небытие». Доминирующим уже первые философы признали «бытие», оно всегда было, есть и будет. Это – общая, родовая составляющая учения о бытии, его «определения».

Определение есть ограничение. При определении бытие ограничивается сознанием, представлениями о бытии. Они представляют не себя, но само бытие, получающее в них вторую форму существования. У него есть и видовой признак, отличный от школы к школе, от философа к философу (огонь Гераклита, вода Фалеса, воздух Анаксимена и т. д.). Видовой признак оказался преходящим, родовой был удержан, выводя в область философии как общего теоретического мировоззрения, основанного на определенном понимании вопроса об отношении материи и духа. Видовая сторона этих учений была исторической формой, в которой общее теоретическое мировоззрение получало выражение. Опасно и глубоко ошибочно смешивать родовое и видовое. Последнее было «натур-философским», преходящим. Родовая составляющая ориентировала на выявление *сущности, субстанции* мироздания, с которой идентифицировали *бытие*, например, В. С. Соловьев и М. Хайдеггер.

Ее рефлексивует Парменид, утверждая, что они суть подлинное бытие, что бытие есть, а небытия нет, хотя оно есть «во мнении». Мысль удостоверяет бытие в том смысле, что сущность, которая вообще-то не всегда включает существование, в данном случае су-

ществование включает. Этим же актом мысль утверждает свою несамодостаточность, зависимость от бытия. Таков принципиальный смысл онтологического аргумента Парменида как аргумента онтологии *episteme* в отличие от онтологии *techne*, изобретения, произведения¹. Истинность *идеи* бытия гарантирует сама первичность последнего, его «трансцендентность» к мышлению. Онтологическое доказательство Парменида, формулируя идею бытия как высшую мысль, до которой только и может прийти человеческое сознание, при его правильном понимании становится необходимым элементом философии – подлинной метафизики. Реальность мысли в метафизике обнаруживает себя в том, что она указывает за пределы самой себя – на бытие как всеобщую основу.

Помимо этого в учении Парменида есть и видовая, преходящая составляющая: бытие неизменно, шарообразно и т. п. Ее правомерно приравнять к натурфилософской стороне учения досократиков. Значит, рациональным содержанием у Парменида является учение о бытии как предмете собственно познавательной деятельности человека, вычленение сознания и познавательного интереса к бытию из других типов отношения человека к миру, в которых познание прежде оставалось *вплетенным* побочным продуктом. Парменид требует специализированной на познании философии как онтологии. В ленинском определении материи определения бытия Гераклита и Парменида приводятся к общему знаменателю с учетом взаимосвязи философии и науки, решения обеих сторон основного вопроса философии, вбирающего в себя онтологический аргумент и содержащего критерий различения реальности и того, что ею не считается. В онтологии светится гносеологическое отношение объекта и образа, бытия и сознания, объективного и субъективного. «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность), – по словам В. А. Штоффа, – вот те критерии, которые отличают онтологию, с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают раствориться ей в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих локальных состояниях»². Без онтологии нет ни теории, ни методологии познания.

¹ Конев, В. А. Онтология культуры. – Самара: Изд-во Самарского ун-та, 1998.

² Методологические аспекты материалистической диалектики / отв. ред. В. А. Штофф. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1974. – С. 5–6.

На втором уровне бытие определяется не как «вещь», но в категории «свойство», через атрибуты движения, пространства, времени, отражения и т. п. Раскрывается его объективная *диалектика*, основные формы бытия, возникновение человека. Следует указать на связь уровней определения бытия, особенно второго уровня, с наукой. В XIX в. классическая наука изучала простые системы. Из них исключалось «все человеческое»; этим наука отличалась от первых натурфилософских представлений, *включавших* «все человеческое». Сознание по отношению к таким системам было *внешне* отражающим объективный мир, что приводило к изоляции объекта от деятельности субъекта, к упрощенной материалистической концепции; идеализм, напротив, растворял все в идее активности субъекта к объекту. На рубеже XIX–XX вв. появляется *неклассическое* естествознание. Человек не включается в познаваемые комплексы, но признается *относительность* бытия объекта к субъекту. Это ведет к пересмотру философских оснований науки; идея коррелятивности, кажется, отвергает тезис о первичности бытия, материи к сознанию. Возникает потребность в преодолении упрощенных материалистических представлений о бытии; усложняется восприятие материализма; это может вести вообще к его неприятию. В конце XX в. появляется *постнеклассическая наука*³, исследующая сверхсложные системы, включающие человека (и сознание) в качестве существенного момента (коэволюции) их организации и развития.

Соответственно этой смене в определении бытия онтология восходит к третьему уровню определения бытия в категории «отношения» его с человеком, обнаруживает различные типы отношения человека к миру, вырабатывает обобщенную модель мироотношения, «загружает» их в определение бытия⁴. В итоге терпит крах концепция объективного и безразличного к человеку бытия, овладев законами которого, человек мог, казалось, преобразовать мир по своему усмотрению наподобие сверхъестественного (трансцендентного, потустороннего и *в этом смысле* высшего) существа. Методологически востребованным оказывается сближение естественно-научного и гуманитарного познания.

³ Степин, В. С. Наука // Новейший философский словарь. – Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 457–459.

⁴ Прохоров, М. М. Метафилософия и философия. – Н. Новгород: ВГИПУ, 2006. – С. 312–318.

Бытие утверждается в эпохи прогресса, в эпохи упадка возникают сомнения в бытии, все готово, кажется, погрузиться в небытие, исчезнуть, даже само бытие, якобы всплывающее на миг из небытия и в него же погружающееся. Концепции «небытия» появились в европейской философии при переходе к Средневековью: Бог есть Небытие, Ничто из того, учил Псевдо-Дионисий Ареопагит, что есть в бытии, характеризует его первоначала, утверждавшиеся античными философами, призывавшими людей жить в гармонии с ними. По Платону и Аристотелю, вне бытия, общества и государства человек не существует. На это претендуют герои, боги да сумасшедшие. Казалось, Бог был, есть и останется Ничто. Но Л. Фейербах показал, что Бог есть абсолютизированная сущность самого человека, вынесенная *по ту сторону* бытия в виде Высшего или Всемогущего разума, творящего «все из ничего». И все существует якобы в Боге, как Бог – во всем.

Отвергнув Бога, Человек сам занял его место, возмнил себя абсолютно автономным и свободным от бытийных предпосылок, «онтологических основ». Философские представители такого Человека стремятся освободить его от «диктата» бытия, которое является в мировоззрении противоположным человеку полюсом-эпицентром. Играя, переходя в конвенциональное пространство⁵, они рассуждают антропоцентрически «свободно», или измышляют глобальный эволюционизм, якобы неизбежно ведущий к выбраковке человека как паллиативного субъекта системами с искусственным интеллектом, к постчеловеческой цивилизации – в духе абсолютизации вульгарного технократизма, экономического детерминизма и т. п. Начиная с отрицания бифокальности мировоззрения, с концентрации своих рассуждений «вокруг человека», они заканчивают отрицанием человека. Антропология и онтология абстрактно противопоставляются друг другу. Их выводы *противоречат* диалектике, ориентирующей не только на раздвоение единого на *полярности*, но и на исследование их противоречивого *единства*. Такая философия не вооружает науку диалектическим методом *анализа и синтеза*.

Тысячу лет человечество Средневековья *играло* в Бога, якобы творящего бытие из небытия. По окончании Средневековья, отри-

⁵ Кошелев, А. Д. К общему определению игры // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 62.

нув Бога, но удержав игровое отношение к бытию через идеализм, ставший более смелым, чем античность, в отрицании бытия, человечество поставило на службу такому мироотношению верхушечные «повороты» и «взрывы» (технологический, коммуникационный, лингвистический и т. д.), что привело к современному глобальному кризису. Сегодня часто констатируют, что человек выстроил «самозаконотворительную и саморазрушительную» цивилизацию. Наиболее дальновидные современные философы указывают на факт забвения бытия, предлагают *возврат* к бытию⁶; менее дальновидные останавливаются на полпути, видят подлинное бытие в Боге, предлагают вновь заключить союз философии с религией, словно она не отчуждала человека от бытийных корней⁷.

Религиозное вероучение тоже «бифокально», в нем, как в эллипсе, есть два центра, но это – места человека и Бога как его собственной сущности, только обожествленной. Человек может занять любой из этих эпицентров. Или место «умаленного» на фоне сверхъестественного Бога существа, или, превосходя миф своей фантастичностью, место божественного Ничто: за период Средневековья человек научился, привык мыслить и к миру относиться и от лица человека, и от имени Бога. Последнее отношение (от имени Бога) было унаследовано и прокладывало дорогу человеку Нового времени⁸, возомнившему себя человекобогом и взявшемуся за полное переустройство мира. Словно человек живет не в бытийном мире, но исключительно в своей обожествленной сущности. Как видно, эпоха Средневековья есть прелюдия Нового времени. Без религиозной предпосылки вряд ли возможно его представить, как и переход к соответствующей «перестройке» мироздания.

Осмысливая бытие и его определение, нельзя игнорировать обновления бытия, не обобщать результаты их развития, как и обновления способности человека постигать бытие в неисчерпаемости его многообразных форм. Возникают все новые формы и типы бытия, как и исследования, человеческий разум создает конструкции

⁶ Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // *Время и бытие*. – М.: Республика, 1993.

⁷ Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX в. – М.: Республика, 1997. – С. 468–480.

⁸ Гайденко, П. П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 414–428.

и языки, которые позволяют интерпретировать наблюдаемые феномены, описывать их, делать «понятными», даже предсказывать явления, само существование которых раньше не укладывалось в какие-либо «схемы», доступные пониманию. Меняются смысл слова «понятно», «способы понимания» бытия – не только в истории философии, но и в более широком контексте истории человеческой культуры. Выделение *философского* и *дофилософского* периодов проливает свет на возникновение структурирующей философию, ее знание и способы понимания «основного вопроса».

Этот процесс совпадает с историей *основных* «форм мировоззрения». Исторически первый, мифологический способ понимания характеризуется *синкретичностью*, соответствующей «окультуренному слою планеты» как его основе. Человеческое и внечеловеческое, материальное и идеальное, объективное и субъективное, реалистическое и фантастическое в сознании представлены здесь в нерасчлененном виде. Мифологическое воззрение не выходило за пределы их «суперпозиции»; это видно по произведениям устного народного творчества. Оно не противопоставляло и даже не расчленяло их друг от друга, исключало вопрос о том, что из них «первично» и что – «вторично». Синкретичность можно понять лишь в сравнении с анализом и синтезом. Анализ занимает в науке основное место: научное исследование издавна идентифицируется с ним. Считается, что быть «аналитиком» означает быть «исследователем», ученым. В конечном счете аналитический метод направлен на выявление некой «исходной клеточки» познания, изучение которой служит источником получения новой информации о познаваемых предметах, процессах, связях. Долгое время открытым оставался вопрос, были ли такие знания достаточными, исчерпывающими. До конца XVIII в. метод синтеза в науке оставался «пасынком», уступая первенство анализу и аналитике. В современной науке «синтетика» есть примета научности, как и «аналитика», что зафиксировано в понятиях «химический синтез», «синтез механизмов», «синтетическое вещество», «системотехника», «системогенез» и т. д.

Синкретизм предшествует аналитическому и синтетическому подходам; ни один из них не может быть понят в отрыве друг от друга. Синкретизм мы и находим в мифологическом мировоззре-

нии как то, что первобытный человек связывал со словом «понятно», как бы оно ни разрушало, казалось, «гармонию» восприятия мира и самого себя у современного человека. Известно, например, что на первых стадиях культуры не были расчленены между собой музыка, пение, поэзия, танец; психические функции; мышление и эмоции. Но это не дисгармоничность! Скорее напротив, ибо здесь все стороны действительности развиваются, хотя развиты они недостаточно с точки зрения нашей современности. Кстати, Гегель считал, что гармония характерна как раз для таких, *ранних* этапов. В дальнейшем же развитии, когда возникает тенденция *неравномерного* развития, гармония уступает место коллизиям. Русские мыслители связывали гармонию с третьим состоянием – *соборностью*, в которой все элементы целого «связаны между собою внутренне и свободно по особенностям своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности»⁹.

Итак, мифологический период составляет первый этап, связанный с выделением рода «человек» из животного царства природы в создаваемый им слой окультуренной природы при преобразовании окружающего мира и самих себя. В мир входит смысл, бытие, которое есть не только условие, предпосылка, но и результат, продукт существования человека. Бытие становится одухотворенным. Ведь нормальным состоянием человека в отличие от животного является то бытие, которое должно быть создано им самим и которое соответствует его сознанию. Исторически первой формой последнего явилось мифологическое мировоззрение, которое не только отражает объективный мир, но и творит его (в воображении и с помощью воображения). Первоначально слой окультуренного бытия был исчезающе тонким, но именно в его «просвете» и на его основе формируется мифологическое мировоззрение, не разделяющее существование природы и человека, материала и замысла, объективного и субъективного, материального и идеального, а, напротив, берущего их в их нераздельности, синкретичности. Для такого мировоззрения нет никакого духа, который был бы бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью, и наоборот. Средо-

⁹ Соловьев, В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 143.

точием этого мира является орудие, которое поставило человека выше животного, явилось первой «мерой всего существующего». В этот мир и выходит человеческое сознание в отличие от непосредственно-чувственного психического отражения животных. Человек сознает все то, что вовлекается – хотя бы только в воображении – в *производство*, выступает его материалом, средством, условием или продуктом. Мифологическое сознание не отражает объективный мир гносеологически, появляется задолго до специализированного познания, в воображении и с помощью воображения оно выходит за границы реально-практического преобразования мира человеком. Для него «*осуществимо все* (непосредственно в трудовой деятельности. – М. П.) *неосуществимое, недостижимое, выполнимо все невыполнимое*», ибо в нем правит «абсолютная сила и свобода творческого желания, как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес»¹⁰. Бытие мифологического человека бьется в унисон с его сущностью – мыслями, чаяниями и сердцем. Его границами являются «реалистическая фантастика» и «фантастическая (фантазийная) реальность», ибо оно суть «склейка» фантазии и реальности. Это подтверждают кентавры, сирены, русалки, иные персонажи сказок, преданий, пословиц, фольклора в целом. Согласно Д. Узала, «земля, сопка, лес – все равно люди. Его теперь потеет... Его дышит, все равно люди...»¹¹. Таков был тот смысл, который он вкладывал в слово «понятно», не отчленяя и не противопоставляя себя, свою сущность внешнему миру природы, бытию, понимая его явления антропоморфным образом. Такой же смысл «понятно» присущ ребенку, оживотворяющему и олицетворяющему все сущее.

Как видно, предельным философским основанием, «исходной клеточкой» аналитического метода выступает основная, центральная проблема философского мировоззрения как проблема бытия и сознания, его познания и определения: анализ становится анализом лишь тогда, когда он «добирается» до расчленения и противопоставления бытия и его осознания, объективного и субъективного,

¹⁰ Голосовкер, Э. Я. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – С. 46–47.

¹¹ Арсеньев, В. К. Избранные произведения: в 2 т. – М.: Худ. лит-ра, 1986. – Т. 1. – С. 197.

материального и идеального, человеческого и внечеловеческого, бытия и человека. Не случайно Ф. Бэкон в учении о призраках выступает против *подмешивания* человеческого, субъективного в познаваемые предметы, а истинную связь вещей видит в определении *естественной* причинности. В то же время он придерживается двойственной истины, дифференцирующей бытие и человека, сущность которого выносится по ту сторону бытия в виде Бога, в эпицентре (с позиций) чего и определяется *нормальное* существование человека в отличие от животных, живущих в бытии, но не имеющих религии. Если средневековые мыслители *выносили* условия человеческого существования в потусторонний мир и рассматривали земной мир более или менее неизменным, то Ф. Бэкон *вводит* представление о земном *развитии*, связанном со способностью человека познавать и использовать природу, с *господством* человека над ней в качестве субъекта. Это придает науке мировоззренческий характер, связывая ее с бытием и с человеком, его сущностью как *двумя* *эпицентрами* *мировоззрения*. Ф. Бэкон требовал *анализа* и *синтеза* этих эпицентров.

Преодоление мифа и синкретизма стимулировалось потребностью знания объективной реальности и большей адекватностью знания о самом человеке. Исторически и логически оно оказалось связанным с религией, которая начинает с их «анализа», но доводит дело до разрыва, отчуждения, чрезмерного противопоставления объективного как потустороннего субъективному как посюстороннему. «Анализ» оказывается чрезмерным, превращается в отчуждение потустороннего и посюстороннего, что закрепляется в таком представлении о естественном и сверхъестественном, которое исключает их синтез¹²; возникают онтические представления о *трансцендентности* и эпистемические о *непостижимости*. В учении же о боге, *сердцевине* вероучения, религия недостаточно аналитична, она не преодолевает синкретизма, ибо наделяет сверхъестественного бога чертами человека, что было подмечено в древности Ксенофаном, протестовавшим против человекообразности богов.

¹² Проблемами этого рода мучился Платон, размышляя об отношении к вещам потусторонних идей. Аристотель поместил их внутрь вещей в качестве «форм».

Религия стала второй исторической формой сознания, в соответствии с которой человек определял условия бытия. Она не давала и не дает адекватного образа ни объективной реальности, ни человека, которого она «умаляет» в пользу Бога. То есть религиозное мировоззрение не справилось с решением диалектической проблемы анализа и синтеза на уровне исходной клеточки познания и определения бытия, что неизбежно привело к философии, предложившей новый, онтолого-гносеологический «способ понимания», основанный на более последовательном аналитико-синтетическом различении и противопоставлении материального и идеального, объективного и субъективного, природного и человеческого, которые берутся как «единство противоположностей». Таким отношением связаны «объективность» и «познаваемость»: то, что существует объективно, – познаваемо, а познаваемое – объективно.

Человеческие представления философы извлекают из опыта, из непосредственной вплетенности в производственный процесс и в окультуренный слой планеты. Они ставятся в связь, соответствие, в зависимость от объективного мира. Сознание признается «соразмерным» бытию «самому по себе», которое дано чувственности и разуму человека. В своих представлениях и понятиях человеку надлежит выразить всеобщие, закономерные черты «самого» мира, его собственную процессуальность, связи и т. д., а неумение сделать это оборачивается непризнанием мира, отрицанием его существования.

Так, «соответственно природе», рассуждал Гераклит. Парменид *рассуждал логически*, обосновывал идею реальности мысли в метафизике. Если, как отмечалось, в метафизике реальность мысли обнаруживается в том, что она указывает за пределы себя самой, на бытие как всеобщую основу, следовательно, логика имеет двойственную описательно-нормативную природу, описывая факты и теоретически обосновывая идеал мышления. Факт мышления не существует отдельно от нормы мышления, а норма, в свою очередь, осуществляется фактически. Если бы этого не было, то есть если бы законы логики были только идеалом, то мы не могли бы и шагу ступить в своем рассуждении и действии. Мы все же способны мыслить правильно. Даже когда факт мышления явно противоречит норме, последняя в той или иной степени воздействует на

первый; при ошибочном рассуждении мы испытываем смутное чувство неловкости, превращающееся в угрызения совести, как только мы сознаем ошибку. Если же мы с самого начала *намеренно* отступаем от нормы, то требуются особые усилия по оправданию себя в своих глазах. Значит, даже нарушая норму, мы косвенным образом признаем ее реальность. Отнять у логики нормативность мышления – значит подменить ее психологией, а устранить описательный элемент равносильно превращению логики в утопию. Поэтому уже для Парменида бытие не существует помимо той связи, которая ведет к его *познаваемости* (разумом); наоборот, познаваемость *предполагает* бытие познаваемого. Между этими полюсами и разворачивается сфера философии: «Независимо от того, признавал ли сам Парменид это или не признавал, им была затронута проблема *познания существующего и существования познаваемого, единства того и другого*»¹³. Из той же посылки исходили Гераклит и другие «натурфилософы».

Философия своим появлением подрывает, развенчивает притязание на знание со стороны иных явлений культуры, претендующих на статус *исследования*, ибо только она исследует *онтологические* основания знания. «Познать, – признает Р. Рорти, – значит точно репрезентировать то, что находится вне ума; поэтому постижение возможности и природы познания означает понимание способа конструирования умом таких репрезентаций. Центральной проблемой философии является общая теория репрезентации, теория, делящая культуру на те области, которые репрезентируют реальность лучше, другие – хуже, а также такие, которые вовсе не репрезентируют ее (вопреки претензиям на это)»¹⁴. Бытие, будучи объективным, существует дважды: один раз вне и независимо от отражающего его сознания, другой – в форме образов сознания, которые репрезентируют это объективное бытие, а не себя; так дипломат представляет не себя, а то государство, дипломатом которого он выступает. «Можно сказать, что только теперь люди впервые начали *думать*, открыли в стихиях мира «квинтэссенцию», пятую стихию, стихию собственно человеческого обитания, не имеющую

¹³ Комарова, В. Я. Учение Зенона Элейского. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – С. 84.

¹⁴ Рорти, Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – С. 3.

места среди стихий мира, но объемлющую мир в целом, – океан осмысляющей мысли»¹⁵.

Обнаруживается и проясняется *ирония* «философии». Мыслители использовали термин *философ*, чтобы этим неологизмом отстранить от себя звание «мудреца», согласно которому мудры-де только боги и представляющие их сторонники религиозных верований¹⁶. Именно открытие философии «открыло мир – и человека как жителя мира – настезь. Распахнутость всему, что есть, что может быть, всему, что бы то ни было, и есть *мышление*»¹⁷. Речь идет о рождении человека современного типа и обновлении способа понимания, выходящего за пределы мудрости и за пределы мира, которые были *огорожены* вначале мифом, позже – религией. Появляется не только онтология как учение о бытии, *репрезентирующее* бытие как таковое, но и антропология как рефлексивная система, вбирающая в себя онтологию и определяемая ею. В философской антропологии достигается более глубокое понимание человека, которое изначально выходит за рамки конкретно-научного знания в контекст общего мировоззрения, основанного на диалектическом, аналитико-синтетическом понимании соотношения материи и духа, позволяя удержать отличие реального и нереального на субстанциальном уровне определения бытия.

Этому уровню присуща идеализация – мыслительный акт, ведущий к образованию философской категории субстанции, абстрактного объекта «бытие вообще». Его невозможно создать опытным путем, он является предельным случаем реальных ситуаций, выступая средством их понимания. Эта идеализация основана на признании убывания/возрастания воздействия сознания на реальные объекты, что приводит к теории репрезентации. На эту идеализацию обратил внимание С. Л. Рубинштейн, подчеркивая, что «идея, образ, а значит, и вообще сознание, мышление не могут быть приняты в качестве самостоятельного члена¹⁸ основного гносеологического отношения», «за отношением идеи, образа и вещи,

¹⁵ Ахутин, А. В. Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005. – С. 15.

¹⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 66.

¹⁷ Ахутин, А. В. Указ. соч. – С. 15.

¹⁸ Как не может «улыбка Чеширского Кота» обладать той же суверенностью, что и «самый Кот».

сознания или познания и бытия стоит другое отношение – человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея, и бытия, которое он познает»¹⁹. Данная идеализация не порывает с мировоззренческой бифокальностью, остается в границах мировоззренческого принципа рациональности, сопряженности человека и бытия, обнаруживая себя в объединяющей философию с науками истине – *субъективном образе объективной реальности*.

Познание бытия приводит к его определению посредством материи как философской категории для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая отражается нашими органами чувств, существуя независимо от них. Это – определение бытия на его первом уровне («вещи»), в рамках постановки и решения основного вопроса философии, значит, в двух отношениях. Определение бытия предполагает его существование, а рассмотрение его существования есть неизбежно и его определение. Здесь возникает и решается проблема соединения онтологического и гносеологического, взаимообусловленное противопоставление которых требует их анализа и синтеза. Таков секрет определения бытия на первом уровне, с которым столкнулись уже первые философы. Парменид установил, что между разъединенными частями есть логическая связь, что онтология и гносеология обуславливают друг друга, не могут не обуславливать, неизбежно приводя к вопросу о том, как их соотнести.

После Парменида проблема определения бытия была воспринята «в форме вопроса о правомерности учения Парменида об умопостижимом едином бытии и одновременно учения Гераклита о закономерности изменения и движения, о необходимости совмещения того и другого и очевидной невозможности этого»²⁰. Этот вопрос скрывал в себе указание на второй, атрибутивный уровень определения бытия, который «сказывается» не о самом себе, но о той субстанции, бытии, что получает определение на первом уровне с помощью философской категории материи. Второй уровень обладает относительной самостоятельностью по отношению к пер-

¹⁹ Рубинштейн, С. Л. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн // Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, 1973. – С. 255.

²⁰ Комарова, В. Я. Указ. соч. – С. 85.

вому. Это проявилось в открытии и определении атрибутов бытия не только материалистами, но и идеалистами (хотя позиции тех и других на уровне определения бытия как «вещи» принципиально противоположны), ведь бытие существует не только вне и независимо от сознания, но и в форме его образов, которые репрезентируют объективно существующее бытие.

В современной философии получило распространение различие и противопоставление классической и постклассической философии, обосновывающей «возможность философствовать о бытии как не-мысли»²¹, что уводит от упрощенного противопоставления материализма и идеализма, бытия и сознания. Идеализм становится утонченнее. Он *вынуждается осваивать* рациональные достижения материализма и критиковать идеализм классического типа, принадлежность мышления и сознания к составу бытия, «поворот к бытийственной (мыслящей) мысли», «к самой вещи», *не забывая* признавать последнюю посредником «между человеком и Богом»²². Как видно, идеализм остается идеализмом: «Понятие “материя”, – утверждает его сторонник, – не нуждается в материализме. А в самом материализме слово “материя” – не более чем прикрытие, по сути, объективно-идеалистической позиции. Объективный идеализм – единственное мировоззрение, к которому неизбежно приходит последовательная философская мысль. С экзистенциальной точки зрения понятие “материя” вообще пустое. Кому интересна субстанция без разума, без воли, без любви, погружающая миропонимание человека в ужас вселенской

Зато вещь больше не сводится к ощущениям человека: «Обычно при ответе на вопрос о том, что есть вещь, говорят, что вещь есть то, что воздействует на наши органы чувств. Однако есть вещи, которые не ощущаются, но, тем не менее, существуют. Если предположить, что существует только принципиально ощущаемое, то этим игнорируется тот факт, что сначала вещь должна существовать сама по себе, а уже потом кем-то ощущаться»²⁴. Все вещи так

²¹ Философия в вопросах и ответах / под ред. В. А. Драча. – М.: Гардарики, 1999. – С. 105.

²² Губин, В. Д. Философия: актуальные проблемы. – М.: Омега-Л, 2006. – С. 104, 105.

²³ Курашов, В. И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2003. – С. 15.

²⁴ Такая логика, упирающаяся в диалектику анализа и синтеза, если она вступает в противоречие с диалектикой, ведет к оправданию трактовки вещи онтически как в принципе

или иначе ощущаются, но это не значит... что вещьность есть ощущаемость. Мы можем ощущать и такое, что вовсе не есть вещь, – образы сновидений, галлюцинации и т. д. Таким образом, ощутимость вещи есть один из способов ее данности, но не она сама. Это иное, инобытие вещи. По этой же причине нельзя сказать, что вещьность есть мыслимость. Вещь не зависит от нашей расположенности к ней, от нашей любви или нашей ненависти... вещь или сущность вещи нисколько не определяется ее сознанием...»²⁵.

Но остается еще вопрос о ее зависимости/независимости от Бога и соответствующего Ему сознания! Нельзя также не обратить внимание на попытки идеалиста-постклассика сблизить до их отождествления позиции субъективного идеализма с позицией материалиста: «Для материалистов всех мастей, поскольку они не сомневаются в существовании мира, в том, что мир таков, каким мы его видим в нашем повседневном опыте, вещь, естественно, не является проблемой. Вот камень, вот цветок, вот дом – все явлено в своей непосредственности, сомневаться в которой может лишь больной человек»²⁶.

В итоге преодоление *вульгарного* идеализма представляется как преодоление материализма *вообще*, значит, игнорируется диалектический материализм. Для идеалиста-постклассика всякая вещь представляет собой целый мир, который является горизонтом вещи, угадывается за ней, а потому всякая вещь признается неисчерпаемой и бесконечной; она тысячами видимых и невидимых переходов связана со всеми частями мира. Но не в силу *диалектической* природы материального мира, а потому, что всякая вещь объявляется посредником между человеком и Богом, в котором и видится источник этой неисчерпаемости и бесконечности²⁷.

Исследование вопроса о бытии в философии «после смерти Бога» во второй половине XIX и в XX в.²⁸ замысливается как религи-

«сверхъестественного», «трансцендентного», эпистемически – «непостижимого» (например, у С. Л. Франка).

²⁵ Губин, В. Д. Указ. соч. – С. 107.

²⁶ Там же. – С. 106.

²⁷ Там же. – С. 105.

²⁸ В духе постклассического подхода выполнена, например, книга ученика и последователя Н. О. Лосского, видного философа русского зарубежья С. А. Левицкого (Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения». – М.: Посев, 2003. – С. 91–129), который, тем не менее, стремится к «полному преодолению материализма» (Там же. – С. 104).

озный поворот в философии: «С философской точки зрения и в предельно простой интерпретации религиозные учения – это философские системы с фиксированной онтологией»²⁹. В связи с произошедшими радикальными социальными переменами ширится разворот религиозно-идеалистической философии в современной России³⁰. Его называют «Возрождением» вопреки всей логике истории философии, в которой в период Возрождения преодолевалось религиозное засилье.

Различие двух уровней бытия и его определения знали философы-досократики, хотя «нечетко и без всякой ясности»³¹. Аристотель проводит такое различие уже с большей определенностью, характеризуя центральное положение категории сущности. Согласно Аристотелю, она ни о чем «не сказывается», а о ней «сказываются» все другие категории, поскольку они раскрывают присущие ей атрибутивные характеристики. Без таких характеристик «бытие» в человеческой голове не было бы «представлено» в достаточно полной мере. Онтологические понятия о его атрибутах *продолжают* характеристику бытия в виде иерархической субординации категорий второго уровня. Происходит параметризация бытия. Данный уровень определения бытия получил свое развитие и выделение в отечественной философской литературе. В ней «онтологические понятия об атрибутах материи» явно признаются образующими «вторичный» уровень ее определения, на котором «свойство» материи быть объективной реальностью раскрывается с помощью «атрибутов», выступая в качестве характеристик того содержания, которое *вкладывается* в понятие «объективная реальность». Разработаны «модели» объекта как самосогласованной системы атрибутов (движение, пространство, время, качество, количество, закономерность, причинность и т. п.), характеризующих содержание любого материального объекта³².

Однако выделения *двух* уровней недостаточно, поскольку они оставляют нас в границах концепции объективного и безразлично-

²⁹ Курашов, В. И. Указ. соч. – С. 14.

³⁰ Два примера: Гайдено, П. П. Указ. соч.; Киссель, М. А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – СПб.: Искусство-СПБ, 2006.

³¹ Аристотель. Метафизика. – М. – Л.: Соцэргиз, 1934. – С. 24–26.

³² Материалистическая диалектика: в 5 т. – Т. 1. Объективная диалектика. – М.: Мысль, 1981. – С. 96–99.

го к человеку бытия. Встает проблема определения бытия в категории *отношения* как философская проблема отчуждения и преодоления отчуждения человека от бытия и бытия от человека. Ее решение приводит к выявлению основных типов мироотношения: созерцательного, активистского и принципиально отличающегося от них коэволюционного. Эти типы мироотношения являются элементами *обобщенной* модели человекомирного отношения. Они абстрагируются на базе закона единства и борьбы противоположностей как основного закона диалектики, призванной схватывать и выражать всевозможные соотношения противоположностей без уничтожения самостоятельности членов соотношения³³. При этом диалектику и диалектический метод следует осознать как *имплицитное*, не развернутое еще и неисчерпаемо богатое явление, нуждающееся в своей экспликации, что относится и к закону единства и борьбы противоположностей.

Как образ закономерного взаимоотношения мира и человека, он содержит в себе признаки мифологического характера – чрезмерную *синкретичность*, выявляемую лишь при использовании методов анализа и синтеза. Примененный к самому закону анализ позволяет абстрагировать друг от друга «единство противоположностей» и «борьбу противоположностей». Это приводит к различению двух форм противоречия – коэволюции и антагонизма. В случае антагонизма, приоритета в противоречии борьбы противоположностей (что позволяет терминировать противоречие как *борьбу противоположностей*) единство противоположностей входит в структуру противоречия как элемент, без которого невозможна сама борьба, как условие, *предпосылка* их борьбы³⁴. В случае коэволюции, приоритета единства противоположностей в противоречии (что позволяет терминировать противоречие как *единство противоположностей*) борьба противоположностей оказывается моментом самого этого единства, ее продолжением и формой существования: «Борьба противоположностей имеет целью объединение этих противоположностей в мировом целом. Взаимная борьба час-

³³ Прохоров, М. М. Парадоксы деятельности // Вестник Российского философского общества. – 2003. – № 1.

³⁴ Например: Кутырев, В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. – Н. Новгород, 1994; Он же. Культура и технология: борьба миров. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.

тей целого обладает только тем смыслом, что в ее основе лежит мирное их состояние. Все мировое в своей основе есть нечто мирное. Бороться стоит только ради достижения всеобщего мирного состояния. А иначе борьба бессмысленна и в корне уничтожает себя самое. И какую бы вы философию ни строили, без этого отождествления мирового и мирного вам все равно не обойтись, если вы хотите рассуждать здраво»³⁵. Впрочем, такое различие фиксировалось и раньше. Так, Гегель допускал приоритет единства противоположностей, К. Маркс делал упор на борьбе противоположностей. Так явил себя *анализ* в отношении к основному закону диалектики. Сейчас же, в духе *синтеза*, признается, что антагонизм и коэволюция суть идеализации, указывающие на те «начала», из которых *сплетаются* реальные противоречия³⁶.

Абстрагирование антагонизма, то есть противоречия в виде «борьбы противоположностей», приводит к вычленению двух первых типов мироотношения. В них высшая степень влияния, *приоритет* (от лат. *prīor* – первый, важнейший) достается либо миру, субстанциально растворяющему в себе человека, либо, напротив, стремящемуся к господству над миром человеку как субъекту, быть может, равному самому Богу³⁷. Следовательно, при всей очевидной противоположности соответствующих мировоззрений и присущих им моделей мироотношения созерцательное и активистское мировоззрения объединяет *одно и то же* онтологическое основание – *борьба противоположностей*. *Абстрагирование* коэволюции, то есть противоречия типа «единства противоположностей», выводит за пределы отношения типа *приоритета*, на смену которому приходит *паритет* (от лат. *paritas/paritatis* – равенство, равносущность) во взаимоотношениях мира и человека. Следовательно, коэволюционный тип мироотношения является противоположностью созерцательному и активистскому, поскольку в нем мы видим преодоление общего для них онтологического основания, на котором

³⁵ Лосев, А. Ф. Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 313–314.

³⁶ Прохоров, М. М. К вопросу о современном понимании противоречия // Сборник научных трудов ВГИПА. – Вып. 5. – Ч. 1. – Н. Новгород, 2002. – С. 38–46.

³⁷ Евлампиев, И. И. Личность как Абсолют: метафизика Ф. Достоевского / И. И. Евлампиев // История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. – Ч. 1. – СПб.: Алетейя, 2000.

возводится, так сказать, здание предшествующих типов, детерминирующих трактовку мира, человека и отношения между ними.

Если в древней философии преобладали субстанциональные концепции с идеей созерцательного отношения человека к бытию, в Новое время доминирующим стал активизм субъекта, то ныне коэволюционный подход, как надеются не только философы, позволит решить современные глобальные проблемы, например экологический кризис. Однако во все времена были сторонники и других типов мироотношения. Это открывает возможность перейти к обобщающей модели мироотношения, которая включает в себя как свои собственные элементы все основные типы мироотношения, будучи продуктом их «суперпозиции», что позволяет раскрыть сложность отношения человека и мира. Использование ее как методологического инструмента позволяет выявить всевозможные конкретно-исторические «сочетания» этих типов и установить возможность их переконфигурирования.

Обобщенная модель мироотношения имеет онтологическую «проекцию», поскольку постнеклассическая наука изучает сверхсложные системы, непосредственно включающие человека с его деятельностью и сознанием в качестве важного компонента, участвующего в организации и развитии этих систем; раньше на это претендовали иные формы постижения мира. Обобщающая модель свидетельствует о переходе к новой онтологии процесса³⁸. Она открывает более объемное, полионтичное истолкование многих философских категорий (свободы и необходимости, творчества и т. п.).

В онтологический процесс оказываются вовлеченными субъекты с их деятельностью, руководствующиеся не только истинными, но вероятностными и даже ложными знаниями и заблуждениями. Приходится учитывать также альтернативные дофилософским постфилософские представления и способы понимания, которые также имеют проблемы с определением бытия, с диалектикой анализа и синтеза. Они далеко не всегда содержат живые *зачатки* и *искания* диалектики, но и тенденции ее *прехождения*, реализуемые сознательно или бессознательно. В наше время эти тенденции представлены в особенности философией постмодернистов, отри-

³⁸ Прохоров, М. М. Метафилософия и философия. – Н. Новгород, 2006. – С. 297–341.

цающих категориальный аппарат философии. Заявления о «конце философии», «метафизики» активно распространяются с XIX–XX вв. В таком контексте возникла абсолютизация многих подходов (системного, структурного, генетического, функционального, герменевтического, синергетического, социогенетического, аксиоматического, гипотетико-дедуктивного и т. д., не помогает и их эклектическое объединение), заявивших о себе, особенно с XIX в., путем противопоставления диалектическому методу. Преодолеть это противостояние – значит исследовать и эксплицировать имманентное и неисчерпаемое богатство бытия и его диалектики, изживая указанные абсолютизации. В противопоставлении себя бытию и его диалектике заключается существо несостоятельности создаваемых на их основе построений – с древности до самых современных попыток, откровенно вставших на путь «разрушения категориального аппарата философии»³⁹. Дело доходит до того, что философские исследования превращаются в игры⁴⁰ – языковые, филологические и т. п., а понятие игры представляется как новая «путеводная нить онтологической экспликации»⁴¹, претендуя вытеснить движение и развитие бытия.

В заключение подчеркну, что определение бытия не может быть сведено к одному из уровней («вещи», «свойства» или «отношения») без негативных последствий для истолкования бытия и онтологии как учения о бытии.

³⁹ Постмодернизм // Словарь философских терминов / под ред. В. Г. Кузнецова – М.: Инфра-М, 2004. – С. 433.

⁴⁰ Социальные корни этой трансформации – современные общественные отношения, побуждающие господствующие в обществе силы ограничивать права людей на субъектность в пользу средственности как «трудящихся» по определению, то есть средств производства, а не полноценных субъектов общественного развития. Ограничивать, но без грубого насилия, модифицируя сознание и язык в сторону рассогласования их с бытием и развитием.

⁴¹ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 147–174.