

ПЕРМСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

Ю. В. Лоскутов

# ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ СОЦИАЛЬНОЙ СУБСТАНЦИИ



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное автономное  
образовательное учреждение высшего образования  
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Ю. В. Лоскутов

# ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ СОЦИАЛЬНОЙ СУБСТАНЦИИ

МОНОГРАФИЯ



Пермь 2021

УДК 1: 301  
ББК 87.6  
Л793

**Лоскутов Ю. В.**

Л793 Введение в теорию социальной субстанции [Электронный ресурс] : монография / Ю. В. Лоскутов ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Электронные данные. – Пермь, 2021. – 4,73 Мб ; 277 с. – Режим доступа: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/mono/loskutov-vvedenie-v-teoriyu-socialnoj-substancii.pdf>. – Заглавие с экрана.

ISBN 978-5-7944-3729-4

В монографии представлено введение в проблематику теоретического исследования социальной субстанции. С позиций современного материализма, реального гуманизма и диалектики рассматривается содержание понятия субстанции в общей и социальной философии, предлагаются авторские концепции онтологии морали и периодизации всемирной истории, анализируются основные характеристики постнеклассической рациональности применительно к проблематике исследования социальной субстанции.

Книга адресована как профессионалам-философам, так и широкому кругу читателей, интересующихся философской проблематикой.

**УДК 1: 301**  
**ББК 87.6**

*Издается по решению кафедры философии  
Пермского государственного национального исследовательского университета*

*Рецензенты:* кафедра философии и общественных наук Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (зав. кафедрой – канд. филос. наук, доцент **А. А. Краузе**);

доцент кафедры гуманитарных дисциплин НИУ ВШЭ-Пермь, канд. филос. наук **Ю. В. Василенко**

ISBN 978-5-7944-3729-4

© ПГНИУ, 2021  
© Лоскутов Ю. В., 2021

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>1. Понятие субстанции в общей философии</b> .....	24
1.1. Формирование понятия субстанции.....	24
1.2. Основные характеристики материи как субстанции в современной материалистической философии.....	31
1.3. Может ли ленинское определение материи получить дополнение в виде определения материи как субстанции?.....	45
1.4. Атрибуты, субстраты, модусы.....	50
1.5. Понятие субстанциального атрибута.....	62
1.6. Теория субстанции, диалектика и синергетика.....	64
1.7. Место категории субстанции в системе категорий современной материалистической философии.....	66
1.8. Человек в едином закономерном мировом процессе.....	71
1.9. Возможность и действительность в структуре субстанции.....	78
1.10. Теория субстанции и понятие «ничто».....	82
1.11. Всеобщая субстанция, особенные и единичные субстанции.....	83
<b>2. Понятие субстанции в социальной философии</b> .....	92
2.1. Формирование понятия социальной субстанции.....	92
2.2. Действительные индивиды – первый этап раскрытия содержания социальной субстанции.....	96
2.3. Человеческий род – второй этап раскрытия содержания социальной субстанции.....	101
2.4. Родовая и индивидуальная человеческая сущность – третий этап раскрытия содержания социальной субстанции.....	105
2.5. Возможность и действительность в структуре социальной субстанции.....	122
2.6. Социальная субстанция и непричинная детерминация.....	125
2.7. Конкретно-исторический способ производства – четвертый этап раскрытия содержания социальной субстанции.....	127
2.8. Человеческая сущность и периодизация истории.....	129
<b>3. Социальная субстанция как высшее выражение субстанциальности</b> ....	136
3.1. Сущностные силы человека как высшие проявления атрибутов материи.....	136
3.2. Субстанция как диалектическое единство субъекта и объекта.....	147
3.3. Овещнение и фетишизация как общефилософские проблемы.....	160
3.4. Онтология морали: субстанциальный подход.....	177

<b>4. Постнеклассическая рациональность как условие концептуализации социальной субстанции.....</b>	<b>196</b>
4.1. Может ли философия быть наукой?.....	196
4.2. Что такое постнеклассическая рациональность?.....	202
4.3. Раскол в постнеклассической рациональности: парадигмальность человекомерности против парадигмальности нелинейности.....	206
4.4. Смена парадигм в научной философии.....	218
4.5. Историческая динамика философской мысли.....	231
4.6. Философское молчание.....	243
4.7. Онтология и гносеология ценности.....	247
4.8. Проективность.....	250
<b>Вместо послесловия.....</b>	<b>253</b>
<b>Список литературы.....</b>	<b>254</b>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Философия – это «квинтэссенция культуры», и потому даже самые отвлеченные онтологические рассуждения имеют неизбежный экономический, политический, нравственный эффект. Разработка и поддержка тех или иных онтологических схем – это не «дело вкуса» (ведь о вкусах не спорят), это вопрос публичной политики и морального выбора.

Теоретической целью этой книги выступает философское обоснование антропоцентризма, которое является условием защиты гуманистического мировоззрения от различных дегуманизирующих идей и, в конечном счете, условием защиты человеческой сущности от ее практической деградации в ситуации текущего кризиса человеческой цивилизации. Сутью данного кризиса является очередное «противоречие между универсальной родовой и индивидуальной человеческой сущностью, способной к бесконечному развитию, и ее современной, исторически ограниченной, модификацией»<sup>1</sup>.

Текущий антропологический кризис является пусть и не первым подобным кризисом в человеческой истории, но наиболее опасным – в силу того, что атака на гуманистическое мировоззрение и гуманистическую практику со стороны теоретического и практического пост/трансгуманизма обуславливает сегодня реальную возможность «потери человеком не только своей целостности и идентичности в (пост)современном мире симулякров, ризом, "смерти автора" и "конца истории", но и всё более дающей о себе знать перспективой вообще исчезновения человечества вместе со всем живым на Земле»<sup>2</sup>.

Предметом моего внимания служит проблема социальной субстанции. Данная тема имеет подчеркнуто «синтезирующий» характер, она теоретически увязывает между собой множество философских проблем и философских дисциплин. Эта книга является междисциплинарным философским исследованием, которое с необходимостью затрагивает проблематику общей философии (фундаментальных вопросов онтологии и гносеологии), социальной философии (прежде всего – философии истории), философской антропологии (в самом широком значении этого термина), а также этики. Теория социальной субстанции обладает неперменным общефилософским аспектом в силу того, что «субстанция человеческой истории – концентрированная и персонифицированная сущность мира. Сущность человека, таким образом, есть концентрированное выражение сущности материи как субстанции»<sup>3</sup>. В своем социально-философском

---

<sup>1</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. Пермь : Издательство Пермского университета, 2005. С. 5.

<sup>2</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса : дис. ... д. филос. н. Екатеринбург, 2019. С. 3.

<sup>3</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. С. 70.

аспекте эта книга предстает как упражнение в области «субстанциальной философии истории», которую также принято именовать на Западе «материальной» или «онтологической» философией истории. Данная философско-историческая традиция тем или иным образом связана с именами святителя Августина, Дж.Вико, И.Гердера, Г.Гегеля, К.Маркса. Она стремится к установлению основных причин движения истории, что приводит к рациональному пониманию сущности и смысла исторического процесса, к его содержательной периодизации<sup>4</sup>. Можно также посмотреть на содержание этой книги «этическим взглядом» и увидеть здесь развернутую онтологию морали. В конце концов, с философско-антропологической точки зрения, данная книга представляет собой субстанциальное объяснение человеческой реальности.

В научном познании необходимость субстанциального объяснения возникает тогда, когда «задача заключается в распознавании скрывающейся за видимостью явлений сущности. В субстанциальном аспекте данная проблема встает еще и как задача отыскания единой, всеобщей сущности данного круга явлений, которые должны быть поняты как структурированные модусы этой субстанции»<sup>5</sup>. Онтологический плюрализм в философии односторонне фиксирует качественное многообразие явлений той или иной реальности в ущерб ее субстанциальному единству, и потому заявляет о «закате» идеи субстанции<sup>6</sup>, однако даже открыто антисубстанциальным философским воззрениям неизбежно присущ имплицитный субстанциализм<sup>7</sup>. Более того, К.Маркс продемонстрировал в «Капитале», применительно к своему частно-научному предмету исследования, наличие достоверной эмпирической базы субстанциального объяснения. Это наличие доказывает возможность применения понятия субстанции не только в философии, но и в частных науках.

Такое применение требуется для построения масштабной картины причинно-следственных связей. Последние получают ясное онтологическое основание только в том случае, если рассматривается самопричинность, присущая субстанции. Напротив, отсутствие субстанциального анализа неизбежно приводит исследователей к простой фиксации явлений в их случайных и внешних связях<sup>8</sup>. В этом случае «причинность начинает трактоваться субъективистски. Если причин множество, то выбор одной или нескольких из них в качестве

---

<sup>4</sup> Кимелев Ю. А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2009. С. 4-5.

<sup>5</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. Алма-Ата : Наука, 1975. С. 151.

<sup>6</sup> Петросян Ю. С. Восход и закат идеи субстанции // Вестник Омского университета. 2015. № 4. С. 68-74.

<sup>7</sup> Жилина В. А. Онтологическое основание идеологических процессов развертывания объективированных форм мировоззрения // Вестник Якутского государственного университета. 2009. Т. 6. № 2. С. 116.

<sup>8</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 160.

определяющих изучаемую область действительности остается на усмотрение самого исследователя. Выбор "объяснительной причины" оказывается произвольным, не имеющим никакого объективного, даже в смысле общезначимого, критерия»<sup>9</sup>. У произвольно взятой причины находится своя, другая причина – в итоге причинно-следственные цепочки уходят в «дурную бесконечность». Разумеется, при таком подходе не может быть и речи о самообоснованности теоретических построений, которая возникает только при адекватном научном отражении той реальности, которая выступает причиной самой себя в рамках того или иного круга явлений.

Вопрос об адекватном отражении реальности поднят здесь не случайно. Субстанциальный подход соответствует корреспондентской теории истины, однако когерентной теории истины он не соответствует. Любая субстанция обладает внутренними противоречиями, выступающими источниками ее саморазвития, но исключающими всякое окончательное формально-логическое внутреннее согласование субстанциальной онтологии. Если единственно приемлемым критерием онтологической истины объявляется внутренняя когерентность теории, то субстанциальный подход закономерно отвергается<sup>10</sup>.

Содержание субстанции раскрывается в этой книге с помощью метода поэтапного восхождения от абстрактного к конкретному, который является основным методом субстанциального объяснения со времен Гегеля и Маркса. Содержание субстанции невозможно уложить в одну краткую формулу; субстанциальное объяснение гносеологически раскрывает один онтологический уровень субстанции за другим.

В противовес субстанциальной онтологии необходимого основания, неклассическая философия стала в последнее время заявлять о том, что «на смену фундаментальной онтологии приходит горизонтная онтология», которая предполагает «не отсутствие основания вообще, а отсутствие окончательного основания ... Проблема, следовательно, ставится не с точки зрения не-оснований, а в перспективе "случайных оснований"»<sup>11</sup>. Если подобная онтология применяется к человеку и обществу, то неизбежен взгляд на человека как на полностью случайное существо, не укорененное в структуре реальности, не обязательное в ней, что может иметь далеко идущие антигуманные практические последствия.

Философию, развертываемую в этой книге, можно назвать постнеклассической философией. Постнеклассическая наука исследует сложные саморазвивающиеся системы, в число которых, несомненно, входит социальная субстан-

---

<sup>9</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Пермь : Издательство Пермского университета, 2008. Ч. 2. С. 73.

<sup>10</sup> Seibt, J. Towards process ontology: A critical study in substance-ontological premises. University of Pittsburgh, 1990. pp. 12, 18, 70.

<sup>11</sup> Бурбулис Ю. В. Обновление онтологии: социальность бытия // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3: Общественные науки. 2019. Т. 14. № 3 (191). С. 23.



ция. Поскольку интегральным содержанием последней выступает человек, постольку для получения объективной теории социальной субстанции требуется критическая экспликация человеческих ценностей. Такое требование является общим для всех вариантов постнеклассической рациональности, в рамках которой «гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска»<sup>12</sup>.

Основной составляющей ценностного фундамента моего исследования служит концепция реального гуманизма, выдвинутая Карлом Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.»: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т.е. человеческому. Такой коммунизм, как завершённый натурализм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»<sup>13</sup>. Идеи «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» были развиты в ряде последовавших за ними текстов К.Маркса и Ф.Энгельса: «Святое семейство», «Немецкая идеология», «Нищета философии»; сам термин «реальный гуманизм» впервые появился в «Святом семействе»<sup>14</sup>.

Как справедливо отмечает Ф.В.Цанн-Кай-Си, «марксистский гуманизм, совпадающий с коммунизмом, является единством революционно-критической практики, направленной на снятие отчуждения, на гуманизацию действительности, на создание “для всех людей таких условий жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу” и философской теории самой человеческой природы. Другими словами, марксистский гуманизм является действительно реальным гуманизмом, так как он представляет единство двух сторон: практико-преобразовательной и теоретико-философской. ... Таким образом, исследование гуманизма может идти в двух аспектах, в зависимости от познавательных и социально-практических задач»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 636.

<sup>13</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – 2 изд. – Т. 42. – С. 116.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – 2 изд. – Т. 2. – С. 7, 146.

<sup>15</sup> Цанн-Кай-Си Ф. В. Исторические формы бытия философии. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/cks-book/714-cks46.html> (дата обращения: 16.11.2017).

В моей книге представлена авторская концепция теоретического аспекта реального гуманизма, неразрывно связанная с теорией социальной субстанции постольку, поскольку «с выдвиганием человека в качестве центральной проблемы философии связан субстанциональный подход Маркса к истории, который позволил ему последовательно провести принцип материализма и гуманизма одновременно»<sup>16</sup>. Разумеется, концепция реального гуманизма не была создана Марксом «с чистого листа», она имеет длительную предысторию, но последняя остается по большей части за рамками моего анализа.

Данная книга выдержана в духе философского материализма – в его марксистском понимании. Данная оговорка не случайна, ибо сегодня под «материализмом» нередко понимаются такие представления, которые к моей философской позиции не имеют никакого отношения. Например, А.Ветушинский заявляет о том, что настоящий сегодняшний материализм – это «антиобскурантизм». При этом под «обскурантизмом» понимаются антропоцентризм, геоцентризм и теоцентризм (последний, по сути, включает в себя любой центризм)<sup>17</sup>. Таким образом, А.Ветушинский лихо записывает всех аутентичных марксистов (которые являются антропоцентристами) в не-материалисты и «обскуранты». Конечно, с позиции марксистского гуманизма, лучше быть живым человеческим обскурантом, чем вещью, пусть даже самой модной и «прогрессивной». (По таким поводам мудрый русский народ употребляет поговорку: «Хоть горшком назови – только в печку не ставь»). Однако в интересах научной точности стоит всё же пояснить, что марксизм по своему онтологическому содержанию всегда остается материалистической философией, какие бы произвольные ярлыки на него ни навешивали. Если А.Ветушинский понимает под материей всего лишь концепт, выражающий нечто предельно «чуже-странное» для человека<sup>18</sup>, то в моей книге в качестве высшей формы материи рассматривается человеческое общество как таковое. (Следует отметить то, что материя – это не только философское понятие, но и сама та реальность как таковая, которая в данном понятии отражена. Аналогичное замечание касается и понятия субстанции).

Только субстанциальная, т.е. сущностная философия истории делает возможной научную постановку вопроса о будущем человечества, научную постановку вопроса о содержании тех практических шагов, которые требуется предпринять для преодоления текущего кризиса человеческой цивилизации. Неклассическая философия не способна на такое критическое, проективное исследование общества, так как неклассическая рациональность игнорирует сущност-

---

<sup>16</sup> Мусаелян Л. А. Концепция единого закономерного мирового процесса и научная теория исторического процесса: методологические основания // Новые идеи в философии. 2008. Вып. 17. Т. 1. С. 214.

<sup>17</sup> Ветушинский А. Во имя материи : Критические и метафизические исследования. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 39, 57.

<sup>18</sup> Там же. С. 62, 106, 109.

ный подход, а «потеря различия явления/сущности угрожает развитию любой критической или реформистской социологии, которая надеется выйти за рамки простого описания эмпирической реальности»<sup>19</sup>. Тенденции, детерминирующие человеческое будущее, недоступны для познания в рамках неклассической рациональности, ибо она «отказалась от установки на всеобъемлющую систематизацию исторического прошлого как необходимого предуготовления настоящего или будущего. Это означает, по существу, и отказ от постулирования или конструирования универсального исторического смысла, который охватывал бы все временные измерения исторической жизни человечества»<sup>20</sup>. Расцвет неклассического мышления при капитализме детерминирован тем, что мышление буржуазного общества «все более овладевает частностями своего общественно-го бытия, все более подчиняет их формам своих потребностей, но вместе с тем все более утрачивает способность постичь общество как тотальность и тем самым теряет свое предназначение руководить этим обществом»<sup>21</sup>.

Полемическое острие этой книги направлено главным образом против трех довольно распространенных философских направлений, причем в качестве основного способа полемики применяется здесь не прямая критика в их адрес, а обоснование противоположных им позиций. (Прямая критика в адрес данных направлений здесь присутствует лишь эпизодически).

Во-первых, моя антропоцентристская книга является вызовом по отношению к постмодернистской философии с ее принципом ацентризма. Последний выступает как «фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структуре и фундированная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношениях) точек и осей пространственной и семантической среды»<sup>22</sup>.

Во-вторых, моя книга, теоретически обосновывающая марксистский гуманизм, выступает опровержением альтюссерианства. Французский философ-неомарксист Луи Альтюссер не признаёт за марксистским гуманизмом никакого теоретического значения. В работе «За Маркса» Альтюссер отмечает: «Говоря о том, что понятие гуманизма является идеологическим (а не научным), мы в одно и то же время выдвигаем два утверждения: мы говорим, что оно и в самом

---

<sup>19</sup> Sherlock S. The future of commodity fetishism // Sociological Focus, Vol. 30, No. 1 (February 1997), p. 64.

<sup>20</sup> Кимелев Ю. А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии: Научно-аналитический обзор / РАН. ИНИОН. М. 2006. С. 17.

<sup>21</sup> Лукач Д. История и классовое сознание // Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. С. 194.

<sup>22</sup> Можейко М. А. Ацентризм // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 56.

деле обозначает некую совокупность существующих реальностей, но в отличие от научного понятия не дает нам средств, необходимых для их познания. Оно особым (идеологическим) образом обозначает собой нечто существующее, но не раскрывает его сущности»<sup>23</sup>. По сути, Альтюссер бросает самый серьезный в истории философии вызов марксистскому гуманизму как теории: «В строго теоретическом отношении можно и должно открыто говорить о теоретическом антигуманизме Маркса и рассматривать этот теоретический антигуманизм в качестве абсолютного (негативного) условия возможности как (позитивного) познания самого человеческого мира, так и его практического преобразования. ... И всякая мысль, которая стала бы ссылаться на Маркса для того, чтобы так или иначе восстановить теоретическую антропологию или теоретический гуманизм, в теоретическом отношении была бы всего лишь прахом»<sup>24</sup>. Философскую антропологию Альтюссер всецело «записывает на счет» идеализма: «Предшествующая идеалистическая ("буржуазная") философия во всех своих областях и частных дисциплинах ("теория познания", концепция истории, политическая экономия, мораль, эстетика и т. д.) покоилась на проблематике человеческой природы (или сущности человека). Эта проблематика на протяжении целых столетий казалась совершенно очевидной, и никому даже в голову не приходило поставить ее под вопрос как целое, пусть даже она и подвергалась определенным внутренним преобразованиям. ... 1. Существует всеобщая человеческая сущность; 2. Эта сущность есть атрибут "отдельно взятых индивидов", которые являются ее реальными субъектами. Эти два постулата дополняют друг друга и неразрывно друг с другом связаны. Между тем их существование и их единство предполагает целое мировоззрение, которое является эмпирически-идеалистическим»<sup>25</sup>.

Более того, даже объект философской антропологии совершенно не признаётся Альтюссером: «Познание конкретных (реальных) людей, т. е. познание совокупности общественных отношений, возможно лишь при условии полного отказа от теоретических услуг, предоставляемых понятием человека ... Действительно, это понятие представляется нам совершенно бесполезным с научной точки зрения, и не потому, что оно является абстрактным, но потому, что оно не является научным»<sup>26</sup>.

При этом Альтюссер самонадеянно провозглашает, что «начиная с 1845 г. Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека»<sup>27</sup>, и что «сумма понятий, с помощью которых

---

<sup>23</sup> Альтюссер Л. За Маркса. М.: Практика, 2006. С. 316.

<sup>24</sup> Там же. С. 325.

<sup>25</sup> Там же. С. 322-323.

<sup>26</sup> Там же. С. 347.

<sup>27</sup> Там же. С. 321.

Маркс мыслит ту реальность, к которой отсылал реальный гуманизм, уже вообще не содержит в себе в качестве теоретических понятий понятия человека или гуманизма; вместо них появляются совершенно новые понятия, понятия способа производства, производительных сил, производственных отношений, надстройки, идеологии и т. д.»<sup>28</sup>.

Альтюссерянец И.А.Гобозов со ссылкой на марксов шестой тезис о Фейербахе заявляет следующее: «Не человек выступает в качестве исходной категории, а общественные отношения, в которых он находится. Таким образом, Маркс открыл "социоцентристскую систему", согласно которой человек "вращается" вокруг общества. ... Реанимация философской антропологии есть не что иное, как возврат к домарксистской мысли, то есть к антропоцентристской системе. Это все равно что отказаться от гелиоцентристской системы и вернуться к геоцентрической»<sup>29</sup>.

Вместе с тем, оппонент Альтюссера французский марксист Люсьен Сэв отмечает то, что при переходе к зрелому марксизму, в «Тезисах о Фейербахе», человеческая сущность отнюдь не отвергается Марксом: «Рассмотрим теперь VI тезис таким, каким он является. Что он говорит? Очень ясно следующее: философский гуманизм, в данном случае гуманизм Фейербаха, понимает человеческую сущность абстрактно, то есть как совокупность универсальных свойств, которую он абстрагирует, не пользуясь исторической критикой, исходя из индивидов буржуазного общества. Конкретные люди в таком случае должны пониматься как представители гипостазированного "рода", метафизической сущности, "связывающей чисто природной связью многочисленных индивидов". В этом и состоит ошибка. Ведь "сущность человека (а не "человек") не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, в своей действительности она есть совокупность общественных отношений". Таким образом, согласно VI тезису и в противовес тому, что пишет Луи Альтюссер, человеческая сущность полностью обладает реальностью; в этом решающем пункте зарождения зрелого марксизма отвергается не понятие человеческой сущности, а абстрактное понимание этого понятия, и в то же время оно заменяется новым пониманием – конкретным, научным, историческим»<sup>30</sup>. Марксистский антропоцентризм не является ни фейербахианским, ни ренессансным антропоцентризмом, ибо марксистское понимание человека и общества намного сложнее фейербахианского и тем более ренессансного их понимания.

Научную социальную философию невозможно уместить в «прокрустово ложе» общественных отношений как таковых. Невозможно понять сущность

---

<sup>28</sup> Там же. С. 347-348.

<sup>29</sup> Гобозов И. А. Реанимация философской антропологии – шаг назад в изучении человека // Философия и общество. 2015. № 1. С. 13, 15.

<sup>30</sup> Сэв Л. Марксизм и теория личности. М.: Прогресс, 1972. С. 132.

того или иного отношения без знания сущности его сторон. Те или иные общественные отношения решающим образом детерминированы теми или иными историческими характеристиками родовой и индивидуальной сущности тех людей, которые в эти отношения вступают – и прежде всего такими характеристиками, как способности и потребности.

Уральские философы П.Н.Кондрашов и К.Н.Любутин обоснованно констатируют следующее: «И философская антропология, и критическая социальная философия (к чему сводит философию Маркса гуманистический неомарксизм), и научная концепция исторического процесса (философия Маркса в сциентистском неомарксизме) в действительности суть диалектически неразрывные части марксовской философии ... И лучше всего это показывают рукописи самого Маркса конца 50 – начала 60-х гг. XIX в., являющиеся подготовительными материалами ко всем томам «Капитала», рукописи, в которых Маркс-гуманист и философский антрополог пластично соединяется с политическим критиком капитализма и серьезным исследователем-экономистом»<sup>31</sup>. Также следует напомнить о том, что, например, и в первом томе «Капитала» Маркс пишет следующее: «Мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»<sup>32</sup>.

Таким образом, зрелый марксизм не отвергает ни философскую антропологию, ни реальный гуманизм, но придает им научный импульс. Более того, исторический материализм отнюдь не является исключением из общего историко-философского правила – детерминированности философии истории философской антропологией.

В-третьих, мое исследование противостоит так называемой «плоской онтологии», популярной в гуманитарной мысли последних десятилетий (Г.Харман, Б.Латур, Л.Брайант, М.Деланда, Дж.Беннетт и др.)<sup>33</sup>. Значение термина «плоская онтология» состоит в следующем: «Речь следует вести о "горизонтальности" как о чем-то, противостоящем "вертикальности". Горизонтальность означает, что все, чем занимается мышление, находится на одном и том

---

<sup>31</sup> Кондрашов П. Н., Любутин К. Н. Анализ наиболее распространенных мифов о философии Маркса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2011. Вып. 11. С. 91.

<sup>32</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Издательство политической литературы, 1960. – 2 изд. – Т. 23. – С. 623.

<sup>33</sup> Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс, 2015. 152 с.; Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию [Текст] / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 384 с.; Брайант Л. Демократия объектов. Пермь : Гиле Пресс, 2019. 320 с.; Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь : Гиле Пресс, 2018. 170 с.; Беннетт Дж. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь : Гиле Пресс, 2018. – 220 с. и др.

же уровне; что нет, соответственно, принципа, от которого зависит все остальное или к которому все можно редуцировать. ... Внимание смещается к реальности, не сводимой к какому-либо всеопределяющему принципу. А это означает, что исторические партикулярности следует понимать как таковые. Это влечет за собой историческое сознание, делающее упор на отсутствии эссенциалистского порядка, равнозначности действий»<sup>34</sup>.

Общим знаменателем различных вариантов «плоской онтологии» является «попытка пересмотреть некогда ставшее само собой разумеющимся различие между природой и культурой, социумом и миром не-людей. Антропоцентризм предшествующей мысли объявляется её главным грехом, преодоление которого предполагает построение новой онтологии – уже не общества и природы – а мира, состоящего из самых разных существ или объектов, главной характеристикой которой становится установка на "конец человеческой исключительности"»<sup>35</sup>.

Так, с точки зрения американского философа Грэма Хармана, «пара человек-мир имеет не более высокий статус, чем сражения между кометами и планетами или пылью и лунным светом. Все отношения находятся на одном и том же уровне. ... Весь вопрос в том, заслуживает ли очевидное различие между людьми и не-человеческими сущностями права быть превращенным в базовый онтологический разлом. Ибо мы предвзяты, если предполагаем, что человек является собой имеющий решающее значение разрыв в мире. Различие между людьми и минералами действительно огромно, однако существует не меньшее различие между звездами и чёрными дырами»<sup>36</sup>.

Другой американский онтолог – Леви Брайант – утверждает, что «есть лишь один вид сущего – объекты. Как следствие, люди не исключаются, но скорее являются объектами среди объектов различных видов, существующих в мире или населяющих его»<sup>37</sup>. «Плоская онтология» как в теории, так и на практике «влечет за собой невозможность рассмотрения одного из видов бытия в качестве основания для всех прочих»<sup>38</sup> и «утверждает, что все сущности существуют на равных онтологических основаниях и что ни одна из сущностей, будь она рукотворной или естественной, символической или физической, не обладает большим онтологическим достоинством, нежели все прочие объекты»<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Кимелев Ю. А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв. С.75

<sup>35</sup> Горяинов О. Хрупкие ритмы «пульсирующей материи»: о границах экологически чистого мышления. URL: <https://syg.ma/@oleg-goriainov/khrupkiye-ritmy-pulsiruiushchiei-matierii-ogh-ranitsakh-ekologhichieski-chistogho-myshlieniiia> (дата обращения: 27.02.2021).

<sup>36</sup> Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс, 2015. С. 54, 120.

<sup>37</sup> Брайант Л. Демократия объектов. Пермь : Гиле Пресс, 2019. С. 20.

<sup>38</sup> Там же. С. 74.

<sup>39</sup> Там же. С. 252.

Г.Харман и Л.Брайант являются представителями «объектно-ориентированной онтологии», возрождающей кантовскую идею «вещи-в-себе». Анализ некоторых положений «объектно-ориентированной онтологии» будет произведен в первой главе этой книги.

В другом же варианте «плоской онтологии» ее объекты могут быть представлены не как «вещи-в-себе», а как внутренне разнородные единичные «ассамбляжи»: «В отличие от целостностей, части которых связаны между собой отношениями интериорности (то есть отношениями, конституирующими саму идентичность частей), ассамбляжи состоят из частей, самостоятельных и артикулированных отношениями экстериорности, так что часть может быть отделена и стать компонентом другого ассамбляжа»<sup>40</sup>.

Рассматривая человека в качестве такого «ассамбляжа», мексикано-американский философ Мануэль Деланда исключает онтологическое выделение специфических сущностей, включая и сущность человека вообще: «В отличие от таксономического эссенциализма, в котором род, вид и индивид представляют собой отдельные онтологические категории, онтология ассамбляжей является плоской, так как не содержит ничего, кроме индивидуальных сингулярностей и этовостей различного масштаба. ... Общие категории в реальном мире ни к чему не отсылают»<sup>41</sup>.

Акторно-сетевая теория французского социолога и философа Бруно Латура прямо отрицает существование социальной субстанции; «социальное» для этой теории – тип действия, но не тип его носителя, ибо «социальное» действие совершается актором, под которым понимается «любая вещь, изменяющая сложившееся положение дел тем, что создает различие»<sup>42</sup>. При этом принципиальной онтологической разницы между различными актерами Б.Латур не усматривает: «Этот компьютер на моем столе, вот этот экран, эта клавиатура – объекты, состоящие из такого же множества уровней, что и вы, здесь сидящий, со своим телом, своим языком, своими заботами»<sup>43</sup>. Дело в том, что, с точки зрения Латура, «прилагательное "социальное" обозначает не вещь среди других вещей, вроде черной овцы, затесавшейся среди белых, а *тип связи* между вещами, которые сами по себе не являются социальными. Вначале такое определение кажется абсурдным, поскольку рискует выхолостить социологию, отсылающую теперь к любому типу агрегатов – от химических связей до правовых, от атомных сил до корпораций, от физиологических структур до политических альянсов. Но дело

---

<sup>40</sup> Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 28-29.

<sup>41</sup> Там же. С. 40, 59.

<sup>42</sup> Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию [Текст] / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С.101.

<sup>43</sup> Там же. С. 202.



именно в том, что эта альтернативная ветвь социальной теории стремится *дать возможность* заново соединить все эти разнородные элементы в каком-то определенном порядке»<sup>44</sup>. Реальное качественное различие между внутренними связями сложного объекта с одной стороны и простого объекта, с другой, здесь, по сути, игнорируется.

Таким образом, та картина мира, которую рисует акторно-сетевая теория, онтологически некорректна. Г.С.Батищев, связывающий субъектность исключительно с людьми, критикует онтологическую «слепоту» акторно-сетевой теории следующим образом: «Весь этот натуралистический горизонт, вся эта сфера взаимодействующих вещей по самой сути своей и в силу своей уровневой ограниченности характеризуется принципиальной бессубъектностью. Поместить внутри этой сферы или ухватить в ней возможно только то, что для субъекта есть его объектно-вещный носитель или, вернее, система таких носителей. И ничего сверх того! Внутри этой сферы действительно могут быть помещены или найдены существующими в ней целиком некие натурально-вещные системы, весьма высоко активные – такие, которые пусть будут названы, если это кому-то понравится, акторами или агентами. Однако никакой актер и никакой подобный агент не есть субъект. Актор неизбежно всегда остается вещью, ... ибо присущая ему относительная автономия всегда принципиально отличается от той свободы и свободной воли, которые имманентны культурно-историческому, субъектному бытию»<sup>45</sup>. Как будет видно из содержания этой книги, понятие «субъект» не следует жестко связывать с человеком и обществом, но этим нюансом не отменяется справедливое указание Г.С.Батищева на фактическую подмену человека вещью в картине мира акторно-сетевой теории.

Вместе с тем, акторная-сетевая теория может рассматриваться не в качестве картины мира, но в качестве одного из корректных вариантов методологии познания взаимоотношений людей и природных объектов – познания, встроенного в научную, иерархическую картину мира: «Уравнять человеческих и нечеловеческих актантов не значит признать, что они *онтологически такие же*, как люди. Это не означает, что они действуют так же или в той же форме. Это означает, что с ними необходимо считаться, какими бы *онтологически отличными* они ни были. ... Таким образом, язык ANT – это методологическая наработка, призванная отразить работу онтологически различных сущностей»<sup>46</sup>.

Неклассическая по своему характеру «плоская онтология» атакует субстанциальный, субъектный взгляд на человека и общество – и тем самым атакует образ человека как активного существа, обладающего самодетерминацией.

---

<sup>44</sup> Там же. С. 17.

<sup>45</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Издательство РХГИ, 1997. С. 170.

<sup>46</sup> Ерофеева М. А. Акторно-сетевая теория как методологический проект // Антропологический форум. 2015. Т. 24. С. 49.

Так, сторонница «плоской онтологии» О.В.Головашина заявляет о том, что «в процессе оформления новой онтологии вещи (объекты) занимают приоритетное место, а субъект, несмотря на принадлежащее только ему авторство смыслов, должен сохранять пассивность, если претендует на объективность»<sup>47</sup>. Однако мы здесь видим, по сути, пример выдумки, пример мифологического мировоззрения, ибо реальный субъект всегда активен. В конечном счете атака «плоской онтологии» на субъектный образ человека разрушает гуманистический категорический императив Иммануила Канта, предписывающий относиться к людям как к цели, но не как к средству: «В определении же человека как относительно, не имеющего собственной природы, собственных оснований, нечто устойчивого в себе, заключена опасность понимания его как фактора, средства. Само человеческое существование оказывается бесприютным, и в силу этого ищется опора в другом. Однако "другим" может выступать не только доброжелатель, но и абсолютно безучастная к человеку или ангажированная, например политиками, система. В эпоху информационного общества, масс-медийной культуры, виртуальной реальности и технологий манипулирования человек вполне может смотреться в искаженное зеркало и "представлять себя" на потребу "пользователей"»<sup>48</sup>. Тем не менее, пропагандистку «плоской онтологии» Джейн Беннетт разрушение категорического императива отнюдь не смущает: «Мы боимся, что ... подобная установка приведет к тому, что с человеком станет возможно обращаться как с простой вещью ... Да, продолжают говорить эти критики, объекты обладают определенной силой действия, ... но нам следует сохранить онтологическое разделение между людьми и вещами, иначе у нас больше не будет моральных оснований для того, чтобы ... критиковать пагубные формы инструментализации человека человеком. ... Как виталистический материализм может ответить на подобное вполне законное беспокойство? ... Нам следует сказать, что кантовский императив, требующий относиться к человеку всегда как к цели в себе и никогда как к средству, не добился бесспорного успеха в предотвращении человеческих страданий или в содействии человеческому благополучию: важно поставить вопрос об актуальной, исторической результативности этого императива, чтобы освободить место для новых форм этической практики, которые бы не опирались на образ иерархического порядка вещей. И здесь материалист скорее предложит способствовать здоровой и открывающей новые возможности инструментализации, нежели относиться к людям как целям-в-себе, поскольку перед лицом открытия сложной, составленных

---

<sup>47</sup> Головашина О. В. Концептуализация социальной темпоральности: объектно-ориентированный подход : дис. ... д. филос. н. Тамбов, 2020. С. 17.

<sup>48</sup> Барышков В. П. Аксиология личностного бытия: парадигма постсубстанциального миропонимания : дис. ... д. филос. н. Саратов, 2002. С. 117.

из различных элементов человеческой природы, нам всё труднее видеть какой-либо смысл в понятии единичной цели-в-себе»<sup>49</sup>.

Французский философ Жан-Мари Шеффер так же заявляет о том, что человечество «не в большей степени является целью, чем бесчисленные другие формы жизни – прошлые, настоящие, а возможно, и будущие»<sup>50</sup>. Основанием для такого заявления выступает убежденность Шеффера в том, что «с точки зрения эволюционной биологии человек является существом, которое не просто имеет некоторый биологический аспект, ... но он и есть биологическое существо, то есть его собственно человеческая идентичность – идентичность одного из биологических существ»<sup>51</sup>. Отождествление социального с биологическим, отрицание особой человеческой сущности, игнорирование вопроса о труде как сущностной силе человека, отличающей его от животного мира, делает позицию Шеффера родственной по отношению к «плоской онтологии».

Показательно то, что, с точки зрения сторонника «плоской онтологии» А.Ветушинского, «мы – это лишь серая отвратительная жижа, которую когда-то решили назвать мозгом. Вот что мы такое (что, а не кто)»<sup>52</sup>.

Пожалуй, наиболее скандальным социальным аспектом акторно-сетевой теории выступает вопрос об ответственности. Б.Латур утверждает следующее: «Необходимо начать не с "социальной детерминированности действия", "рациональных способностей индивидов" или "силы бессознательного", как обычно мы делаем, а с *недодетерминированности* действия, с неопределённостей и споров по поводу того, кто и что действует, когда действуем "мы"»<sup>53</sup>. Аналогичным образом и Ж.-М. Шеффер настаивает на том, что «социально-культурная действительность какого-либо человеческого сообщества в тот или иной момент времени в точности совпадает со случайными результатами его экзосоматической репродукции, а это значит, что она в каждый момент точно совпадает с его фактической историчностью и с тем набором причин (человеческих и нечеловеческих, интенциональных и неинтенциональных), которые взаимодействуют друг с другом в рамках этой историчности»<sup>54</sup>. В связи с этим последовательница Латура Дж.Беннетт утверждает следующее: «Предположить, что "локусом" политической ответственности является ассамбляж людей и не людей – значит сделать беспроигрышную ставку. При достаточно тщательном анализе выясняется, что производительной силой, которая породила эффект, яв-

---

<sup>49</sup> Беннетт Дж. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь : Гиле Пресс, 2018. С. 36.

<sup>50</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 116.

<sup>51</sup> Там же. С. 51.

<sup>52</sup> Ветушинский А. Во имя материи. С. 106.

<sup>53</sup> Латур Б. Пересборка социального. С. 67.

<sup>54</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 176.

ляется конфедерация [актантов], и входящие в нее человеческие актанты сами являются конфедерациями инструментов, микробов, минералов, звуков и других "чуждых" материальностей»<sup>55</sup>.

Рассматривая феномен блэкаута в энергосистемах, Беннетт пытается преуменьшить степень ответственности как чиновников, принимающих решения о дерегуляции рынка электричества, так и энергетических корпораций, преследующих цель увеличения прибыли: «За деянием (аварией) стоит не столько деятель (агент), сколько деятельность и воздействие ассамбляжа людей и нелюдей»<sup>56</sup>. И вообще, с точки зрения Беннетт, «всякое действие имеет коллективную природу, а люди и вещи взаимно переплетены, теория пульсирующей материи предполагает, что индивиды просто неспособны нести полную ответственность за результаты своих действий»<sup>57</sup>. О.Горяинов отмечает то, что «политические следствия, вытекающие из подобного описания ситуации, оказываются удобными для логики текущей экономической общественной модели. ... Пожалуй, единственным несомненным достоинством книги Беннетт является открытость и почти наивная прямолинейность авторской позиции. Она во всей наглядности показывает, как определенный тип онтологии органично сочетается с политическим конформизмом»<sup>58</sup>.

Не выходя за рамки либеральной идеологии, Беннетт утверждает, что «этическая цель теперь – это более щедрое "распределение" ценности, охватывающее тела как таковые. Такая новая форма заботы о материи и присущих ей силах не разрешит проблему человеческой эксплуатации и угнетения, но сможет помочь нам осознать, насколько родственны друг другу все тела, то есть, насколько все они вплетены в плотную сеть отношений»<sup>59</sup>. Можно предположить то, что отсутствие разрешения проблемы человеческой эксплуатации и угнетения – это настоящая цель для либералки Беннетт, а «плоская онтология» – это только одно из средств для достижения данной цели.

Вопрос об эксплуатации Третьего мира Первым для западных адептов «плоской онтологии» вообще не стоит. Если нет никакой иерархической сложности, то нет и социальной отсталости. Так, для Ж.-М. Шеффера «понятие "развития" не обладает абсолютным содержанием, и всякая попытка пользоваться им как общим эталоном, позволяющим измерять "передовой" или "отсталый" характер обществ, будет иллюзорной»<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> Беннетт Дж. Пульсирующая материя. С. 62.

<sup>56</sup> Там же. С. 54.

<sup>57</sup> Там же. С. 63.

<sup>58</sup> Горяинов О. Хрупкие ритмы «пульсирующей материи»: о границах экологически чистого мышления.

<sup>59</sup> Беннетт Дж. Пульсирующая материя. С. 37.

<sup>60</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. С. 213.

Косвенное оправдание эксплуатации человека человеком является не единственным деструктивным социальным эффектом «плоской онтологии». К.В.Прозументик справедливо указывает на то, что «плоские онтологии призывают человечество к смирению перед всесилием радикально не-человеческих акторов, грозящих ему тотальным отчуждением и даже гибелью. ... Другими словами, новые формы философии, будучи сами проявлением отчужденного бытия современного человека, не только не ищут путей решения проблемы отчуждения, но, скорее, интеллектуально усугубляют ее, превращая расщепление человеческой сущности в онтологический принцип»<sup>61</sup>.

Общий социальный контекст вызревания «плоской онтологии» и ей подобных концепций раскрывает А.С.Панарин: «Отныне решено не только изъять у большинства его прежние формально провозглашенные права – решено окончательно его деморализовать посредством тотальной дискредитации тех ценностей демократического модерна (и стоящей за ними христианской традиции), к которым угнетенные и дискриминируемые могли апеллировать. Со времен провозглашения этих ценностей все узурпаторы, экспроприаторы и приватизаторы, несмотря на преимущества силы и статуса, пребывали в позиции обороняющихся по высшему, духовному счету. Они вынуждены были лицемерить, скрывать истинные намерения, тушеваться перед лицом обличающего гуманизма, выступающего с открытым забралом. И вот теперь решено дисквалифицировать сам гуманизм, объявив его пережитком устаревшей ментальности»<sup>62</sup>.

Дж. Беннетт пытается оправдаться перед своими читателями: «Мой конатус не позволяет мне полностью "горизонтализировать" мир. Я по-прежнему отождествляю себя с членами моего вида ... Политическая цель виталистического материализма – не идеальное равенство актантов, но такое политическое образование, между членами которого было бы как можно больше каналов связи»<sup>63</sup>. Однако американский философ Панайот Бучваров недвусмысленно рассматривает дегуманизацию в качестве цели не-антропоцентричной философии: «"Дегуманизованный" – уродливое слово, но оно буквально и лаконично отражает цель радикальных изменений, необходимых в философии – свободу от антропоцентризма»<sup>64</sup>.

Если «плоская онтология» станет широко применяться к человеку и обществу, формируя соответствующую картину мира, то человек начнет отно-

---

<sup>61</sup> Прозументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека : дис. ... канд. филос. н. Пермь, 2020. С. 5, 6.

<sup>62</sup> Панарин А. Постмодернистская политика: как побеждают компрадорские режимы. URL: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/global/temptation/postmodern/> (дата обращения: 27.02.2021).

<sup>63</sup> Беннетт Дж. Пульсирующая материя. С. 135.

<sup>64</sup> Butchvarov P. Anthropocentrism in Philosophy: Realism, Antirealism, Semirealism. – De Gruyter, 2015. p. 4.

ситься к человеку как к рядовой вещи, беспрепятственно подвергаемой любым возможным манипуляциям. Это будет ужасное и печальное зрелище.

Но является ли субстанциальное мышление универсальной формой гуманистического дискурса? Возможны ли альтернативные формы последнего?

Один из ведущих отечественных философов А.В.Смирнов отмечает отличие арабо-мусульманского процессуального мышления от субстанциального мышления европейской культуры<sup>65</sup>. Вместе с тем, попытки создания онтологии, процессуальной в своей основе, предпринимались и на Западе (А.Бергсон, А.Уайтхед), однако процессуальная онтология так и не получила преимуществ в популярности перед субстанциальной онтологией ни в мировой философии в целом, ни в европейской философии в частности.

Кроме того, не стоит забывать о том, что западная мысль далеко не всегда противопоставляет субстанцию процессу. Впервые на Западе их сознательно объединил Гегель. В марксизме также ставится задача соединения принципа единства мира с принципом развития<sup>66</sup>. Субстанциальное единство мира в целом (но также, на мой взгляд – и любой ограниченной объективной реальности) предполагает и соответствующее процессуальное единство<sup>67</sup>. Поэтому уместно говорить не просто о субстанции того или иного круга явлений, но о субстанции процесса развития этих явлений.

Вопрос о возможности создания научно обоснованной, и при этом процессуальной в своей основе онтологии я оставляю открытым. Моя онтологическая цель детерминирована моей гуманистической целью. Защита человека от антигуманной культуры вообще и от разрушительного воздействия антигуманного мышления, в частности, представляется мне более важной задачей, нежели окончательное решение тех или иных онтологических проблем. Исторически сложилось так, что и реальный гуманизм, и реальный антигуманизм сформировались в изначально ориентированной на субстанциальное мышление европейской культуре, и потому именно проблема социальной субстанции стала, по сути, главным теоретическим и практическим «полем битвы» за сохранение человеческого достоинства.

Вместе с тем, эта книга принадлежит не просто европейской, а русской культуре. Русская философия (включая ее советский период) является своеобразной, но неотъемлемой частью европейской философии. Указанное своеобразие состоит прежде всего в повышенном внимании русской философии к во-

---

<sup>65</sup> Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. — М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 51-61.

<sup>66</sup> Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 229

<sup>67</sup> Орлов В. В., Мусаелян Л. А. Материальное единство мира и принцип развития // Понятие материи в марксистской философии. Пермь. Издательство Пермского университета. 1977. С. 122-123.

просам онтологии и этики, что характерно и для этой книги. Две русские философские традиции, на которые я опираюсь – марксистская философия советского периода (точнее, то ее направление, представителей которого неофициально называют «онтологистами») и концепция постнеклассической рациональности.

Общей концептуальной идеей моей книги служит то, что реальная социальная субстанция – это люди, противостоящие вещам, а потому с человеком нельзя обращаться как с вещью – ни в теории, ни на практике.

Первая глава этой работы посвящена общепhilософскому аспекту реального гуманизма, а именно – общепhilософскому анализу понятия субстанции (в этой главе рассматривается общая онтология). В первой главе прослеживается история формирования понятия субстанции; раскрывается общее содержание понятия субстанции в современном материализме, являющееся конкретизацией понятия материи как объективной реальности; анализируются понятия «атрибут», «субстрат», «модус», «ничто»; вводится понятие субстанциального атрибута; рассматривается ведущая роль диалектики в теоретическом раскрытии природы материальной субстанции; обозначается третье место категории субстанции в системе категорий современного материализма; демонстрируется ключевое положение социальной материи в едином, закономерном мировом процессе; теоретически обосновываются приоритет возможности над действительностью в структуре субстанции и существование особенных субстанций.

Вторая глава раскрывает содержание и структуру социальной субстанции (в этой главе рассматривается особенная, социальная онтология). Во второй главе рассматривается история формирования представлений о социальной субстанции; раскрываются четыре этапа теоретического развертывания понятия социальной субстанции в современном материализме (действительные индивиды, человеческий род, родовая и индивидуальная человеческая сущность, конкретно-исторический способ производства); теоретически обосновывается приоритет возможности над действительностью в структуре социальной субстанции; ставится вопрос о роли непричинной детерминации в процессе существования социальной субстанции; предлагается новая схема периодизации всемирной истории на основе исторического изменения основного звена в структуре человеческой сущности.

Третья глава посвящена соотношению между всеобщей материальной субстанцией и особенной социальной субстанцией, т. е. соотношению между общей и социальной онтологиями. Проблематика этой главы рассматривается в четырех аспектах: 1) Анализируются атрибуты социальной субстанции (сущностные силы человека) в качестве особенных проявлений тех или иных атрибутов всеобщей материальной субстанции; 2) Как всеобщая, так и любая особенная субстанция рассматривается в качестве диалектического единства субъекта и объекта. При этом понятие «субъект» лишается жесткой привязки к человеку – социальный субъект

выступает как наиболее полное, но далеко не единственное выражение субъектности как атрибута материи; 3) Овещнение (самоотрицание социальной субстанции) и фетишизация рассматриваются как не только социально-философские, но и общефилософские проблемы; 4) Анализируется субстанция морали – в контексте не только «человека в обществе», но и «человека в мире». Тремя этапами теоретического развертывания содержания субстанции морали выступают: противоречие между индивидуальным и родовым аспектами человеческой сущности, человечность и конкретно-историческая моральная система.

Четвертая глава посвящена эпистемологическому аспекту онтологической теории социальной субстанции. Основным тезисом этой главы служит то, что социальная субстанция может быть концептуализирована только с помощью постнеклассической рациональности. В четвертой главе обосновывается то, что философия в принципе может быть наукой (научной философией), а также то, что зрелая научная философия может быть только постнеклассической по своему характеру; рассматриваются ключевые характеристики постнеклассической рациональности; доказываемся приоритет идеи человекомерности над идеей нелинейности в структуре постнеклассической науки; ставится вопрос о необходимости смены парадигм в научной философии, включая смену ее основного вопроса; обозначается циклическая динамика в истории философской мысли (классика – неклассика – постнеклассика); ставится задача противостояния мировоззренческому онтоцентризму со стороны мировоззренческого антропоцентризма в контексте «апофатической» философской антропологии; кратко рассматриваются онтология и гносеология ценности, без которых невозможен анализ социальной субстанции; отмечается ключевая роль проективности для становления постнеклассической рациональности.

Внутри каждой из глав рассматриваются вопросы о степени разработанности той или иной философской проблемы, о содержании авторского вклада в теорию социальной субстанции, а также об особенностях требующейся для этого методологии.

Я сознательно не претендовал на получение какой-либо грантовой поддержки для написания этой книги. Сегодня я, по сути своих воззрений, являюсь немодным русским философом, и, более того, я не стремлюсь быть модным, подстраиваясь под умонастроения тех или иных грантодателей. Что хочу – то и пишу.

Вместе с тем, я хочу поблагодарить Пермский государственный национальный исследовательский университет вообще и кафедру философии в частности за создание тех профессиональных условий, без которых эта книга не появилась бы на свет.

И, конечно же, я благодарен своей жене Марине за ту поддержку, без которой так же не была бы написана эта книга.



# ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ СУБСТАНЦИИ В ОБЩЕЙ ФИЛОСОФИИ

## 1.1. Формирование понятия субстанции

Понятие субстанции является одним из наиболее древних понятий в истории философии, однако оно не сразу получило соответствующий терминологический статус. Впервые мысль о субстанции совпала с термином «субстанция» в учении Декарта, однако в период генезиса данного понятия ещё не существовало такого однозначного соответствия.

В учениях досократиков понятия материи и субстанции фактически совпадают друг с другом, выражая некое однородное, несотворимое и неуничтожимое начало, лежащее в основе всех вещей. У Фалеса это вода, у Анаксимена – воздух, у Анаксимандра – апейрон, у Гераклита – огонь (особенно следует подчеркнуть диалектический характер гераклитовской концепции), у атомистов – атомы. Понимание досократиками субстанции как того или иного вида вещества перешло затем в химию, где термин «субстанция» вполне прижился<sup>68</sup>. Таким образом, на первом этапе своего формирования понятия материи и субстанции выражены в так или иначе определённом (ибо неопределённость апейрона также является определённой) субстрате (носителе свойств).

Но даже и в идеалистической концепции Платона идеи, будучи субстанциальными началами вещей, предстают в качестве идеального субстрата<sup>69</sup>. В философии Аристотеля понятие субстанции получает некоторое развитие постольку, поскольку в данной концепции субстанциальна целостная, конкретная вещь<sup>70</sup>.

Понятие субстанции имеет общее происхождение не только с понятиями материи и субстрата, но и с понятием сущности. Общность происхождения в значительной степени обуславливает тесную взаимосвязь данных понятий на протяжении всей истории философии. Древнегреческий термин «усия» объединяет в античности содержание понятий «сущность» (недоступный непосредственному чувственному восприятию уровень бытия) и «субстанция» (самообусловленное бытие). У Платона ещё нет различения двух смыслов этого слова. «Усия», будучи ключевой категорией философии Аристотеля, сохраняет и здесь излишнюю многозначность, обладая значением то сущности, то субстрата, то субстанции. Только в латинских переводах Аристотеля «усия» начинает перево-

---

<sup>68</sup> Робинсон Г. Субстанция // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д. Б. Волкова, В. В. Васильева, М. О. Кедровой. URL: <http://philosophy.ru/substance/> (дата обращения 14.06.2021).

<sup>69</sup> Орынбеков М. С. Субстанция // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата : Наука, 1987. С. 337.

<sup>70</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 25.

даться и как *essentia* (сущность, от *esse* – быть), и как *substantia* (субстанция)<sup>71</sup>. Но и после этого термин *substantia* долго сохраняет значение сущности, которое зачастую даже является основным. Гоббс отмечает, что средневековые схоласты не различали понятия сущности (*essentia*) и субстанции (*substantia*)<sup>72</sup>.

Смешение понятий субстанции и сущности приводит к тому, что средневековое мышление допускает множество отграниченных друг от друга субстанций («субстанциальных качеств», «субстанциальных форм»). И всё же определяющим схоластическим воззрением является дуализм духовной и телесной субстанций, проистекающий из естественного обращения философского мышления к своему основному вопросу. Этот дуализм постоянно нарушается или смягчается схоластами то в одну, то в другую сторону. Однако попытки преодоления дуализма субстанций так и остались попытками – к наступлению Нового времени противопоставление материи и духа как двух субстанциальных начал стало центральной проблемой философии<sup>73</sup>.

Концепция Р.Декарта четко зафиксировала это противопоставление, усиленное к тому же некоторыми успехами естествознания, которое всё больше освобождалось от влияния теологии. Французский философ строит свою теорию двух субстанций на основе взаимоотрицания их логических характеристик. Главным и определяющим атрибутом (неотъемлемым признаком) материи как телесной субстанции является в картезианстве протяжённость<sup>74</sup>. Материя в философии Нового времени начинает определяться уже не через тот или иной субстрат, а через тот или иной атрибут, что является следующим, теоретически более сложным этапом развёртывания понятия материи<sup>75</sup>.

Как уже было отмечено, Декарт впервые придал понятию субстанции соответствующий терминологический статус. Иными словами, теперь, отныне и навсегда понятие субстанции и термин «субстанция» совпали. В работе «Метафизические размышления» Декарт впервые даёт принципиальное определение субстанции, которое легло в основу дальнейшего развития этой категории: «Вещь, сама по себе способная к существованию»<sup>76</sup>.

---

<sup>71</sup> Макаров М. Г. Сложность и вариативность категорий диалектики. Ленинград : Наука, 1988. С. 120-121.

<sup>72</sup> Гоббс Т. Дополнительные главы к «Левиафану» // Гоббс Т. Сочинения. В 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 560-561.

<sup>73</sup> Ильенков Э. В. Субстанция // Философская энциклопедия. Т. 5, М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 151.

<sup>74</sup> Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 476.

<sup>75</sup> Кучевский В. Б. Философское учение о бытии и субстанции. М.: Московский коммерческий университет, 1993. С. 70; Пивоваров Д. В. Онтология: материя и ее атрибуты. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2015. С. 70.

<sup>76</sup> С. 362.

В книге «Начала философии» Декарт даёт второе, более содержательное определение субстанции: «Вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чём, кроме самой себя»<sup>77</sup>. Тут же философ замечает, что, строго говоря, таков один лишь бог, но есть вещи, которые нуждаются для своего существования лишь в «обычном содействии» бога (такие вещи, не нуждающиеся для своего существования в других вещах, являются субстанциями согласно первому определению субстанции), и есть вещи, не могущие существовать без некоторых других вещей (это атрибуты)<sup>78</sup>. А вот ещё более сильное (в соотнесении с определениями субстанции) выражение неравенства субстанциальности бога и субстанциальности его творений: «Кроме одного бога я не в состоянии помыслить ни одной вещи, сущности которой необходимо принадлежало бы существование»<sup>79</sup>. С помощью двух определений субстанции Декарт впервые ставит в теоретически развёрнутом виде проблему соотношения всеобщей субстанции (субстанции как таковой) и её частных проявлений, в той или иной степени обладающих признаком субстанциальности. Таким образом, бог в философии Декарта оказывается единственной подлинной субстанцией среди трёх видов субстанций – сотворённой протяжённой, сотворённой мыслящей и несотворённой мыслящей.

Наметившуюся в картезианстве тенденцию к постулированию единственности и всеобъемлющего характера субстанции в полной мере развивает голландский философ-материалист Б. Спиноза, впервые связывая определение субстанции с принципом причинности<sup>80</sup>. Вслед за Декартом Спиноза называет субстанцию богом, но бог Спинозы, по сути, не обладающий ни умом, ни волей<sup>81</sup>, ещё дальше от христианского Бога, чем бог Декарта. Бог Спинозы – это обозначение природы как материальной субстанции, выражение пантеизма.

Спиноза углубляет и развивает определения субстанции, данные Декартом: «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»<sup>82</sup>. «Бог же – первая причина всех вещей, а также причина себя самого – познаётся из самого себя»<sup>83</sup>. Недостатком философии Спинозы выступает то, что субстанция в ней выступает всего лишь как абстрактная всеобщность, как негативное тождество,

---

<sup>77</sup> Декарт Р. Начала философии. С. 448.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Декарт Р. Метафизические размышления. С. 386.

<sup>80</sup> Маилов А. И., Хасанов М. Х. Философские категории и познание. Ташкент : Узбекистан, 1974. С. 15.

<sup>81</sup> Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 378-380.

<sup>82</sup> Там же. С. 361.

<sup>83</sup> Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1, М.: Госполитиздат, 1957. С. 82.

исключающее из себя все различия и противоречия. Материальная субстанция Спинозы ещё долго носила характер философской умозрительной гипотезы, далеко опередившей уровень развития науки XVII века. Необходимость этой гипотезы диктовалась логикой развития науки в целом, но никак не достигнутыми научными результатами<sup>84</sup>.

Если Г.Лейбниц подвергает плюралистической ревизии философию Спинозы с позиции гносеологического рационализма, то английский материалист Дж. Локк критикует Спинозу с точки зрения гносеологического эмпиризма – и эта критика также в итоге приводит последователей Локка к плюралистическому мировоззрению. В философии Локка абстрактность субстанции противопоставляется конкретности объектов познания (в том числе и научного). Популярные индуктивные методы познания не приводят к ясной идее субстанции, которая поэтому остаётся только гипотезой, выражающей «лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими», иными словами, выражающей некий неопределённый субстрат<sup>85</sup>. Английский философ просто отбрасывает содержательную спинозовскую теорию субстанции, не довольствуясь её умозрительным характером. Тем не менее, Локк справедливо указывает на то, что существование субстанции невозможно ни доказать, ни опровергнуть путём указания на общее в чувственно воспринимаемых явлениях, т.е. только с помощью популярной индукции<sup>86</sup>.

И Дж. Беркли, и все разновидности позитивизма спекулируют именно на этой трудности уже для прямого отрицания объективного существования всеобщей материальной субстанции. Например, неопозитивист Б. Рассел утверждает, что «субстанция» является просто лингвистической конвенцией, удобным способом связывать между собой чувственно воспринимаемые явления<sup>87</sup>. Далее Рассел утверждает, что «понятие “субстанция” – это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из субъекта и предиката»<sup>88</sup>.

В противовес спинозизму, исследователи, в той или иной мере придерживающиеся позитивистских взглядов, впадают в другую крайность – отвергают субстанциальную, монистическую постановку научных вопросов, исповедуя принцип онтологического и гносеологического плюрализма. Последний имеет свои корни в реально существующей отчужденности тех или иных элементов эмпирического существования от субстанции, модусами которой они являются.

---

<sup>84</sup> Орынбеков М.С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 40.

<sup>85</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. Т. 1, М.: Мысль, 1985. С. 145-146, 346.

<sup>86</sup> Орынбеков М. С. Субстанция. С. 339; Ильенков Э.В. Субстанция. С. 151.

<sup>87</sup> Рассел Б. История западной философии. Новосибирск : Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 201.

<sup>88</sup> Там же. С. 202.

Плюрализм просто фиксирует и абсолютизирует действительное самодвижение данных элементов, не вдаваясь в комплексное изучение структуры причинно-следственных связей между ними. Ту видимость, которая возникает под таким исследовательским «углом зрения», плюрализм выдает за единственно верную научную истину<sup>89</sup>.

Вместе с тем, В.Ю.Кузнецов справедливо указывает на то, что «некритические попытки прямо отрицать единство мира приводят к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство)»<sup>90</sup>.

Утверждение множественности в противовес утверждению единства является характерным стилем неклассического философского мышления в противовес классическому стилю. Построение единой синтетической теории порой даже рассматривается в неклассической философии как «упрощенчество»<sup>91</sup>, хотя такой взгляд сам по себе является упрощенчеством. Акцент на множественности имеет, помимо прочего, идеологические предпосылки: «Даже попытки подведения всего и вся под один общий знаменатель грозят привести к тоталитарной идеологии и практике, тогда как гарантирующая личные свободы подлинная демократия неотделима от принципа плюрализма позиций и предоставления реальных возможностей для разнообразия стилей и форм общественной и частной жизни»<sup>92</sup>. Такие идеологические рассуждения весьма поверхностны и не имеют никакого непосредственного отношения к онтологической теории, однако они реально влияют на ту духовную атмосферу, в которой сегодня работают западные философы.

Характерно то, что Стэнфордская философская энциклопедия справедливо отмечает серьезное влияние Аристотеля и Локка на понимание субстанции в современной англоязычной философии, но о субстанции у Гегеля и тем более о марксистских взглядах на субстанцию эта энциклопедия даже не упоминает<sup>93</sup>. Отсюда, а также из других сегодняшних западных философских текстов, посвященных субстанции<sup>94</sup>, можно сделать вывод о том, что понимание категории

---

<sup>89</sup> История марксистской диалектики. М.: Мысль, 1971. С. 326.

<sup>90</sup> Кузнецов В. Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (к постановке проблемы) // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 154.

<sup>91</sup> Морен Э. Метод. Природа Природы. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 45.

<sup>92</sup> Кузнецов В.Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (к постановке проблемы). С. 152.

<sup>93</sup> Робинсон Г. Субстанция.

<sup>94</sup> Loux M. Substance and Attribute: A Study in Ontology. – Springer Netherlands, 1978. 188 p.; Lowe E. The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time. – Clarendon Press, Oxford. 2001. 275 p. etc.

субстанции в современной англо-американской философии отличается существенной неполнотой и даже некоторой архаичностью.

Отмечу, что подлинно научный, конкретно-всеобщий, метод определения субстанции того или иного круга явлений, не найденный ни рационализмом, ни эмпиризмом, был предложен только в научной философии (что будет показано ниже), т.е. та трудность в понимании субстанции, на которую указывал Локк, была преодолена. Философия, существующая в качестве науки (т.е. адекватно отображающая свой предмет – всеобщее), с необходимостью является монистичной. Дело в том, что всеобщее – это то, что объединяет все разнообразные (и нередко даже явно противоречащие друг другу) стороны мира в целом или какого-либо ограниченного круга явлений. Таким образом, всеобщее есть предельное тождество. На действительное существование тождеств различной степени общности указывает уже само существование различий между теми или иными предметами, явлениями и процессами, но такой подход находится уже в рамках диалектики, а не формально-логического мышления.

Если умозрительный характер Спинозовской субстанции, просто отброшенный эмпиризмом, был по-настоящему преодолен только в марксизме, то её антидиалектические черты были подвергнуты критике уже в немецкой классической философии.

Исходным пунктом субъективно-идеалистической монистической концепции И.Г.Фихте является Я – мистический абсолютный субъект. Фихте утверждает, что «поскольку Я рассматривается, как охватывающее в себе весь и всецело определённый круг всяческих реальностей, оно есть субстанция»<sup>95</sup>. Сущностью Я выступает бесконечное проявление его собственной активности. Я объективирует себя, порождая не-Я – мир природы и культуры, который, будучи порождением Я, не может претендовать на роль субстанции. Я полагает себя с помощью не-Я. Понятие субстанции у Фихте имманентно несёт в себе момент деятельности через понятие самополагания, которое невозможно без практического Я. Через практическую деятельность как средство решения проблемы тождества бытия и мышления Фихте и затем Гегель «перекидывают мостик» к марксистскому истолкованию понятия субстанции<sup>96</sup>.

Гегелевская субстанция идеальна, она логически предшествует всякому реальному предмету и является выражением абсолютной логической идеи. Поначалу ещё довольно абстрактная (абстрактно-всеобщая) – в гегелевской логике – субстанция постепенно конкретизирует себя в объективно-идеалистической системе Гегеля, становится конкретно-всеобщей, проходя через природную и духовную сферы и возвращаясь в абсолютном духе к самой себе. Несомненной

---

<sup>95</sup> Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского — СПб.: Мифрил, 1993. С. 131.

<sup>96</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 48-50, 60-61.

заслугой Гегеля является то, что он впервые представил субстанцию как процесс. Кроме того, Гегель показал, что субстанция того или иного круга явлений не поддаётся однозначному определению – она требует «послойного», многоуровневого раскрытия. Недостатком гегелевского понимания субстанции является то, что в логике на ступени понятия как истины субстанции всеобщее определяет себя как особенное и единичное. Этот мистический процесс порождения всего конкретного богатства особенного и единичного из абстрактной всеобщности Маркс и Энгельс позже подвергли критике и назвали «тайной спекулятивной конструкции»<sup>97</sup>. Завершённость, конечность гегелевской объективно-идеалистической системы (вопреки гегелевской онтологической установке на раскрытие бесконечного) обусловлена несамодостаточностью мысли, которая в той или иной форме является у Гегеля субстанцией мирового развития. Ведь мысль по своей природе не может существовать без того предмета, который она отражает, а саморефлексия является признаком мышления, уже весьма развившегося на внешней для него основе. Так, если кончилась история, мыслимая в данный момент или в данную эпоху, это не значит, что кончилась история вообще – история будет продолжаться в таких формах, которые мы можем представить себе в настоящую эпоху лишь очень абстрактно или не можем пока представить вообще.

Г.Гегель и затем К.Маркс внесли существенный вклад в разработку логики конкретно-всеобщего, т.е. всеобщего, не исключающего, а включающего в себя особенное и единичное. Следует различать две основные концепции всеобщего: всеобщее как обще-сходное (тождественное) в вещах и процессах являющегося нам мира (абстрактно-всеобщее) и всеобщее как конкретно-всеобщее. Представители второй концепции считают, что «критерий повторяемости ... обнаруживает лишь абстрактно-всеобщее, включающее в том числе и случайные свойства и связи. "Подлинно-всеобщее", или "конкретно-всеобщее", согласно этой концепции, может и не принадлежать всем вещам того или иного класса, может и не повторяться. ... Подлинно-всеобщее составляет природу не отдельных вещей определённого класса (как необходимо общее), а является сущностью, всеобщим для всего круга явлений как целого, которое всюду не одинаково, не тождественно в каждой части целого. Поэтому встаёт необходимость говорить о подлинно-всеобщем как о целом, а не общем в отношении отдельного»<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 62-63.

<sup>98</sup> Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего: дис. ... канд. филос. н. Пермь. 2007. С. 70-73.

## 1.2. Основные характеристики материи как субстанции в современной материалистической философии

К.Маркс и Ф.Энгельс почти не останавливались на понятии субстанции вообще, абстрактно-всеобщее их не привлекало. Вместе с тем, понятие субстанции максимально конкретизируется в их трудах, поэтому субстанциальный подход присущ классикам марксизма имплицитно, даже если и не упоминается в их работах само слово «субстанция». (Хотя в «Капитале» субстанция как конкретно-всеобщее понятие используется весьма интенсивно, что ещё будет здесь рассмотрено). При этом абстрактно-всеобщий подход в марксизме не равнозначен абстрактно-всеобщему подходу, например, в философии Спинозы. Если в спинозизме имеет место исключение из всеобщего всего богатства особенного и единичного, то в диалектическом материализме – всего лишь абстрагирование от этого богатства. Такое абстрагирование имеет место, например, у Энгельса, когда он пишет, что «спинозовское: субстанция есть *causa sui* – прекрасно выражает взаимодействие. ... Взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать»<sup>99</sup>. (Это высказывание выражает не идею конечности мира и его познания, принципиально чуждую марксизму, а стремление объяснить мир из него самого).

Теория субстанции долго была недостаточно разработана для того, чтобы получить ясный объяснительный характер. Поначалу она имела всецело умозрительные и формально-логические основания, которые оказались далеко не достаточными для субстанциального объяснения, и поэтому начиная с Гегеля последнее с необходимостью переходит в разряд относительно сложной диалектической логики, а начиная с Маркса (особенно с «Капитала») оно получает надежную эмпирическую базу. Эта эмпирическая база делает возможным применение понятия субстанции не только в философии, но и в частных науках: «Безграничный мир явлений предметной области знания стоит перед исследователем, и задача заключается в распознавании скрывающейся за видимостью явлений сущности. В субстанциальном аспекте данная проблема встает еще и как задача отыскания единой, всеобщей сущности данного круга явлений, которые должны быть поняты как структурированные модусы этой субстанции»<sup>100</sup>. Субстанциальное объяснение, в силу своей сложности, еще не получило в науке широкого распространения. Кроме того, случается, что субстанциальный подход применяется в научных исследованиях стихийно. Тем не менее, теория, сознательно применяющая понятие субстанции, получает ясный объяснительный

---

<sup>99</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М.: Госполитиздат, 1961. С. 546.

<sup>100</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 151.



характер: «В научном познании необходимость использования категории "субстанция" возникает особенно остро тогда, когда ставится задача целостного теоретического объяснения из единого принципа всего многообразия форм непосредственного бытия изучаемого объекта со всеми их специфическими особенностями»<sup>101</sup>. Дело в том, что субстанция является основой (сущностью) того или иного круга явлений, и поэтому в субстанциальном объяснении в наибольшей степени, насколько это вообще возможно в диалектической логике, соблюдается формально-логический закон достаточного основания.

К.Маркс, разрабатывая вслед за Г.Гегелем интегральный метод субстанциального объяснения, дополняет гегелевский метод восхождения от абстрактного к конкретному его обратной стороной – методом восхождения от конкретного к абстрактному. Вот как характеризует Маркс свою методологию: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путём превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления»<sup>102</sup>. Процесс восхождения от конкретного к абстрактному приводит к наиболее абстрактному понятию, «клеточке», отражающей гносеологически исходную и онтологически фундаментальную реальность исследуемого круга явлений. Именно таким образом Маркс научно решает проблему начала, которое, в отличие от Гегеля, выступает у него всего лишь началом исследования, но не онтологическим началом. Непосредственная онтологическая основа, выраженная в элементарной гносеологической «клеточке» соответствующей теоретической системы<sup>103</sup>, является элементарным онтологическим уровнем субстанции этого круга явлений. Иными словами, «клеточка» материальной системы существует объективно и отражается в гносеологической «клеточке»<sup>104</sup>.

В научной диалектике гносеологическая «клеточка» выделяется на эмпирическом уровне познания. Она не произвольна – это результат восхождения познания от конкретного к абстрактному. Последующее восхождение от абстрактного к конкретному происходит уже на теоретическом уровне научного

---

<sup>101</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя» М.: Наука, 1983. С. 237.

<sup>102</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-59 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 37.

<sup>103</sup> Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. Томск : Издательство Томского университета, 1982. С. 26.

<sup>104</sup> Там же. С. 128.

познания<sup>105</sup>. Теперь исходный эмпирический факт, как элементарная «клеточка» теоретической системы, должен получить обоснование в рамках всей этой системы<sup>106</sup>. Такое обоснование является по сути самообоснованием постольку, поскольку на протяжении всей теоретической системы её «клеточка», конкретизируясь путём развёртывания своего имплицитного, потенциального содержания, постоянно возвращается к себе, остаётся сама собой.

Источниками развёртывания содержания субстанции служат ее внутренние противоречия, и прежде всего – противоречие между тождеством и различием<sup>107</sup>. При этом, с точки зрения научной философии, одна из сторон противоречия систематически доминирует над другой: «Одна из крайностей берет верх над другой ... Действительного дуализма сущности не бывает»<sup>108</sup>. Это обстоятельство и обеспечивает единство процесса восхождения от абстрактного к конкретному.

Я предлагаю внести в науку тезис о том, что в ходе субстанциального объяснения должны соблюдаться три существенных условия: 1) Подлинная субстанция должна охватывать все без исключения известные прошлые и настоящие (а также все возможные будущие) феномены внутри рассматриваемого круга разнородных явлений – то, что не удовлетворяет указанному условию, не является субстанцией данного круга явлений; 2) Подлинная субстанция того или иного круга явлений должна включать в качестве своего особого, субстанциального атрибута некий инвариант – устойчивую основу самовоспроизводства этого круга; 3) В ходе субстанциального объяснения мысль исследователя должна возвращаться к самой себе, обладать самообоснованностью – это является гносеологическим отражением онтологического свойства субстанции быть причиной самой себя, но может вызвать иллюзию тавтологичности данного типа объяснения. Тем не менее, содержание субстанции постепенно раскрывается, обогащается в ходе ее постижения с помощью диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному, и потому в субстанциальном объяснении не происходит повторения одного и того же. Ведь и субстанция как таковая исторически развивается во времени. (Данное обстоятельство недооценивает Н.Б.Андренов тогда, когда он представляет основное движение субстанции в виде круговорота, воспроизводства)<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Шершунов А. Д. Категории исторического материализма в их взаимосвязи. М.: Высшая школа, 1975. С. 20.

<sup>106</sup> Цанн-Кай-Си Ф. В. Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века. Владимир : ВГПИ, 1973. С. 180.

<sup>107</sup> Кайдалов В.А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. С. 32.

<sup>108</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 322.

<sup>109</sup> Андренов Н. Б. Теория воспроизводства субстанции. М.: Компания Спутник +, 2007. С. 4, 9.

Для постижения научной истины важно то, какая именно реальность рассматривается в качестве субстанции того или иного круга явлений (процесса). При определении «клеточки» существует риск допущения критической ошибки, в результате которой рассмотрение той реальности, которая ошибочно обозначена в качестве «клеточки», закономерно не приводит к достижению научной теорией состояния самообоснованности.

Искомой субстанциальной реальностью не может быть субъективное «Я», в качестве субстанции предложенное И.Г.Фихте вслед за Р.Декартом. Субъективно-идеалистическое понимание субстанциальности может словесно претендовать на научный статус, но не может быть действительно научным, не может генерировать достоверные научные теории предметных субстанций, ибо оно, в силу разнородности субъективного «Я» с одной стороны, и предметного мира – с другой, неизбежно порождает (по признанию одного из сторонников субъективно-идеалистического субстанциализма) «скептицизм в отношении суждений о любой реальности, поскольку субстанция ... – это гипотетическая сущность, образующая возможное содержание соответствующего понятия»<sup>110</sup>. В.Б.Кучевский справедливо утверждает следующее: «Несмотря на всю абсурдность философии субъективного идеализма, ее невозможно логически опровергнуть. Почему? Да потому, что ... невозможно логически доказать существование внешнего мира. А именно такое доказательство явилось бы одновременно опровержением позиции субъективного идеализма. Опровержение же субъективного идеализма осуществляется не посредством силлогизмов и теоретических выкладок, а на основе предметно-практической деятельности человека, в которой происходит взаимодействие с реальным миром и удостоверяется сам факт его наличного бытия»<sup>111</sup>. В связи с этим В.Б.Кучевский отмечает то, что философский вопрос об отношении сознания к материи «есть не что иное, как теоретическое воспроизведение внутренней природы практики»<sup>112</sup>. В человеческую практику включается и научная ее разновидность, приводящая ученых к стихийному или сознательному материалистическому мировоззрению. Ф.Энгельс указывает на то, что «действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»<sup>113</sup>.

«Отправной точкой» для разработки теории субстанции в отечественной (и даже мировой) материалистической философии XX века служат работы В.И.Ленина, опиравшегося на философские воззрения К.Маркса и Ф.Энгельса.

---

<sup>110</sup> Ярцев Р. А. Субъективный субстанциализм как научная онтология // Вестник Башкирского университета. 2015. Т. 20. № 2. С. 613.

<sup>111</sup> Кучевский В. Б. Философское учение о бытии и субстанции. С. 27.

<sup>112</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 165.

<sup>113</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М.: Госполитиздат, 1961. С. 42-43.

Основная роль в деле раскрытия понятия субстанции в качестве категории современного материализма принадлежит не К.Марксу и Ф.Энгельсу, а В.И.Ленину и другим отечественным философам.

Прежде всего следует отметить то, что понятие субстанции в марксизме, в отличие от философии Спинозы, не имеет полностью самостоятельного, самодовлеющего характера. Субстанция в современном материализме – это одна из сторон определения материи. Мы не поймем, что такое субстанция в ее современном понимании, пока не поймем, что такое материя.

Наиболее общее, принципиальное определение материи дано в марксизме В.И.Лениным. Это определение является третьим (после субстратного и атрибутивного) этапом развития понятия материи в истории философии<sup>114</sup>. В ситуации кризиса естествознания на рубеже XIX-XX веков старые определения материи как через определенный субстрат (например, атом), так и через определенный атрибут (например, протяженность) оказались исчерпанными. В связи с этим В.И.Ленин подчеркивает то, что субстанция относительна, что она не есть неизменная, раз навсегда данная сущность вещей<sup>115</sup>. Он находит интегральный признак, по которому любой возможный субстрат и любой возможный атрибут определялись бы как материальные. Ленинское определение материи выражено в трех взаимозаменяемых высказываниях. «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»<sup>116</sup>. «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении»<sup>117</sup>. «Понятие материи ... не означает гносеологически ничего иного, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им»<sup>118</sup>. Характеризуя эти определения, В.В.Орлов указывает на следующее обстоятельство: «Нельзя не заметить, что определение материи формально построено по схеме ближайшего рода и видового отличия. Существуют объективная и субъективная реальности. Однако суть дела в том, что важнейшее содержание понятия материи выводится через противопоставление материи сознанию, что и подчеркивалось В.И.Лениным как единственный способ определения материи. Более того, содержание понятия бытия, существования, реальности получает смысл в зависимости от понятия объективного и производного от него субъективного. Такое необычное поведение "родового" и "видового" понятий обусловлено их пре-

---

<sup>114</sup> Кучевский В. Б. Философское учение о бытии и субстанции. С. 71; Пивоваров Д. В. Онтология: материя и ее атрибуты. С. 67.

<sup>115</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 18. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 277.

<sup>116</sup> Там же. С. 131.

<sup>117</sup> Там же. С. 149.

<sup>118</sup> Там же. С. 276.

дельным характером. На пределах философского знания, философских обобщений соотношение родового и видового, четко выполняемое в конечных областях действительности, получает существенно иной характер. Решающую роль в таком изменении играет бесконечное»<sup>119</sup>.

«Единственное "свойство" материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания»<sup>120</sup>. При этом «употребление термина "свойство" по отношению к объективной реальности имеет условный характер (поэтому он ставится Лениным в кавычки), так как, взятый в буквальном значении, он предполагает существование некоего субстрата (субстанции), которому принадлежит, а это неизбежно порождает впечатление, будто материя, материальность, как таковые, лежат вне пределов того, что описывается понятием объективно-реального существования, и обладают, следовательно, некоторыми иными, неизвестными позитивными свойствами»<sup>121</sup>. «Свойство» объективной реальности, будучи интегральным признаком материи, относится как к материи в целом, так и к отдельным материальным предметам, а также к их свойствам<sup>122</sup>. С этим тезисом полемизирует А.В.Ерахтин: «Найти такой признак, который был бы присущ и предметам, и их свойствам, и субстанции, и ее атрибутам невозможно, поскольку свойство субстанции не может быть одновременно и свойством ее атрибута, как и свойство вещи не есть свойство ее свойств»<sup>123</sup>. Такая точка зрения выглядит необоснованной, ибо, если атрибуты принадлежат субстрату, образуя вместе с ним субстанцию, то всё, что принадлежит атрибутам, тем самым принадлежит и субстрату, и субстанции в целом.

Противопоставление материи и сознания друг другу дает элементарный, изначальный смысл данным понятиям, который заключается в том, что материя первична по отношению к сознанию, а сознание вторично по отношению к материи. Отношения независимости-зависимости и первичности-вторичности являются тождественными. Независимость материи от сознания выступает в трех отношениях, соответствующих основным отношениям первичности-вторичности: 1) независимость внешнего мира, существующего до сознания; 2) независимость высокоорганизованного субстрата (человека), обладающего сознанием; 3) независимость внешнего мира как оригинала от своего мысленного отображения. С этими тремя отношениями независимости связана система ар-

---

<sup>119</sup> Орлов В. В. Проблема материи в современной российской философии // Философия и общество. 2010. № 3. С. 32.

<sup>120</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 149.

<sup>121</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. Пермь : Издательство Пермского государственного университета, 1974. С. 8.

<sup>122</sup> Там же. С. 25.

<sup>123</sup> Ерахтин А. В. Онтология в системе философского знания [Электронный ресурс]: М.: ФЛИНТА, 2018. С. 209.

гументации материализма, которая подразделяется на три основных совокупных аргумента: существование природы до человека, зависимость сознания (и психического вообще) от высокоорганизованного материального субстрата, зависимость сознания как образа от его оригинала<sup>124</sup>. Таким образом, антропологичность научной философии здесь предъявлена совершенно отчетливо: в вопросе об отношении сознания к материи перед нами предстает не абстрактное и неопределенное «сознание вообще», а сознание человека – единственное сознание, эмпирически данное для исследования в научной философии и частных науках. Никакого другого сознания философия как наука не знает, поэтому все упоминания о «сознании вообще» в научной философии должны рассматриваться как упоминания человеческого сознания. Кроме того, первичность материи есть ее первичность именно по отношению к сознанию<sup>125</sup>, а не «первичность вообще» по отношению к чему угодно. Равным образом, и вторичность сознания – это вторичность по отношению к материи, а не «вторичность вообще». Понятия первичности и вторичности являются соотносительными, немислимыми одно без другого. Если мы говорим о конкретной первичной реальности, то мы должны указать на ту другую конкретную реальность, по отношению к которой она первична, а если мы говорим о конкретной вторичной реальности – мы должны указать на соответствующую ей первичную реальность. В противном случае понятия первичного и вторичного лишаются всякого онтологического смысла. Также стоит отметить и то, что независимость материи от сознания онтологически отличается от взаимной независимости индивидуальных сознаний – только первая независимость может считаться объективностью в материалистическом смысле<sup>126</sup>.

С точки зрения М.Г.Зеленцовой, формулировка «материя первична, сознание вторично» неприменима к онтологии<sup>127</sup>. В связи с этим М.Г.Зеленцова подвергает критике вышеуказанную триединую точку зрения на первичность и вторичность: «Формула "первично-вторично", если её трактовать во временном аспекте, не вполне адекватно, на наш взгляд, выражает соотношение материи и сознания в материалистической онтологии. Ведь субстанция не производит свои "атрибуты", они ей присущи изначально, и без них она лишается всякого смысла и содержания. Кроме того, логически правильно соотносить с материей как субстанцией не человеческое сознание (оно связано лишь с таким материальным образованием, как человеческий мозг), а некоторое вечное свойство материи, которое можно назвать чувствительностью, или духом, духовностью (в

---

<sup>124</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 20.

<sup>125</sup> Кучевский В.Б. Анализ категории «материя». С. 27.

<sup>126</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 12.

<sup>127</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека: дис. ... д. филос. н. Иваново. 2001. С. 78.

особом, широком смысле этого слова), высшей формой развития которого, насколько нам известно, является сознание. Можно использовать и понятие отражения, только понимаемого не механически, а как действительно в чем-то тождественного ощущению, т.е. имеющего духовную природу. Тогда окажется, что временное отношение отпадает, так как духовный, субъективный элемент всегда присущ материи. Именно так решал вопрос Б. Спиноза, считавший "мышление", наряду с протяженностью, постоянным "атрибутом" субстанции. Материя и дух всегда рассматривались материализмом как находящиеся в единстве, не существующие независимо друг от друга»<sup>128</sup>. Здесь понятие «дух» просто мистифицируется, лишается своего эмпирического, научного смысла. В научной, эмпирически достоверной философии понятия «дух», «духовное» имеют ясно выраженное антропологическое содержание, неразрывно связаны с человеком. В таком свете утверждение М.Г.Зеленцовой о том, что материализм всегда рассматривает материю как не существующую независимо от духа, не соответствует реальной истории философии. Например, В.И.Ленин утверждает следующее: «Естествознание положительно утверждает, что земля существовала в таком состоянии, когда ни человека, ни вообще какого бы то ни было живого существа на ней не было и быть не могло. ... Значит, не было ощущающей материи ... Материя есть первичное, мысль, сознание, ощущение – продукт очень высокого развития»<sup>129</sup>. При этом понятие отражения, означающее способность любых тел воспроизводить особенности друг друга в процессе их взаимодействия, и берущее свое начало в физике, не имеет в материалистической философии сугубо физического смысла, но рассматривается как обозначение универсального атрибута материи, присущего всем ее формам<sup>130</sup>.

Далее, материя, как независимая от сознания реальность, выступает в качестве субстанции. В.И.Ленин полагает необходимым такое углубление понятия материи: «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»<sup>131</sup>.

В материалистической философии существуют три альтернативных подхода к выведению понятия субстанции. Первым из них выступает устаревшее, интеллектуально «снятое» представление о материальной субстанции как определенном, конкретном субстрате (праматерии). С такого представления о материи и начинался в древности философский материализм. Несмотря на то, что «понимание материальной субстанции как праматерии ... не подтверждается

---

<sup>128</sup> Там же. С. 25-26.

<sup>129</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 71-72.

<sup>130</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. М.: Молодая гвардия, 1985. С. 136.

<sup>131</sup> Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики». С. 142-143.

эмпирическими данными современной науки»<sup>132</sup>, до сих пор ещё встречаются случаи философских утверждений о существовании субстанции в качестве той или иной праматерии<sup>133</sup>. Ф.Энгельс отмечает следующее: «Когда естествознание ставит себе целью отыскать единообразную материю как таковую и свести качественные различия к чисто количественным различиям, образуемым сочетаниями тождественных мельчайших частиц, то оно поступает таким же образом, как если бы оно вместо вишен, груш, яблок желало видеть плод как таковой, вместо кошек, собак, овец и т.д. – млекопитающее как таковое»<sup>134</sup>. В.И.Ленин также выступает против сведения субстанции к праматерии: «"Сущность" вещей или "субстанция" тоже относительны; они выражают только углубление человеческого познания объектов»<sup>135</sup>.

Второй из указанных подходов, который можно назвать индуктивным, фактически предлагает Ф.Энгельс: «Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие. ... Мы отвлекаемся от качественных различий вещей, когда объединяем их, как телесно существующие, под понятием материи»<sup>136</sup>. Более подробно данный подход излагает М.Г.Зеленцова: «Понятие субстанции в материалистической онтологии есть обобщение, возникающее на основе представления о вещах, существующих в мире. Мы отвлекаемся от всех различий между вещами и создаем абстракцию вещи вообще, всеобщей вещи, мира в целом как вещи. Знание об этой вещи как системе, об ее структуре и свойствах относится к области частных наук. Но мы не можем мыслить о мире как о всеобщей вещи, не опираясь на это знание. Постольку частнонаучное знание переходит в философское»<sup>137</sup>. Однако индуктивный подход не является достаточным основанием для выявления материальной субстанции – он не является таковым в силу бесконечности мира. В научной философии бесконечность мира понимается в трех смыслах: как бесконечное качественное и количественное многообразие мира, бесконечность движения и развития, бесконечность пространства и времени<sup>138</sup>. Бесконечное и конечное, взаимно отрицая друг друга, в то же время существуют только в единстве, и поэтому конечное не самодостаточно, мы познаем конечное только как момент бес-

---

<sup>132</sup> Орлов С. В. Категория субстанции в диалектико-материалистической концепции материи: дис. ... канд. филос. н. Ленинград, 1980. С. 103.

<sup>133</sup> Манеев А. К. Движение, противоречие, развитие. Минск : Наука и техника, 1980. С. 17; Шапиро О. Ш. Субстанции (сущности) природы и общества. Вып. 1. Майкоп : Издательство Адыгейского государственного университета. 1998. С. 42.

<sup>134</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 570.

<sup>135</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 277.

<sup>136</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 550, 570.

<sup>137</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 80.

<sup>138</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 22.



конечного<sup>139</sup>. В силу существования бесконечности как необходимой стороны конечного, как отмечает В.Л.Акулов, материя в качестве субстанции «замыкается» на себя, не оставляя в мире места для существования иных подобных ей реальностей<sup>140</sup>. Тем самым, дается диалектико-материалистическое обоснование Спинозовской идеи единственности всеобщей материальной субстанции. Вместе с тем, бесконечное тоже не самодостаточно – «чистая» бесконечность, как отрицание всякой конечности и определенности, распространяясь на самое себя, неизбежно себя отрицает<sup>141</sup>. Понятие бесконечности, не будучи самодостаточным, подчинено понятию материи как субстанции: «Понятие бесконечного предполагает наличие единого субстанциального основания, которое бесконечно. Такое субстанциальное начало не схватывается понятием предметного мира, не обнаруживающего общего субстанциального признака. ... Введение представления о бесконечном ряде широких предметных областей ... ставит вопрос о фундаментальной подоплеке: фрагментами какой сущности или реальности выступают эти области предметов? Процедура поиска такого субстанциального признака в истории философской мысли "исхожена вдоль и поперек". Естественно, основным направлением такого поиска служила индукция как движение от частного к общему. Однако в силу все той же бесконечности такой путь оказывается принципиально незавершимым и не может привести к искомому результату. ... Определение способа обнаружения всеобщего "признака" предметного мира является наиболее важным открытием научной философии, марксистской философии. В наиболее развитом виде этот способ изложен и обоснован В.И.Лениным в работе "Материализм и эмпириокритицизм". Он заключается в определении предметного мира через противопоставление сознанию»<sup>142</sup>.

Ленинское определение материи является ключевым моментом опровержения тезиса И.Канта о непознаваемости мира (который, по Канту, вполне может мыслиться бесконечным) человеком, имеющим всегда конечный опыт: «Определить что-либо – это значит отличить его от чего-то другого. Но от чего можно отличить бесконечный мир, включающий в себя все существующее, данный, так сказать, в единственном числе? Ни путь простой индукции, ни связанный с ним способ определения "через отличие от другого" сами по себе не могут привести к решению ключевой проблемы мировоззрения. Остается, однако, еще один путь: попытаться отличить мир как целое от какой-либо его собственной "части" или "момента", отличить всеобщее от особенного. ... Такая

---

<sup>139</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. 1974. С. 80.

<sup>140</sup> Акулов В. Л. Материалистический монизм: сущность и методологическое значение. Минск : Университетское, 1988. С. 109.

<sup>141</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 52.

<sup>142</sup> Орлов В. В. Категория бесконечности в системе категорий научной философии // Новые идеи в философии. 2014. Т. 1. № 1 (22). С. 14-15.

возможность существует, если искомая "часть" мира, или особенное, находится в универсальном, всестороннем отношении к миру в целом, к его сущности, то есть является его универсальной противоположностью, или, на языке диалектики, его "своим другим". К тому же искомая универсальная противоположность бесконечного мира должна быть достаточно содержательной, чтобы служить его своеобразным зеркалом. Этой универсальной противоположностью бесконечного мира является человеческое сознание, идеальное. Сознание находится в универсальном отношении к внешнему миру, что выражается, в частности, в его способности к отражению любых предметов и явлений бесконечного мира, его всеобщих черт или сущности. Эта универсальность зафиксирована в марксистской философии в содержании принципа познаваемости мира человеком»<sup>143</sup>. Следующим шагом к решению проблемы познания сущности мира служит ответ на следующий вопрос: каким образом вывод о том, что мир в своей сущности является объективной реальностью – вывод, сделанный на основе изучения части мира, – может иметь достоверное значение для бесконечного мира в целом? Ответ состоит в том, что наука в сложных случаях строит свои достоверные выводы на основе не генеральной, а выборочной совокупности фактов, если последняя является достаточно репрезентативной. Для бесконечного мира искомой репрезентативной областью выступает конечная область наивысшего мирового развития, непосредственно связанная с человеком<sup>144</sup>.

Обнаружение всеобщего «признака» предметного мира через его противопоставление сознанию является предпосылкой для третьего материалистического подхода к выведению субстанции, основанного уже не на формально-логической индукции, а на диалектическом восхождении от абстрактного к конкретному. Изначально абстрактно противопоставляемое понятию сознания, понятие материи затем конкретизируется, включая в свое содержание понятие сознания: «В широком философском смысле категория субстанции есть определение материи, если ее рассматривать не со стороны ее абсолютной, а со стороны относительной противоположности сознанию. Тем самым здесь фиксируется тот аспект, в котором материя выступает не только как объект познания, но и как его субъект, как мыслящая, познающая материя. ... Иначе говоря, в категории субстанции зафиксирован аспект единства мира – мира природы и мира познающего ее человека»<sup>145</sup>. За пределами вопроса об отношении сознания к материи (основного вопроса философии), особенно в рамках понятия субстанции, абсолютная противоположность материи и сознания превращается в относи-

---

<sup>143</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 28-29.

<sup>144</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 86-87; Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс // Развитие материи как закономерный процесс. Пермь : Издательство Пермского университета, 1978. С. 36-37.

<sup>145</sup> Орынбеков М. С. Субстанция. С. 344.

тельную противоположность, указывающую как на онтологически закономерное происхождение сознания из материи, сознанием не обладающей, так и на гносеологическую зависимость содержания сознания от содержания материи<sup>146</sup>. Не случайно Маркс писал о том, что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>147</sup>.

Таким образом, понятие материи как субстанции – это дальнейшее углубление, конкретизация понятия материи как объективной реальности. С данным тезисом выражает несогласие А.В.Ерахтин: «Если мы будем рассматривать мир в целом, то в него войдет и мыслящая материя, поэтому субстанцию нельзя трактовать как объективную реальность. Она представляет собой единство объективной и субъективной реальности. Субъективная реальность для материалиста – это психика, мышление, сознание»<sup>148</sup>. Однако, с точки зрения материалистической онтологии, субъективная реальность не рядоположена объективной реальности, а выступает стороной, аспектом последней. В силу этого трактовка субстанции как объективной реальности включает в себя и трактовку субъективной реальности.

В современном материализме понятие материи (объективной реальности) конкретизируется как нечто абсолютное по отношению к сознанию, т.е. как субстанция. Понятие «абсолютное» (парное по отношению к понятию «относительное») имеет в философии два значения: 1.) полное, совершенное; 2.) безусловное, безотносительное. Соответственно, понятие «относительное» также обладает двумя значениями: 1.) неполное, несовершенное; 2.) условное, зависящее от отношений<sup>149</sup>. В силу бесконечного развития материи, она может считаться абсолютной только во втором указанном значении. Соответственно, и относительность сознания раскрывается во втором из значений понятия «относительное». Так же, как не имеют онтологического смысла «первичность вообще» и «вторичность вообще», не имеют онтологического смысла «абсолютность вообще» и «относительность вообще». Когда мы говорим об абсолютном, мы должны указать на ту конкретную относительную реальность, по отношению к которой эта абсолютность проявляется. Равным образом, когда мы говорим об относительном, мы должны указать на ту конкретную абсолютную реальность, по отношению к которой имеет место относительность. Такая конкретность отношений безусловного с условным обуславливает то, что диалектика абсолютного и относительного имеет не только философский, но и общенаучный харак-

---

<sup>146</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 151; Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 239; Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 36, 38; Ильенков Э. В. Субстанция. С. 152.

<sup>147</sup> Маркс К. Капитал Т. 1. С. 21.

<sup>148</sup> Ерахтин А. В. Онтология в системе философского знания. С. 211.

<sup>149</sup> Селиванов Ф. А. Абсолютное и относительное и моральные ценности // Вестник Российского философского общества. 2009. № 3 (51). С. 122-123.

тер. Эта диалектика может применяться для исследования различных форм объективной реальности – каждую из таких форм объединяет свой специфический безусловный предмет, который выступает субстанцией для соответствующей области бытия.

Модный сегодня термин «абсолют» представляется всецело умозрительным и потому не подходящим для обозначения субстанции: «Абсолют есть ... не что иное, как мысленно зафиксированная и облеченная в положительную мифологическую форму неспособность мысли конкретно понять действительность как исторический процесс»<sup>150</sup>.

Традиционное понятие субстанции получает в научной диалектико-материалистической философии относительно новый смысл. Этот смысл лишь относительно нов потому, что научное понимание субстанции сохранило многие черты традиционной категории субстанции: абсолютность, самопричинность, приоритет необходимости над случайностью и т.д. В силу этого традиционное понимание субстанции, непосредственно не связанное с понятием материи, сохраняет свои права в научной философии, и часто философы пользуются именно им, лишь подразумевая, что речь идёт о материи. Вместе с тем, действительно новой для теории субстанции в мировой философии является непосредственная связь понятия субстанции с понятием материи. Соответствующее определение субстанции находится у Э.В.Ильенкова в статье «Философской энциклопедии»: субстанция – это «объективная реальность, рассматриваемая со стороны её внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; материя в аспекте единства всех форм ее движения, всех возникающих и исчезающих в этом движении различий и противоположностей»<sup>151</sup>. В отечественной философии имеются два взаимодополняющих варианта раскрытия основных моментов понятия материи как субстанции. Первый из них предложен В.В.Орловым: «1) Материя (объективная реальность) есть абсолютное ... бытие, исключаящее существование какого-либо другого равноправного ему бытия, т.е. субстанция есть *causa sui*; 2) Материя (объективная реальность) есть носительница всех своих свойств (атрибутов); 3) Материя (объективная реальность) есть активная первооснова, действующее "начало", порождающее свои собственные изменения и проявления»<sup>152</sup>. Вторым вариантом предложен В.Н.Демичевой – материя как субстанция есть: 1) *causa sui*, 2) суц-

---

<sup>150</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 256.

<sup>151</sup> Ильенков Э. В. Субстанция. С. 151.

<sup>152</sup> Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии // Понятие материи в марксистской философии. Пермь : Издательство ПГУ, 1977. С. 27.

ность мира, 3) всеобщая основа вещей<sup>153</sup>. На мой взгляд, тремя неотъемлемыми аспектами понятия субстанции выступают следующие: 1) субстанция – это абсолютная (безусловная) реальность; 2) субстанция является причиной самой себя (causa sui); 3) субстанция – это основа (сущность) того или иного круга явлений. (Понятие основы как сущности следует отличать от понятия основы как «фундамента»<sup>154</sup>). Таким образом, *материю как субстанцию можно определить как объективную реальность, рассматриваемую в определенном аспекте – не только в качестве абсолютной реальности по отношению к сознанию, но и как причину самой себя, а также в качестве основы (сущности) предметного мира.*

Вопрос о субстанции как основе (сущности) мира требует особого рассмотрения. М.С.Орынбеков рассматривает категорию сущности применительно только к той или иной ограниченной области явлений, не затрагивая вопрос о сущности мира в целом<sup>155</sup>. Однако, на мой взгляд, трактовка субстанции как сущности мира вполне уместна постольку, поскольку она отражает универсальный характер человеческого познания, по самой своей природе необходимого ставящего вопрос о сущности мира в целом. Если сущностью мира (или какой-либо его части) выступает субстанция, то явлением этой сущности выступает действительность<sup>156</sup>.

Далее понятие материи как сущности мира, развивается В.Б.Кучевским с помощью понятия существования. Материя есть одновременно и сущность, и существование мира. Сущность и существование не предшествуют друг другу – сущность существует, а существование сущностно<sup>157</sup>. Существование материи как сущности бытия находит выражение в категории движения: «Посредством категории движения схватывается способ реализации взятой самой по себе сущности бытия, которая в этой связи осмысливается не как неизменное и застывшее начало, а как процесс»<sup>158</sup>. Таким образом, материальная субстанция процессуальна.

---

<sup>153</sup> Демичева В. Н. Понятие субстанции в современной марксистской философии // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : ЧГПИ, 1982. С. 106

<sup>154</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 144.

<sup>155</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 150.

<sup>156</sup> Демичев В. А. Субстанция и субстрат // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : Издательство ЧГПИ, 1982. С. 103.

<sup>157</sup> Кучевский В. Б. Философское учение о бытии и субстанции. С. 74-75, 81.

<sup>158</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 234.

### 1.3. Может ли ленинское определение материи получить дополнение в виде определения материи как субстанции?

В отечественной философии предпринимались попытки дополнения ленинского определения материи – как якобы всецело гносеологического, не включающего в себя онтологическое содержание, а потому недостаточного – особым «онтологическим» определением. Так, например, В.П.Тугаринов пишет: «Материя в онтологическом отношении выступает как всеобщий предмет, как сущность природы, как носительница всех свойств и связей существующего, а в гносеологическом отношении выступает как всеобщий предмет (объект) отражения, мысли, как объективная реальность, существующая вне и независимо от нас, действующая на наши органы чувств и вызывающая явления сознания»<sup>159</sup>. Далее он отмечает, что материя как совокупность предметов, как всеобщий «предмет» является субстанцией<sup>160</sup>. В.И.Свидерский также указывает на то, что «материя онтологически выступает как субстанция, всеобщий носитель, основа, общее содержание всех состояний изменения, а гносеологически – как объективная реальность, отражающаяся в ощущениях, представлениях и понятиях человека»<sup>161</sup>. Э.В.Ильенков приписывает Ленину намерение дополнить свое якобы исключительно гносеологическое определение материи понятием материи как субстанции<sup>162</sup>. М.Г.Зеленцова заявляет о том, что «материя (в онтологическом аспекте) – это совокупность всех вещей во Вселенной (микрочастиц, атомов, молекул, макротел, мегател и полей), обладающая такими всеобщими свойствами, как пространственная бесконечность, вечность во времени, движение и развитие, причинность и закономерность, единство прерывности и непрерывности и другие, а также всеобщая "чувствительность", или "духовность", а на определенной стадии развития – психика и сознание»<sup>163</sup>. Далее М.Г.Зеленцова и Г.Н.Гумницкий предлагают дополнить данное «онтологическое» определение «гносеологическим»: «Онтологическое и гносеологическое понимание материи находятся в единстве, хотя и не подменяют друг друга. Онтология имеет дело с отношением между бытием духа и бытием мира, связанным с вопросом: составляют ли они единое бытие и если да, то каким оно является в основе – духовным или материальным? Онтологическое определение материи в материалистической философии и отвечает на этот вопрос, утверждая, что единство мира состоит в его материальности, что мир – это материя, а бы-

<sup>159</sup> Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1956. С. 30-31.

<sup>160</sup> Там же. С. 44.

<sup>161</sup> Свидерский В. И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. С. 9.

<sup>162</sup> Ильенков Э. В. Субстанция. С. 153.

<sup>163</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 48.

тие духа – лишь момент в бытии материи. Именно в этом суть определения материи как субстанции (всеобщей вещи). Как видим, онтологическое определение совершенно отлично от гносеологического и не может быть им заменено. Они лишь дополняют друг друга, а вместе могут составить полное, общее определение материи. Для этого надо проделать простую операцию – включить в онтологическое определение гносеологическое, а именно, к данному нами выше определению добавить следующие слова: по отношению к содержанию сознания материя выступает в качестве объективной реальности, существующей независимо от него и отображаемого им. Таким образом, материя выступает и как субстанция, и (относительно содержания сознания) как объективная реальность»<sup>164</sup>. А.В.Ерахтин также пишет о том, что «материя является и объективной реальностью, и субстанцией. Определение материи как объективной реальности не может устареть, так как гносеологический аспект проблемы отношения материи и мышления, зафиксированный в нем, никогда не может быть устранен из философии. Но было бы ошибочно абсолютизировать его. Оно необходимо, но недостаточно, поскольку фиксирует лишь гносеологическую сторону отношения материи и мышления и не раскрывает отношения материи к ее атрибутам. Определение материи как субстанции является полным, поскольку оно характеризует ее с онтологической стороны, т.е. со стороны сущности мира, и раскрывает свое содержание через систему всех ее атрибутов»<sup>165</sup>.

Общим и центральным моментом во взглядах этих философов является противопоставление понятия материи как субстанции ленинскому определению материи. Кроме того, многие сторонники дополнительного «онтологического» определения материи явно подводят понятие материи под более широкие понятия (предмета, субстанции и т.д.) по правилам формальной логики. Однако В.И.Ленин, выдвигая свое определение материи, на той же странице предупреждает, что он дает это определение единственно возможным способом – через противопоставление сознанию, поскольку «бытие и мышление» (материя и сознание) – это предельно широкие философские понятия, не поддающиеся подведению под еще более широкие и определяющиеся только через соотнесение друг с другом<sup>166</sup>. Не предельно широкое понятие материи подлежит подведению под понятие субстанции, но последнее может быть научно истолковано только через понятие материи<sup>167</sup>.

Допущение множественности определяющих признаков материи, на которой настаивают сторонники ее «онтологического» определения, означает фак-

---

<sup>164</sup> Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Философское понятие материи в аспекте соотношения категорий вещи и свойства // Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки». Том 7. 2016. Выпуск 1. С. 70.

<sup>165</sup> Ерахтин А.В. Онтология в системе философского знания. С. 214.

<sup>166</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 149.

<sup>167</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 32.

тическое признание отсутствия материального единства мира<sup>168</sup>. А признание отсутствия материального единства мира делает невозможным раскрытие материи в качестве субстанции, но именно на таком раскрытии и настаивают сторонники «онтологического» определения. Чтобы сохранить идею материального единства мира и, вместе с тем, отстоять множественность определений материи, В.П.Тугаринов утверждает, что понятия природы и бытия являются более фундаментальными философскими категориями, чем понятие материи<sup>169</sup>. Следовательно, В.П.Тугаринов усматривает источник единства мира не в материи, а в природе и бытии. Однако данный вопрос уже давно прояснен в марксистской философии. С точки зрения Ф.Энгельса, «единство мира состоит не в его бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать, прежде чем он может быть единым. Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения. Действительное единство мира состоит в его материальности»<sup>170</sup>. Таким образом, существует потребность именно в одном принципиальном определении материи, коим и является ленинское определение.

Убеждение части философов в том, что ленинское определение не является онтологическим, а потому содержательным, исчерпывающим определением материи<sup>171</sup> – не более чем иллюзия, порожденная предельно сжатым, свернутым характером этого определения<sup>172</sup>. «Утверждение о том, что противопоставление материи и сознания существует только в рамках гносеологии и что основной вопрос философии будто бы является вопросом только гносеологии, совершенно неверно. Вопрос о том, что первично, как важнейшая сторона основного вопроса философии имеет три основных аспекта: что чему предшествует – материя или сознание; что является свойством, функцией или продуктом другого – сознание наиболее организованной материи – человека, или человек – инобытие сознания; что служит отображением другого: сознание – материи или материя – проявление сознания. Первые два отношения, несомненно, выступают вопросами онтологии, а не теории познания. Определение материи как объективной реальности, таким образом, является онтологическим и гносеологическим»<sup>173</sup>. Онтологическая сторона ленинского определения материи состоит в следующем: «Объективная реальность – это мир, существующий в своем собственном

---

<sup>168</sup> Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии. С. 11.

<sup>169</sup> Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. С. 17-18, 44-46, 48.

<sup>170</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 43.

<sup>171</sup> Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Философское понятие материи в аспекте соотношения категорий вещи и свойства. С. 70; Пивоваров Д. В. Онтология: материя и ее атрибуты. С. 74; Ерахтин А. В. Онтология в системе философского знания. С. 210.

<sup>172</sup> Орлов В. В. Проблема материи в современной российской философии. С. 32.

<sup>173</sup> Там же. С. 25.



бытию, в самом себе, в своих собственных формах бытия, свойствах, законах, который не нуждается для своего существования в ином (которым единственно выступает сознание вообще), является причиной самого себя, субстанцией»<sup>174</sup>. В.Б.Кучевский в связи с этим отмечает следующее: «Будучи способом сущностного выражения развития мира, отношение бытия и мышления несет в себе в снятом виде бесконечное содержание всего сущего»<sup>175</sup>. Кроме того, даже с формально-логической точки зрения понятие материи как субстанции богаче содержанием, чем понятие материи, но тем самым оно и меньше последнего по объему. Материя как субстанция – это не вся материя в единстве сущности и явлений, а только сущность (основа) явлений. Вопреки мнению сторонников особого «онтологического» определения материи, субстанция – это не что-то внешнее по отношению к объективной реальности, а внутренняя существенная сторона материи в ее ленинском определении. С.В.Орлов правильно указывает на следующее обстоятельство: «Категория субстанции – не онтологический аспект понятия материи, а одно из определений объективной реальности, имеющее как онтологическое, так и гносеологическое содержание»<sup>176</sup>. Понятие субстанции является не внешним дополнением, а углублением понятия объективной реальности, этапом развертывания последнего постольку, поскольку понятие субстанции содержится в понятии материи (объективной реальности) имплицитно<sup>177</sup>. Именно на углублении понятия материи до понятия субстанции, а не на дополнении одного другим настаивает В.И.Ленин в своем вышеприведенном высказывании.

Особой формой пересмотра марксистско-ленинской теории материи как субстанции выступают в отечественной философии взгляды Г.С.Батищева. Его главный труд «Введение в диалектику творчества» имеет подзаголовок «Критика субстанциализма и анти-субстанциализма». Заслугой автора выступает постановка вопроса о связи представлений о субстанции с теми или иными типами мировоззрения и даже с теми или иными типами объективно существующих общественных отношений. При этом соответствующая типология социальных связей создана Батищевым с опорой на типологию Маркса<sup>178</sup>. Субстанциализмом Г.С.Батищев именуется особое мировоззрение, отражающее состояние общества, в котором преобладают т.н. замкнутые социал-органические связи. Индивид выступает в субстанциализме (классиками которого были Спиноза и Гегель) только как акциденция единой мировой субстанции, обладающая лишь весьма

---

<sup>174</sup> Там же. С. 33.

<sup>175</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 165.

<sup>176</sup> Орлов С. В. Категория субстанции в диалектико-материалистической концепции материи. С. 109.

<sup>177</sup> Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии. С. 26-27.

<sup>178</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 11.

ограниченной самостоятельностью<sup>179</sup>. (Здесь надо отметить, что Г.С.Батищев практически полностью игнорирует теоретическую картину субстанции, сложившуюся в советской онтологии. Батищевское понимание субстанции архаично и характерно отчасти для Гегеля, а отчасти даже для античной философии). Анти-субстанциализмом Г.С.Батищев именуется мировоззрение, преобладающее в обществе, где господствуют т.н. атомистические связи. Индивид выступает в анти-субстанциализме как суверенная субстанция, противопоставляющая себя остальному миру<sup>180</sup>. Мировоззрение того общества, в котором преобладают т.н. гармонические связи (складывающиеся, по мнению Батищева, под влиянием всеобщего труда и носящие истинно творческий характер), отмечено логикой «полифонирования», которую автор резко противопоставляет логике снятия. «Полифония» различных, но равноправных, взаимодополняющих и взаимодействующих «парадигм» выступает для Г.С.Батищева общественным, нравственным и эстетическим идеалом<sup>181</sup>. При этом категория снятия рассматривается (в качестве противоположности «полифонии») как не универсальная категория<sup>182</sup>. Вместе с тем, сущность органических и атомистических связей, согласно Г.С.Батищеву, снимается в сущности гармонических общественных связей, и это коренным образом обуславливает как развитие общества в целом, так и развитие мировоззрения<sup>183</sup>. И в связи с данным тезисом следует заметить, что непреодоленным внутренним парадоксом воззрений Батищева выступает то, что декларативно ограничиваемая этим философом логика снятия является центральной (а потому и универсальной) логикой его концепции. Это признаёт и сам Батищев: «Выход был: путём снятия самой логики снятия – к логике глубинного общения»<sup>184</sup>. Но ведь таким путем логика снятия не упраздняется, но только утверждается. Невозможно снять снятие! Неприязнь к субстанциализму не повлекла у Батищева полной неприязни к категории субстанции. Он ставит вопрос: «Как спасти идею субстанциальности от субстанциализма?»<sup>185</sup>. И отвечает: «Диалектическое понимание субстанциального содержания принципиально не-центрично, но разомкнуто на беспредельность»<sup>186</sup>. Пожалуй, главным идейным противником Г.С.Батищева выступает антропоцентризм, рассматриваемый как теоретическое основание анти-субстанциализма: «Действительная сокровенная ценность полифонических отношений заключается в том, что именно

---

<sup>179</sup> Там же. С. 378-390.

<sup>180</sup> Там же. С. 404-410.

<sup>181</sup> Там же. С. 44-53.

<sup>182</sup> Там же. С. 402.

<sup>183</sup> Там же. С. 299-300.

<sup>184</sup> Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 630.

<sup>185</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 378.

<sup>186</sup> Там же. С. 392.

в их атмосфере человек становится способен свободно принять всю притягательность для себя не-антропоцентристской ориентации, т.е. такой ориентации, при которой человек не себя провозглашает Мериллом Всем Вещам, но открывает и наследует универсальные Мерила в самой неисчерпаемой и беспредельной объективной диалектике»<sup>187</sup>. Во многом умозрительный неантропоцентризм Батищева фактически направлен против антропосоциентристской по своей сути современной версии концепции единого закономерного мирового процесса<sup>188</sup>, имеющей мощное эмпирическое подтверждение как на материале отдельных частных наук, так и на материале общенаучной концепции универсального эволюционизма.

Таким образом, неоднократные попытки пересмотра ленинского взгляда на материю как субстанцию оказались в конечном счете несостоятельными.

#### 1.4. Атрибуты, субстраты, модусы

Дальнейшее раскрытие содержание понятия субстанции связано с понятиями «атрибут», «субстрат» и «модус».

*Атрибут* – это неотъемлемое свойство того или иного предмета или мира в целом<sup>189</sup>. Научно описывая материю, мы не можем не упомянуть тот или иной её атрибут. Соответственно, то, без упоминания чего при научном описании материи мы можем (или даже должны) обойтись, её атрибутом не является. Выражения «атрибут материи» и «атрибут субстанции» в марксистской философии равнозначны.

Обычно все современные материалисты относят к атрибутам материи пространство, время и движение (развитие). (Я придерживаюсь аргументированного мнения В.В.Орлова о том, что атрибутом материи выступает развитие как интегральный феномен по отношению к движению («изменению вообще»), являющемуся, в свою очередь, абстрактной стороной развития. Если допустить, что развитие существует не всё время, если допустить, что развитие – всего лишь частный случай движения, то как возникает развитие? Получается так, что развитие как таковое – это результат развития, что существует некое развитие вообще до развития вообще, необъяснимое с точки зрения формальной логики)<sup>190</sup>.

Однако дальше в рассмотрении атрибутов объективной реальности присутствуют различные варианты. В качестве атрибутов материи назывались от-

---

<sup>187</sup> Там же. С. 51.

<sup>188</sup> Там же. С. 63.

<sup>189</sup> Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. С. 58.

<sup>190</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 88-90; Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 33.

ражение, структура, качество, количество, дискретность, непрерывность и телесность<sup>191</sup>. Кроме того, как атрибуты материи упоминались изменчивость и устойчивость, возможность и действительность, необходимость и случайность<sup>192</sup>, бесконечность в пространстве и вечность во времени, несотворимость и неуничтожимость, закономерность и причинная обусловленность событий<sup>193</sup>, единство<sup>194</sup>, бесконечное качественное и количественное многообразие<sup>195</sup>. Иногда в качестве атрибута материи упоминают даже сознание<sup>196</sup>, хотя далеко не всякая материя сознанием обладает.

Вопрос о количестве и содержании атрибутов материи еще во многом остается открытым, однако, на мой взгляд, требуется внести в решение данного вопроса запрет на использование логически отрицательных понятий для обозначения атрибутов материи как субстанции.

Учение о положительных и отрицательных понятиях существует в рамках традиционной формальной логики. С формально-логической точки зрения, положительные и отрицательные понятия, противореча друг другу, равны между собой, однако современная диалектическая логика, напротив, не признаёт равенства между сторонами противоречия, так как в любом процессе существует ведущая, определяющая сторона. Для обозначения подчиненной стороны противоречия в диалектической логике употребляется термин «свое иное». Поскольку онтология применяет положительные и отрицательные понятия для обозначения атрибутов материи, постольку в онтологической теории образуются два подкласса атрибутов, которые никак не могут быть теоретически равны между собой. Более того, я настаиваю на том, что на самом деле класс атрибутов материи может включать в себя только логически положительные понятия.

Для того, чтобы обозначить те или иные атрибуты материи (субстанции, бытия, мира), в отечественной философии применяются следующие логически отрицательные категории, уже упомянутые выше: бесконечность, несотворимость и неуничтожимость, а также непрерывность. Кроме того, некоторые ревностные сторонники постнеклассической рациональности настаивают на суще-

---

<sup>191</sup> Проблемы диалектической логики. Алма-Ата : Наука, 1968. С. 36.

<sup>192</sup> Материалистическая диалектика. В пяти томах. Т. 1. М.: Мысль, 1981. С. 20.

<sup>193</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 54.

<sup>194</sup> Мартынович С. Ф. Субстанция, единство, взаимосвязь // Принцип единства. Саратов : Саратовский университет, 1980. С. 54.

<sup>195</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 22.

<sup>196</sup> Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. С. 37; Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 237.

ствовании таких атрибутов мироздания, как неопределенность<sup>197</sup>, нелинейность<sup>198</sup>, неустойчивость, неравновесность и необратимость<sup>199</sup>.

Рассмотрим каждую из обозначенных категорий по отдельности.

Ключевой из них (и в некотором смысле обобщающей) выступает категория неопределенности, ведь отрицание чего бы то ни было – это отрицание какой-либо особой определенности. Если утверждается неопределенность в качестве атрибута (обязательного признака) мироздания, то сразу же вступает в силу логический «парадокс лжеца»: «мир неопределенен, и это совершенно определено». Неопределенность как атрибутивная характеристика бытия невозможна в силу того, что невозможна «чистая», абсолютная неопределенность. В самом деле, неопределенность как таковая есть некоторая определенность. Точнее, неопределенность – это всего лишь обратная сторона, «своё иное», антитезис определенности как ключевой характеристики реальности. Относительная неопределенность может характеризовать только отдельные, конечные процессы. Определенность же характеризует единый, закономерный мировой процесс, взятый в целом, что доказывается наличием простейших частных закономерностей. В неопределенном мире не могла бы существовать никакая закономерность, даже весьма элементарная. Любой атрибут определенного мира должен также обладать определенностью. В противном случае, мир неизбежно оказывается в целом неопределенным, что не соответствует действительности.

Так же и нелинейность – это всего лишь обратная сторона, «своё иное», антитезис линейности. Нелинейными могут быть только конечные процессы, а наиболее общий и фундаментальный процесс – единый, закономерный мировой процесс – имеет линейный характер. Ведь каждая новая основная форма материи строго детерминировано возникает из предыдущей, а не из последующей – таким образом, последовательность, в которой рождаются все эти формы, детерминирована общей «сквозной» закономерностью<sup>200</sup>. Отсюда следует, что и неустойчивость предметов, явлений, процессов – всего лишь обратная сторона фундаментальной устойчивости единого, закономерного мирового процесса. Непрерывность – это всего лишь абстрактная сторона данной устойчивости.

Неравновесность – это вообще не философское, а синергетическое понятие, которое отсутствует в философских словарях. Нет никаких оснований считать, что междисциплинарная синергетическая теория, изначально разработан-

---

<sup>197</sup> Лешкевич Т. Г. Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1998. № 6. С. 53.

<sup>198</sup> Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 31.

<sup>199</sup> Попов В. В., Щеглов Б. С. Постнеклассическая реальность как формирование новой философской парадигмы // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2012. № 2. С. 139.

<sup>200</sup> Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс. С. 39-45.

ная применительно к физическим и химическим процессам, может непосредственно задавать мировоззренческие ориентиры, объясняющие процессы во всех возможных формах материи.

При перечислении атрибутов материи можно (а значит – нужно) обойтись и без категории бесконечности. Как указывает Ф.Энгельс, «мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное – в преходящем»<sup>201</sup>. Таким образом, бесконечное – это обратная сторона конечного, бесконечное не может существовать без конечного. Как здесь уже было отмечено, «чистая» бесконечность, распространяясь на самое себя, неизбежно отрицает себя – потому, что она есть «чистая» неопределенность, которая, как мы уже видели, невозможна. Реальная бесконечность состоит только из конечных предметов<sup>202</sup>. Каким образом онтология может учесть это обстоятельство, т.е. представить бесконечность в качестве конкретно-всеобщей категории, включающей любое конечное в свое содержание? С помощью логически положительной категории развития. Строго говоря, излишне указывать специально на бесконечный характер материи – для утверждения последнего достаточно указать на то, что материя обязательно развивается. В.В.Орлов отмечает следующее: «Различая низшее, простое, и высшее, сложное, мы тем самым в скрытом, неявном виде вводим идею бесконечности. Если высшее возникает из низшего, то развитие должно быть признано бесконечным, ибо в противном случае придется допустить существование некоторого наипростейшего состояния, наипростейших предметов, которые должны быть, следовательно, абсолютно простыми, не имеющими никакого внутреннего противоречия как источника самодвижения и потому неизменными. Но абсолютно неизменное не могло бы никогда начать развиваться, усложняться»<sup>203</sup>. Бесконечность не является отдельным атрибутом материи; бесконечность и необратимость (т.е. накопление результатов развития) – это, по сути, так же, как и движение, всего лишь абстрактные стороны развития как атрибута мироздания. Развитие материи порождает бесконечный ряд ее форм<sup>204</sup>.

Понятия «несотворимость» и «неуничтожимость» так же не являются обозначениями атрибутов материи, так как данные понятия несовместимы с конкретно-всеобщим (а, значит, и с современным научным) пониманием последней. Дело в том, что, насколько мы знаем, каждый единичный модус материальной субстанции, во-первых, возникает (в том числе искусственно), и, во-вторых, либо уничтожается, либо находится под угрозой уничтожения. А ведь материя как субстанция, в некотором смысле, состоит только из единичных мо-

---

<sup>201</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 548.

<sup>202</sup> Там же. С. 51.

<sup>203</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 51.

<sup>204</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 57-58.

дусов, ибо общее и особенное – общие и особенные модусы – существуют только в единичном, а не наряду с ним<sup>205</sup>.

Таким образом, индуктивным путем установлена неосновательность всех предложенных отечественной философией применений логически отрицательных понятий в качестве обозначения атрибутов материи. Однако существует и дедуктивный способ обоснования некорректности любого возможного применения логически отрицательных категорий в качестве обозначения атрибутов мироздания.

Дело в том, что любая логически отрицательная категория указывает на отрицание чего-то. Но при этом отрицается не что-то «постороннее», а то, что непременно имеется в материи как субстанции – то, что является ее существенным и обязательным свойством (атрибутом). В силу существования бесконечности как необходимой стороны конечного, материя как субстанция, как уже было отмечено, не оставляет в мире места для существования иных подобных ей реальностей. Отрицание атрибутов субстанции, будучи аспектом самоотрицания субстанции, не отменяет существования субстанции как таковой. Без самоотрицания субстанции было бы невозможно представить процесс ее развития, протекающий по закону отрицания отрицания. В связи с этим В.Л.Акулов указывает на следующее: «1) отрицание всегда есть самоотрицание, как и движение всегда есть самодвижение; 2) отрицание всегда есть переход явления не просто в нечто иное, но именно в “свое иное”, в свою противоположность»<sup>206</sup>.

Таким образом, некорректным является любое возможное обозначение атрибутов мироздания с помощью отрицательных понятий. Атрибуты указывают на то, каким мир является, а не на то, каким он не является.

*Субстрат* – это предметная основа явлений<sup>207</sup>. «Понятие субстанции имеет ... широкий и узкий смыслы, диалектически взаимосвязанные и взаимопредполагающие друг друга. В широком смысле понятие субстанции включает понятие о её атрибутах ... В узком смысле субстанция – это ... содержание, которое остается, если из понятия субстанции абстрагировано, "вычтено" понятие об атрибутах. В последнем, узком смысле, субстанция выступает как субстрат своих атрибутов, субстрат своих изменений»<sup>208</sup>. Субстрат не является первичным по отношению к своим атрибутам и прочим свойствам: «Соотношение субстрата и свойств имеет иную природу, нежели отношение первичного и вторичного: свойства принадлежат субстрату, а субстрат выражается в свойствах»<sup>209</sup>.

---

<sup>205</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 56.

<sup>206</sup> Акулов В. Л. Материалистический монизм: сущность и методологическое значение. С. 80.

<sup>207</sup> Кучевский В. Б. Философское учение о бытии и субстанции. С. 79.

<sup>208</sup> Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии. С. 28-29.

<sup>209</sup> Вяккерев Ф. Ф., Орлов С. В. Исторические и логические аспекты определения понятия материи // Философские науки. 1981. № 6. С. 44.

В противовес такой диалектико-материалистической позиции, сторонник «плоской онтологии» Грэм Харман отрывает субстрат от его свойств: «Мы обнаруживаем, что реальный объект связан со своими реальными качествами ничуть не в большей степени, чем с чувственными, которые никому не пришло бы в голову ему приписывать»<sup>210</sup>. Кроме того, Харман отрывает субстрат и от его отношений: «Мы сможем воздать должное объектам лишь в том случае, если посчитаем, что их реальность свободна ото всех отношений, что она глубже, чем какое-либо взаимодействие»<sup>211</sup>. Леви Брайант солидарен с таким взглядом: «Вслед за новаторской объектно-ориентированной философией Грэма Хармана, я утверждаю, что объекты изъяты из всех отношений. ... Никакой объект не имеет прямого доступа к какому-либо другому объекту»<sup>212</sup>. Далее такая точка зрения связывается с понятием субстанции: «Подобно монаде Лейбница, лишенной окон и дверей, любой объект представляет собой обособленную субстанцию, или самостоятельную единицу, изъятую из всех других объектов и не имеющую с ними какого-либо прямого отношения или контакта»<sup>213</sup>. В качестве аргумента в защиту такой обособленности Г.Харман приводит химическую реакцию горения: «Предположительно огонь не вступает во взаимодействие ни с запахом, ни цветом хлопка, коль скоро они имеют значение только для тех существ, что снабжены органами чувств. ... Бытие хлопка изымается из пламени, даже если оно им истребляется. Бытие-хлопок скрыто не только от феноменологов и работников текстиля, но ото всех сущностей, которые вступают с ним в контакт. ... Если не существует способа сделать так, чтобы молоток присутствовал в моей мысли или моем действии во всей своей полноте, то это же нельзя совершить и с хлопком для огня или со стеклом для капель дождя»<sup>214</sup>. В результате «объектно-ориентированная онтология» закономерно приходит к кантовскому агностицизму. Г.Харман заявляет следующее: «Я глубоко сожалею, что немецкий идеализм отказался от вещей в себе Канта ... Я ... не согласен с Кантом не потому, что он сохраняет вещи в себе, а потому что для него они неотступно преследуют только человеческое познание, а не реляционность вообще»<sup>215</sup>. Таким образом, для того, чтобы онтологически уравнивать людей с вещами, «объектно-ориентированная онтология» (как вариант «плоской онтологии») возрождает кантовскую идею «вещи-в-себе», но, в отличие от Канта, прилагает ее к отношениям между любыми объектами.

Рассуждение Хармана о хлопке представляет собой не что иное, как софизм, подменяющий вопрос о представленности предметов во взаимодействии

---

<sup>210</sup> Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. С. 108.

<sup>211</sup> Там же. С. 55.

<sup>212</sup> Брайант Л. Демократия объектов. С. 26.

<sup>213</sup> Там же. С. 288.

<sup>214</sup> Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. С. 52.

<sup>215</sup> Там же. С. 137.



вопросом об их представленности во взаимодействии «во всей своей полноте». Да, огонь напрямую не взаимодействует с цветом и запахом хлопка, но он напрямую взаимодействует с другими собственными свойствами хлопка, проявляющимися в химической реакции – прежде всего с горючестью. Горючесть хлопка в точности выражает природу своего субстрата: горючее вещество горит, а негорючее – не горит. И пусть горючесть является выражением природы своего субстрата не во всей ее полноте – всё равно она точно выражает природу своего субстрата в некотором ее существенном аспекте. Ф.Энгельс, по сути, отвечает на умозрительные спекуляции «объектно-ориентированной онтологии» также с помощью примера из области химии: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой "вещи в себе" приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими "вещами в себе", пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым "вещь в себе" превращалась в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя»<sup>216</sup>.

Поскольку свойства точно выражают природу субстрата в ее существенных аспектах, постольку иерархия свойств точно выражает иерархию субстратов. Таким образом, ни о какой «плоской онтологии», ни о какой «демократии объектов», понимаемых в качестве замкнутых монад, в научной картине мира не может быть и речи.

Современный материализм рассматривает субстрат не как нечто неподвижное, раз навсегда данное, а как нечто постоянно развивающееся: «Каждый новый уровень организации материи представляет собой новый субстрат с новыми функциями, связями, включающий предыдущий уровень (субстрат и функции), но не сводимый к нему ни в субстратном, ни в функциональном отношении»<sup>217</sup>. Поэтому уместно говорить о всеобщем (точнее, конкретно-всеобщем) субстрате, в то время как абстрактно-всеобщее понимание субстрата приводит к тому, что многие исследователи отвергают наличие всеобщего бесконечного субстрата как такового<sup>218</sup>. А.В.Ласточкин резонно утверждает, что

---

<sup>216</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 284.

<sup>217</sup> Ласточкин А. В. Категория «субстрат» в марксистской философии // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 143.

<sup>218</sup> Аскин Я. Ф. Принцип единства мира: многообразие аспектов // Принцип единства. Саратов : Саратовский университет, 1980. С. 15; Вяккерев Ф. Ф. Идеи и концепции ленинградской онтологической школы // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб.: Издательство СПбУ, 1997. Вып. 9. С. 197; Иваненко А. И. Возобновление вопроса о

свойства и отношения того или иного конкретного субстрата (с одной стороны) и сам этот субстрат (с другой) принадлежат одному уровню сложности, имеют общее качество, а также то, что наиболее адекватным отражением субстратной стороны всех материальных образований является понятие «тело».<sup>219</sup>

Субстрат является ведущей стороной реальности – он детерминирует свои свойства, функции и отношения: «Изменение связей, отношений обусловлено изменениями субстрата, его элементов. Структура зависит от элементов, определяется их природой. Их связь есть взаимосвязь содержания и формы и выражается она в общем плане в соответствии формы (структуры) содержанию (элементам субстрата)»<sup>220</sup>. Это положение выражает общее фундаментальное противоречие материи – противоречие субстрата и его проявлений – и конкретизируется в социальной философии как закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил<sup>221</sup>. «Логические (онтологические) категории вещи, свойства и отношения находятся в тесной взаимосвязи, и каждая из них не может мыслиться в отрыве от других. Все они важны для понимания общей структуры мира, но не являются при этом абсолютно равноправными. Совсем не безразлично, что положить в основу бытия – вещи, свойства или отношения. Свойство – не самостоятельная вещь, а черта вещи, характеризующая ее действие, поведение, это форма, способ существования и проявления вещи. Нет свойства, отдельного от "тела" вещи, таковым его можно представить лишь мысленно. ... Конечно, и вещь не существует без свойств (и отношений), но они – не элементы вещи, не ее части, а лишь ее особенности, характеристики ее природы»<sup>222</sup>. В связи с этим М.Г.Зеленцова отмечает, что субстанция – это именно вещь<sup>223</sup>: «Как можно представить, что свойства (или отношения) образуют, составляют вещь? ... Это совершенно немислимо и нереально»<sup>224</sup>.

Однако, как ни странно, такая «немислимая» идея находит своеобразное философское выражение в условно так называемой атрибутивной концепции материи. Не мысля никакого иного субстрата, кроме неизменного, авторы этой концепции (В.П.Бранский, В.В.Ильин, А.С.Кармин) выступают против привнесения в понятие субстанции этого мифического неизменного субстрата, которо-

---

бытию в ленинградской онтологической школе // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4 (60). Т. 3. С. 208.

<sup>219</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. Свердловск : Издательство Уральского университета, 1990. С. 16, 24.

<sup>220</sup> Ласточкин А. В. Категория «субстрат» в марксистской философии. С. 142.

<sup>221</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 63.

<sup>222</sup> Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Об онтологическом понимании материи // Вестник Российского философского общества. 2014. № 4 (72). С. 156.

<sup>223</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 28.

<sup>224</sup> Там же. С. 48.

му противопоставляется изменчивая система атрибутов, якобы характеризующая исчерпывающим образом любой материальный объект. Исключительно через эту систему якобы и реализуется субстанция<sup>225</sup>. Вместе с тем, и в западной философии присутствуют аналогичные идеи. Например, Стэнфордская философская энциклопедия отмечает следующее: «Возможны аналитически редуktивные или *de facto* редуktивные теории субстанции в терминах свойств. Свойства, в свою очередь, могут пониматься как универсалии или как индивиды – то есть реализации свойств, иногда называемые тропами. ... Тропы трудно индивидуализировать или различить таким образом, чтобы они приобрели черты индивидов (в определенном смысле – субстанций), из которых состоят объекты»<sup>226</sup>.

Атрибутивную концепцию фактически разделяет В.П.Фофанов: «При диалектическом подходе к системе становится очевидным, что отнюдь не элементы как таковые являются главным в системе. Количество и многие характеристики элементов могут изменяться на разных этапах ее развития. Главное в системе – определенный, качественно специфический способ взаимодействия»<sup>227</sup>. Примечательно, что системными взаимодействиями В.П.Фофанов признаёт только самообусловленные взаимодействия<sup>228</sup>, речь у него идет о весьма своеобразно понятой субстанции<sup>229</sup>. Это своеобразие заключается в том, что автор понимает «субстрат как некоторый снимаемый данным взаимодействием предшествующий тип (уровень) движения ... Действие в его обусловленности субстратом будем понимать как элемент»<sup>230</sup>. Таким образом, и субстрат, и субстанция (через системность) сводятся к атрибуту (движению). В мире не оказывается ничего, кроме движения. Для столь радикального варианта «атрибутивной концепции» нет никакой разницы между субстанцией и ее атрибутом.

Фактически примыкающий к атрибутивной концепции К.Х.Момджян определяет субстанциальное качество любой особенной реальности – неорганической, органической и социальной – через подведение данного качества под понятие движения. Физико-химические взаимодействия, жизнь и деятельность, будучи видовыми характеристиками движения, выступают, согласно автору,

---

<sup>225</sup> Бранский В. П., Ильин В. В., Кармин А. С. Диалектическое понимание материи и его методологическая роль // Методологические аспекты материалистической диалектики. Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1974. С. 14-17; Ильин В. В., Кармин А. С. Проблемы диалектико-материалистической концепции материи // Понятие материи в марксистской философии. Пермь : Издательство ПГУ, 1977. С. 98-102; Материалистическая диалектика. Т. 1 С. 14-22, 83-97.

<sup>226</sup> Робинсон Г. Субстанция.

<sup>227</sup> Фофанов В. П. Социальная деятельность как система. Новосибирск : Наука, 1981. С. 31.

<sup>228</sup> Там же.

<sup>229</sup> Там же. С. 33.

<sup>230</sup> Там же. С. 42.

субстанциями соответствующих областей реальности<sup>231</sup>. Тем самым субстанция сводится в концепции К.Х.Момджяна всего лишь к одной из сторон своего атрибутивного аспекта, к системе внутренних различий этой стороны.

Общим во взглядах данных авторов является сведение субстанции к некоей атрибутивной системе. При этом данные исследователи претендуют на исчерпывающее описание и объяснение исследуемой реальности с помощью такого подхода. Однако, согласно теоремам Гёделя, ни одна формальная система не может объяснить исчерпывающим образом чего бы то ни было<sup>232</sup>. Даже если это система атрибутов материального объекта. В связи с этим А.В.Ласточкин верно указывает на следующее: «Субстрат никогда нельзя полностью, до конца разложить на свои свойства. В силу неисчерпаемости материи и каждого материального объекта ... субстрат бесконечен в своих проявлениях. Субстрат существует через свойства, но свойства не могут выразить его целиком, всего, не могут проявиться сразу все. Субстрат "является" всегда лишь какой-то определенной стороной своих свойств, обнаруживающихся в определенном отношении данной вещи к другим вещам»<sup>233</sup>.

Кроме того, любая атрибутивная трактовка субстанции является лишь вариантом второго этапа развития определения понятия материи – через тот или иной атрибут. Со времени кризиса естествознания на рубеже 19 и 20 веков определение материи через тот или иной атрибут сделалось несостоятельным, и В.И.Ленин уже определяет материю совсем по-другому. В связи с этим, В.В.Корякин указывает на следующее существенное обстоятельство: «Сведение субстанции и субстрата к атрибутам ... восстанавливает свойственный старой философии экстенсивный, перечислительный способ определения действительности, в котором общее в действительности ... постоянно ускользает от внимания исследователя»<sup>234</sup>. В.В.Орлов справедливо отмечает то, что: 1) Атрибутивная трактовка материи исходит из понятия «атрибутов», которые не являются атрибутами, ибо ни чему не принадлежат; 2) Вещь не сводится к системе ее свойств; 3) Понятие субстанции как более содержательное, включающее в себя понятие системы, не должно сводиться к этому последнему<sup>235</sup>. Последнее замечание фактически отвечает и на позицию Е.Ф.Солопова, сводящего субстанцию к бесконечной саморазвивающейся системе явлений<sup>236</sup>.

Тем не менее, любая субстанция – это, помимо прочего, система. Таким образом, любой уровень субстанции включает в себя как элементы системы, так и системные связи между ними. Нельзя односторонне трактовать субстанцию

---

<sup>231</sup> Момджян К. Х. Социум. Общество. История. М.: Наука, 1994. С. 167-168.

<sup>232</sup> Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975. С. 589.

<sup>233</sup> Ласточкин А. В. Категория «субстрат» в марксистской философии. С. 141.

<sup>234</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 19.

<sup>235</sup> Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии. С. 29, 34, 36.

<sup>236</sup> Солопов Е. Ф. Материя и движение. Ленинград : Наука, 1972. С. 99-100, 134-135.

только как связи или только как набор элементов. О.А.Барг отмечает следующее: «Системный подход, как подход общенаучный, действительно, рассчитан на объяснение конечного. Тем не менее, его главные понятия (элементов, структуры, системы) не имеют логических противопоказаний на применение к бесконечному миру. ... Это значит, что субстанцию можно представить как определенным образом организованную систему»<sup>237</sup>. Кроме того, О.А.Барг обращает внимание на то, что субстанциальное основание мира «1) не должно возникать, оно должно быть 2) всеобщим, 3) содержательным и 4) способным к самодвижению»<sup>238</sup>. Далее следует указание на то, что объективность, будучи признаком, а не носителем признака, не является в силу этого таким основанием – и, тем более, таким основанием не является качество, которое всегда возникает у предметов<sup>239</sup>. В конце концов, О.А.Барг приходит к выводу о том, что субстанциальное основание мира имеет системный характер: «Элементы любой системы находятся в двух обязательных отношениях – тождестве и различии, которые должны иметь одно основание. Им является признак, который есть у всех них, и по которому они же и различаются. ... Этим основанием является сложность, богатство содержания предмета. Лишенных сложности предметов не существует, различия в сложности пронизывают мир и имеют фрактальный характер, так что самыми общими типами материи можно считать низшее, более простое и высшее, более сложное. ... Субстанциальным основанием мира является в этом свете система, элементы которой – низшее и высшее, а структура – соответствующие их различию отношения. Именно они придают целому объективной реальности самодостаточность»<sup>240</sup>.

Итак, низшее и высшее суть простое и сложное. Сложное – это обладающее большим содержанием в широком смысле слова (не в противопоставлении форме, а как совокупность всех признаков предмета – признаков опять же в широком смысле), а простое – меньшим содержанием<sup>241</sup>. Простое и сложное неравноправны, ибо второе включает в себя первое<sup>242</sup>.

Абстрактно-всеобщее понимание объективной реальности ведет к отрицанию существования материи в качестве единой системы: «Исходя из того, что взаимосвязь предполагает материальное взаимодействие, и учитывая конечные скорости передачи взаимодействий и конечность существования отдельных вещей ..., следует признать, что нет оснований предполагать в бесконечной Все-

---

<sup>237</sup> Барг О. А. Материя как субстанция // Новые идеи в философии. № 1 (22). Т. 1. Пермь. 2014. С. 33.

<sup>238</sup> Там же. С. 30.

<sup>239</sup> Там же. С. 31-32.

<sup>240</sup> Там же. С. 34-35.

<sup>241</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 99.

<sup>242</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 44.

ленной одной всеохватывающей системы связей»<sup>243</sup>. (Отрицая материю как единую систему, Я.Ф.Аскин благодаря этому отрицает и единый процесс развития материи)<sup>244</sup>. Однако конкретно-всеобщее понимание субстанции снимает указанную Я.Ф.Аскиным трудность. Конечные скорости передачи взаимодействий и конечность существования отдельных вещей не являются помехой для непосредственных связей между высшим и низшим в рамках субстанции как единой бесконечной материальной системы.

С возникновением высшего из низшего связан парадокс развития: «Коренной вопрос теории развития заключается в том, откуда возникает, откуда приходит то "приращение", та "добавочная" сложность, которой не было в содержании низшего? ... Мы должны заключить, что приращение сложности не могло появиться откуда-либо, кроме как из низшего, ибо больше ему неоткуда взяться. Однако в низшем этого содержания не могло быть, ибо иначе не было бы самого факта развития»<sup>245</sup>.

Решение парадокса развития предполагает два последовательных шага. Первый из них состоит в том, чтобы «признать, что новое содержание не является совершенно чуждым низшему, а до некоторой степени присутствует в нем. Прежде всего оно присутствует в низшем в возможности (в химизме содержится возможность возникновения живого, в живом – возможность появления человека). А возможность, или потенциальное существование ... не является просто отсутствием, небытием нового, а есть уже до некоторой степени его бытие (потенциальное бытие). ... Ничто в действительности не возникает только в силу своей возможности, все возникает в силу той или иной объективной необходимости, заложенной в природе вещей. ... В низшем, таким образом, содержится необходимость возникновения следующей, более высокой ступени организации материи; порождение нового – это внутренняя, имманентная способность объективной реальности. Возможность и необходимость появления нового можно выразить одним понятием – направленности развития»<sup>246</sup>.

Второй шаг в разрешении парадокса развития – это признание того, что «самоусложнение, возникновение нового – это фундаментальная, изначальная, коренная способность материи. ... "Дополнительная" сложность не "приходит" ниоткуда: она рождается в процессе перехода низшего в высшее. ... Способность к самоусложнению, саморазвитию нельзя объяснить путем выведения ее из какой-либо более общей способности материи, путем поиска какой-то более глубокой причины развития, чем сама способность к саморазвитию. ... В невыводимости способности к развитию выражается сущность материи, объектив-

---

<sup>243</sup> Аскин Я. Ф. Принцип единства мира: многообразие аспектов. С. 16.

<sup>244</sup> Там же. С. 17.

<sup>245</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 60-61.

<sup>246</sup> Там же. С. 67-68.

ной реальности, ее важнейшее "свойство" быть причиной самой себя»<sup>247</sup>. Иными словами, ставить вопрос «почему существует развитие как таковое?» в рамках научной философии просто онтологически некорректно. Все эмпирически достоверные причины заключены внутри процесса развития материи, мы не можем эмпирически показать ни одну причину, которая бы действовала извне этого процесса.

С точки зрения В.Б.Кучевского, *модусом* субстанции является «конкретно взятое бытие, бесконечное в своих многообразных формах»<sup>248</sup>. На мой взгляд, модус – это конкретное проявление субстанции, в котором соединены: 1) всеобщее, особенное и единичное; 2) субстрат и атрибуты; 3) элементы системы и ее структура; 4) необходимость и случайность. (Т.е. модус нельзя – как это делает В.Б.Кучевский<sup>249</sup> – связывать только с единичностью и случайностью). Таким образом, понятие «модус», по сути, интегрирует то содержание понятия субстанции, которое было рассмотрено ранее.

Объединяющая функция онтологической «клеточки» по отношению к прошлым, настоящим и будущим модусам субстанции обуславливает принцип единства исторического и логического, проявляемый при исследовании этой субстанции. В силу развертывания во времени потенциального содержания субстанции, которое становится ее актуальным содержанием, не во всяком модусе субстанции имеется возможность теоретически выделить «клеточку», а только в достаточно сложном модусе, которому предшествует более или менее длительная история развития рассматриваемой субстанции. Например, научная теория социальной субстанции возникает только при капитализме.

### 1.5. Понятие субстанциального атрибута

Поскольку субстанциальное единство предполагает наличие и процессуального единства, постольку вышеуказанное субстанциальное основание (система, включающая низшее и высшее) предполагает, на мой взгляд, наличие и процессуального основания. Такое основание является особым атрибутом субстанции. Данный атрибут выражает процесс, без которого субстанция не могла бы являться причиной самой себя, т.е. субстанцией. В силу этого уместно называть указанный атрибут «субстанциальным атрибутом» (или основанием субстанциальности). Э.Морен, онтологию которого вряд ли можно признать в целом субстанциальной, тем не менее, рассуждая о «рекурсивном процессе», фактически рассматривает субстанциальный атрибут: «Я определяю здесь как рекурсивный всякий процесс, в ходе которого активная организация производит элементы или эффекты, которые необходимы для ее собственной генерации или

---

<sup>247</sup> Там же. С. 70, 72.

<sup>248</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 235.

<sup>249</sup> Там же. С. 236.

существования, циклический процесс, в котором продукт или конечный результат становится исходным элементом и первопричиной»<sup>250</sup>. Субстратной основой, носителем субстанциального атрибута выступает субстанциальное основание той или иной области объективной реальности – система, состоящая из высшего и низшего. Например, элементарный процесс труда по самой своей природе включает в себя выраженную субстратную основу в виде предмета труда, становящегося продуктом труда (низшее), в виде средства труда (низшее) и в виде самого трудящегося человека (высшее). Будучи самопричинным процессом, субстанциальный атрибут может быть обозначен как «процессуальная субстанция» (или как «функциональная субстанция») – в том смысле, что он непосредственно или опосредованно интегрирует все процессы, происходящие в той или иной области объективной реальности, и прежде всего – процесс ее функционирования. Конечно, «процессуальная субстанция» не является субстанцией в строгом смысле, так как это всего лишь атрибут субстанции, хотя и ключевой.

В силу специфики конкретно-всеобщего, определение конкретного субстанциального атрибута как интегрального процесса, охватывающего определенный круг явлений, не может быть произведено с помощью популярной индукции. Субстанциальный атрибут – это не тот процесс, который непосредственно встречается в субстанции как системе везде и всегда, но это тот самоподдерживающийся процесс, который производит условия существования субстанции как системы и ее дальнейшего развития. Подлинная субстанция того или иного круга явлений должна включать в качестве своего особого, субстанциального атрибута некий инвариант – устойчивую процессуальную основу самовоспроизводства этого круга. Для бесконечной материальной субстанции таким атрибутом выступает саморазвитие, но в каждой особенной материальной субстанции саморазвитие обладает конкретной спецификой, соответствующей уровню сложности той или иной особенной субстанции. Пример субстанциального атрибута в физическом мире – самоподдерживающаяся термоядерная реакция, субстанциальный атрибут в химическом мире – автокатализ<sup>251</sup>, субстанциальный атрибут в биологическом мире – аутопоэзис<sup>252</sup>, субстанциальный атрибут в социальном мире – труд. Последний выступает субстанциальным атрибутом в силу того, что является сущностной силой человека, в которой качество самопричинности выражено полнее всего. Иными словами, именно труд делает социальную субстанцию субстанцией. Согласно Марксу, «вся так называемая

---

<sup>250</sup> Морен Э. Метод. Природа Природы. С. 222.

<sup>251</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб.: Алетейя, 2002. С. 37-38.

<sup>252</sup> Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 40-46.



всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом»<sup>253</sup>, хотя отдельный человек может и не трудиться.

## 1.6. Теория субстанции, диалектика и синергетика

Особый аспект развития материальной субстанции может быть раскрыт с привлечением понятий «самоорганизация», «саморегуляция», «саморазвитие». Самоорганизация – это процесс упорядочения элементов одного уровня в системе за счет внутренних факторов, без внешнего специфического воздействия. Саморегуляция – это способность систем к сохранению устойчивости и базовых параметров в изменяющихся условиях. Саморегулируемые системы широко распространены в живой природе, но наиболее сложной формой саморегуляции выступает самоуправление в обществе<sup>254</sup>. Вместе с тем, В.С.Стёпин отмечает следующее: «Чтобы сделать новые шаги в разработке общей теории систем, следует предварительно в явном виде различить в рамках концепции сложности два типа систем: саморегулирующиеся и саморазвивающиеся системы. Соответственно, понятие самоорганизации в этом случае расщепляется на два взаимосвязанных понятия: саморегуляции и саморазвития»<sup>255</sup>.

Изучаемые синергетикой процессы самоорганизации в физических, химических, биологических, социальных системах свидетельствуют о способности материи к самодвижению на разных уровнях ее развития. Синергетика подвела частно-научную базу под нередко умозрительные постулаты материалистической философии о внутренней активности материи<sup>256</sup>. Вместе с тем, синергетика, как и конкретно-научные теории систем, фактически переоткрывая отдельные моменты диалектики, не обладает действительной, конкретной всеобщностью. Например, понятия порядка и хаоса имеют весьма абстрактный характер, что позволяет говорить о синергетике всего лишь как об абстрактно-всеобщей теории. Кроме того, схема хаос-порядок относится скорее к истории конечных систем, нежели к бесконечному процессу развития материи<sup>257</sup>.

Соотношение ключевого для синергетики понятия самоорганизации и ключевого для диалектики понятия развития следующим образом рассматривается Н.М.Мехряковой: «Понятие самоорганизации может быть отнесено к об-

<sup>253</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 126.

<sup>254</sup> Гринин А. Л. Саморегуляция как тренд Большой истории // История и Математика: мегаисторические аспекты. Под ред. Л.Е.Григина, А.В.Коротаева. Волгоград : Учитель, 2016. С. 130-138.

<sup>255</sup> Степин В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2013. № 4. С. 51.

<sup>256</sup> Рузавин Г. И. Синергетика и принцип самодвижения материи // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 44; Ерахтин А. В. Онтология в системе философского знания. С. 258.

<sup>257</sup> Орлов В. В., Гриценко В. С. Проблема сложности в современной зарубежной философии // Философия и общество. 2010. № 1. С. 149-153.

щенаучному знанию. Уже поэтому оно не может быть более содержательным и широким, нежели категория развития. Конечно, в процессе становления понятий может происходить расширение их объема, но не уровня фундаментальности. ... Понятие самоорганизации дает "дифференциальную" картину мира и описывает кратковременную историю объектов, тогда как категория развития, включает в себя "дифференциальный" и "интегральный" подходы, и рассчитана на бесконечную историю мира и человека. ... Важнейшая интегративная черта развития, выраженная в категориальной системе философии, которую не схватывает понятие самоорганизации, – его направленность»<sup>258</sup>.

Кроме того, существуют и другие важные различия между диалектикой и синергетикой. Во-первых, диалектический скачок – лишь частный случай синергетической бифуркации. Во-вторых, синергетика рассматривает мир как единство линейных и нелинейных процессов, в то время как диалектика исходит из его рассмотрения как линейной организации. В-третьих, в ситуациях единства противоположностей диалектика отдает предпочтение борьбе противоположностей, а синергетика – их единству<sup>259</sup>. На последнем моменте стоит остановиться подробнее.

Единство и противоречия в развитии субстанции можно выразить с помощью понятий соревнования (конкуренции) и подбора: «Отбор – это всеобщий механизм интегрального прогресса, включающий соревнование (дифференциацию) сходных и подбор (интеграцию) различающихся по сложности предметов отбора – флуктуационных воплощений единичных возможностей, формой которого выступает избирательная элиминация или торможение этих предметов, способствующая необходимой реализации всеобщей возможности (направленности) развития»<sup>260</sup>. А.Ю.Внутских указывает на то, что «существенно различающиеся по сложности предметы должны характеризоваться менее острой конкуренцией. В этой связи представляется необходимым ввести понятие подбора (системного отбора), как диалектической противоположности конкуренции. Его можно определить как взаимное дополнение в рамках системы отбора существенно различающихся предметов отбора, обладающих разными способами развития, которые в силу законов системы могут осуществляться лишь всеми предметами вместе, формируя общую направленность развития системы. ... Очевидно, что любые взаимодействующие предметы отбора в ряде отношений являются сходными – и постольку могут конкурировать, а в ряде

---

<sup>258</sup> Мехрякова Н. М. Компаративистский анализ методологических оснований синергетического подхода (статья первая) // Бюллетень науки и практики. 2019. Т. 5. № 7. С. 422. doi: 10.33619/2414-2948/44/55

<sup>259</sup> Ополев П. В. Онтологическое единство диалектики и синергетики // Омский научный вестник. 2010. № 3 (88). С. 111-113.

<sup>260</sup> Внутских А. Ю. О двух аспектах философской концепции отбора // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 4 (8). С. 20.

других существенно различаются – и постольку могут "подбираться". Поэтому в диалектике борьба и единство всегда рассматривались как два неразрывно связанных аспекта противоречия. ... Соревнование (борьба противоположностей) является абсолютной стороной мирового процесса, а в качестве относительной стороны, в качестве момента и условия конкуренции выступает подбор (единство противоположностей). ... Общие возможности развития существенно различаются по своему содержанию и потому подбираются субстанцией друг к другу (через репрезентирующие их единичные возможности и объекты действительности)»<sup>261</sup>. Диалектика и синергетика не исключают, а дополняют друг друга – при ведущей роли диалектики. Как отмечает В.С.Стёпин, «достижения синергетики выступают необходимым компонентом разработки современной концепции саморазвивающихся систем. Но сама эта концепция не редуцируется к синергетике»<sup>262</sup>.

### **1.7. Место категории субстанции в системе категорий современной материалистической философии**

Понятие материи является наиболее абстрактным началом («клеточкой») и вместе с тем наиболее содержательным условным концом системы категорий (СК) современной материалистической философии<sup>263</sup>. Этот конец является концом постольку, поскольку включает в своё содержание в свёрнутом виде все известные философские категории. Этот конец условен постольку, поскольку система категорий материалистической диалектики должна быть открытой, т.е. должна принимать в себя все вновь появляющиеся категории<sup>264</sup>. (Онтологической основой единства категорий в системе является материя как субстанция)<sup>265</sup>. В качестве же исходной категории материя проста. В этом качестве она непосредственно выражает пока ещё только одно, но определяющее своё отношение, представленное в основном вопросе философии. В роли исходной категории материя может выступать лишь в соотношении с категорией сознания<sup>266</sup>. А.Н.Коблов утверждает, что отношение Я и не-Я (противоположность сознания и внешнего мира) выступает начальным историческим пунктом человеческого познания, и потому это отношение выступает, в качестве единства историческо-

---

<sup>261</sup> Там же. С. 18-19.

<sup>262</sup> Степин В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма. С. 51.

<sup>263</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 28-29.

<sup>264</sup> Материалистическая диалектика. Законы и категории. Ташкент : Фан, 1982. С. 24-25.

<sup>265</sup> Широканов Д. И. Диалектика познания и категория субстанции. Минск : Наука и техника, 1974. С. 207.

<sup>266</sup> Материалистическая диалектика. Законы и категории. С. 24, 36; Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии. С. 5.

го и логического, обоснованием исходного пункта системы категорий<sup>267</sup>: «Разумеется, при построении СК ... началом должно быть одно, но не просто одно (вещь, предмет как простая абстракция, вещь вообще как некая любая отдельность), а одно, опосредованное своим другим, включающее в себя иное как свою противоположность. ... Началом, следовательно, должно быть понятие материи в его первом, простейшем определении; понятие материи, определенное через противопоставление сознанию»<sup>268</sup>. При этом исходное понятие материи в качестве «клеточки» системы категорий не произвольно, оно является итогом восхождения познания от конкретного к абстрактному<sup>269</sup>. Л.Н.Ляхова обосновывает место материи в качестве «клеточки» системы категорий современного материализма тем, что в основе выбора этого начала лежит материалистическое мировоззрение<sup>270</sup>.

В 1980 г. В.В.Орлов, В.А.Демичев и Н.Н.Щукин предложили считать категорию «вещь» («предмет») исходным понятием в системе категорий современного материализма<sup>271</sup>. Аргументами в пользу такого решения служат следующие соображения: категория материи, в отличие от категории вещи, не обладает требуемой массовидностью (и потому – не обладает требуемой множественностью, в то время как всеобщее существует только через отдельное), а также лишена требуемой простоты. Требование массовидности для «клеточки» проистекает от В.И.Ленина, сделавшего проблему «клеточки» особо популярной именно в отечественной философии: «У Маркса в "Капитале" сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыкновенное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой "клеточке" буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества»<sup>272</sup>. Убедительно критикуя В.П.Тугаринова за «онтологическое» определение материи как «всеобщего

---

<sup>267</sup> Коблов А. Н. О принципе системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 29-30.

<sup>268</sup> Там же. С. 31.

<sup>269</sup> Там же.

<sup>270</sup> Ляхова Л. Н. О начале системы категорий // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 104.

<sup>271</sup> Орлов В. В. О программе построения системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980; Демичев В. А. «Вещь» («отдельное») как «клеточка» всеобщего и исходная категория диалектического материализма // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : ЧГПИ, 1980; Щукин Н. Н. Соотношение материи и вещи как основного и начального понятий материалистической диалектики // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980.

<sup>272</sup> Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 318.

предмета», В.В.Орлов, вместе с тем, по сути, пытается конституировать это «онтологическое» определение в рамках системы категорий: «Вещь с ее свойствами и отношениями является неразвернутой "клеточкой" "всеобщего предмета" (по выражению В.П.Тугаринова) – материи, с ее атрибутами»<sup>273</sup>.

На мой взгляд, приведенные аргументы в пользу категории «вещь» как исходной категории СК не являются основательными. Конкретно-всеобщее понимаемая материя не только едина, но и вполне массовидна, вполне множественна, а как исходная категория СК материя проста. В дальнейшем, в своей монографии 2012 г. «Проблема системы категорий философии» В.В.Орлов выдвигает совершенно верную, на мой взгляд, программную идею построения научной системы философских категорий: «Мир есть бесконечно развивающаяся материя, закономерно порождающая человека, способного к бесконечному познанию и преобразованию мира»<sup>274</sup>. Однако, начиная в этом исследовании с категории «предмет»<sup>275</sup> и выводя из нее большое количество других категорий задолго до введения категории «материя», В.В.Орлов, по сути, с самого начала построения системы категорий отклоняется от выдвинутой им программной идеи этого построения. Дело в том, что, без соотнесения с категорией «материя» как само понятие предмета, так и производные от него понятия, могут трактоваться с любой философско-партийной точки зрения: хоть материалистической, хоть объективно-идеалистической, и даже субъективно-идеалистической. Разумеется, это порождает совершенно разные вариации содержания вводимых категорий, что делает предлагаемую систему категорий изначально двусмысленной и неопределенной.

В защиту категории «вещь», а не категории «материя», как исходной категории современного материализма Н.М.Мехрякова высказывает следующий аргумент: «Принятие в качестве исходной категории наиболее сложных понятий науки приводит, на наш взгляд, к постулативности последних. Почему нельзя начать прямо с сути? По Гегелю, науку невозможно начать с сущности, так как сущность, в таком случае по своему содержанию была бы этим простейшим, абстрактным»<sup>276</sup>. Этот аргумент был бы верным, если бы современный материализм, подобно Гегелю, ограничивался восхождением от абстрактного к конкретному и, таким образом, начинал бы теоретические исследования прямо с «клеточки». Однако «клеточка» в современном материализме не должна опре-

---

<sup>273</sup> Орлов В. В. О программе построения системы категорий диалектического материализма. С. 18.

<sup>274</sup> Орлов В. В. Проблема системы категорий философии. Пермь : Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2012. С. 43.

<sup>275</sup> Там же. С. 47.

<sup>276</sup> Мехрякова Н. М. Проблема системы категорий в научной философии : дис. ... канд. филос. н. Пермь. 2010. С. 144.

делиться чисто постулативно, она является результатом восхождения теоретического знания от конкретного к абстрактному.

В связи с этим вопросом стоит обратить внимание на то, что В.В.Орлов, по сути, приводит замечательные аргументы как раз в пользу того тезиса, что именно понятие материи, будучи результатом восхождения от конкретного к абстрактному, выступает местом «встречи» эмпирического и логического этапов познания, т.е. «клеточкой» системы категорий: «Понятие объективной реальности, в том или ином приближении, зарождается и формируется в человеческом мышлении с момента возникновения сознания и языка. Оно объединяет два понятия, в той или иной форме имплицитно включенных в состав всех человеческих понятий, значений языка – объективности и реальности (бытия, существования, действительности). В начальной форме зачатки этих понятий или смыслов заложены в ощущениях и восприятиях. ... Характерной чертой восприятия служит механизм объективации, благодаря которому предмет воспринимается как внешняя реальность. Всё дальнейшее развитие психики и регулируемой ею деятельности происходит на основе развивающегося психологического механизма объективации, который выражается во всё более развитых понятиях объективности и реальности. Эти понятия служат коренным условием всей человеческой общественной и индивидуальной деятельности, материальной и духовной культуры, общественно-исторической практики»<sup>277</sup>.

Доминирующая (субстанциальная) сторона является ведущей на всём протяжении выведения категорий той или иной науки. В данном случае первичность материи по отношению к сознанию выступает в качестве стержня всей системы категорий материалистической диалектики. Понятие материи как объективной реальности постоянно конкретизируется по мере развёртывания этой системы, оставаясь понятием материи, но данная конкретизация не имеет ничего общего с порождением особенного и единичного всеобщим, как это имеет место в гегелевской «спекулятивной конструкции». Дело в том, что вся система категорий современного материализма строится не по принципу формально-логической широты категорий, а по принципу раскрытия их внутренней и необходимой взаимосвязи, основанной на включении содержания одной категории в содержание другой<sup>278</sup>.

Сущность развёртывания научной системы философских категорий так раскрывается С.В.Орловым: «Развёртывание понятия материи в марксистскую концепцию материи следует, по-видимому, рассматривать как двуединый аналитико-синтетический процесс. Аналитический аспект действительно состоит в

---

<sup>277</sup> Орлов В. В. Проблема системы категорий философии. С. 91-92.

<sup>278</sup> Акулов В. Л. Об исходных принципах и методе построения системы философского знания // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : ЧГПИ, 1982. С. 37-38.

том, что другие категории последовательно выводятся из понятия материи по внутренней логической необходимости развертывания философского знания. Но уже Канту стало ясно, что "вывести", извлечь одно понятие из другого чисто аналитическим путем невозможно. Необходима поэтому вторая сторона процедуры выведения – синтетическая, т. е. привлечение нового знания, эмпирического опыта. ... Понятие материи должно быть доведено до понимания ее как развивающейся субстанции ... этот переход осуществим не путем формального выведения, а лишь на основе привлечения нового эмпирического содержания – материала конкретных наук, без которых логические ступени развития философского знания не могут реализоваться»<sup>279</sup>.

Я разделяю точку зрения С.В.Орлова на место категории субстанции в системе категорий: «Понятие субстанции имплицитно заложено уже в определении материи, поскольку свойство (сознание) противопоставляется материи как активному носителю свойств, субстанции. Отличие материи от сознания состоит, в частности, в ее субстанциальности»<sup>280</sup>. Таким образом, в системе категорий современного материализма категория субстанции занимает третье место сразу после категорий материи и сознания. В.А.Кайдалов полагает, что «в диалектико-материалистической философии ... понятие материальной субстанции является наиболее фундаментальной и исходной категорией»<sup>281</sup>. Однако, как уже было показано, понятие субстанции производно в научной философии от категории материи, а не является исходным понятием. В.Б.Кучевский ставит между категориями материи и субстанции понятие движения<sup>282</sup>. С этим также нельзя согласиться, ибо субстанция не производна от движения; последнее принадлежит субстанции, выступает всего лишь абстрактной стороной одного из атрибутов субстанции.

Дальнейшее развертывание системы категорий означает и дальнейшее раскрытие понятия субстанции: «Анализ субстанции с диалектико-материалистических позиций является необходимым компонентом в деле создания системы категорий материалистической диалектики, поскольку лишь с точки зрения материи как субстанции можно вполне последовательно расценить мышление как идеальное отражение и прообраз реальной деятельности общественного индивида и общества в целом с его доминирующим практико-преобразующим отношением к природе и себе. Поэтому, по всей видимости, в

---

<sup>279</sup> Орлов С. В. Категория субстанции в диалектико-материалистической концепции материи. С. 140.

<sup>280</sup> Орлов С. В. О значении понятия субстанции для системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 133.

<sup>281</sup> Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. С. 15.

<sup>282</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 234-235.

будущей системе категорий диалектики субстанция займет одно из центральных мест, явится субъектом развертывания данной системы категорий, перерастая в другие категории, представляя их в качестве своих предикаций»<sup>283</sup>. Так, благодаря тому, что сознание – это неотъемлемое свойство (атрибут) высокоорганизованной материи (человека), можно ввести понятия атрибутов и субстрата. Таким образом, понятия атрибута и субстрата столь же антропологичны, как и ленинское определение материи: атрибуты принадлежат субстратам так же, как, например, мое сознание принадлежит мне. Одним из атрибутов материи выступает развитие (ибо сознание человека – результат развития материи). Отсюда можно заключить, что материя как субстанция неодинакова, в ней есть различные формы материи (обладающие субстратом и атрибутами), включая человека, что дает «выход» на систему категорий социальной философии.

### 1.8. Человек в едином закономерном мировом процессе

Если развитие является сущностью способа существования материи, то явлением этой сущности выступает движение<sup>284</sup>. Развитие всегда имеет как субстратную сторону, так и функциональную<sup>285</sup>. Развитие необходимо рассматривать не только абстрактно, как «развитие вообще», но и конкретно, «сквозь призму» мирового процесса, как единство основных ступеней развития материи<sup>286</sup>.

Развитие материи как субстанции выражается понятием единого закономерного мирового процесса. В качестве термина это понятие было впервые введено В.И.Лениным в статье «Карл Маркс»<sup>287</sup>, однако фактически понимание развития материи как единого закономерного мирового процесса содержится уже в представлениях Ф.Энгельса о «железной необходимости» возникновения человека, заложенной в природе материи<sup>288</sup>.

Кроме того, Энгельс ввел понятие «определенной материи», фактически рассматриваемой им в качестве ступени единого закономерного мирового процесса<sup>289</sup>. В современной научной философии данное понятие выражено в термине «форма материи». В понятиях «форма материи», «форма субстанции» и т. д. термин «форма» используется не в значении «структура», а в значении «качественная определенность».

---

<sup>283</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 10.

<sup>284</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 74.

<sup>285</sup> Ласточкин А.В. Субстратная сторона развития как способа существования материи // Низшее и высшее, системы и элементы в процессе развития. Челябинск : Издательство ЧГПИ, 1988. С. 6.

<sup>286</sup> Орлов В. В., Мусаелян Л. А. Материальное единство мира и принцип развития. С. 123.

<sup>287</sup> Ленин В. И. Карл Маркс // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 26. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 55.

<sup>288</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 363.

<sup>289</sup> Там же. С. 570.



Каждая форма материи обладает своей собственной формой движения и специфической формой развития<sup>290</sup>. Сущность той или иной формы материи определяется через свойства этой формы, включая ее способ существования.

Различают основные, частные и комплексные формы материи. Из основных форм материи нам пока известны только четыре: физическая, химическая, биологическая и социальная<sup>291</sup>. Частные формы материи входят в состав основных. Комплексные формы материи – это совокупности основных форм материи, обладающие относительной целостностью: например, астрономическая, геологическая и географическая формы материи<sup>292</sup>. Энгельс был убежден в том, что первой из известных нам форм материи предшествовал бесконечный ряд других форм<sup>293</sup>. Такой же позиции придерживается и современный материализм<sup>294</sup>. Так, В.Ю.Калашников полагает, что субфизическими формами материи с большой долей вероятности можно считать подсистемы вакуума и вакуумные конденсаты<sup>295</sup>. Стоит отметить то, что, несмотря на неоднократно упоминаемые в этой книге философские успехи в области онтологии форм материи, проблема онтологического определения границ между разными формами объективной реальности требует дальнейшей разработки.

Единый закономерный мировой процесс – это процесс бесконечного развития материи от низшего к высшему. Эмпирический и теоретический материал современной науки свидетельствует о преобладании прогресса в видимой части Вселенной, который, включая в себя множество актов простых изменений, круговоротов и регресса, представляет собой интегральный процесс движения от низшего к высшему<sup>296</sup>. Альтернативные такому подходу концепции развития как мирового круговорота и развития как необратимых качественных изменений исходят из постулата равносильности прогресса и регресса. Нередко этому постулату придается форма своеобразного закона сохранения – утверждается, что если в одних частях Вселенной преобладает прогресс, то в других обязательно должен преобладать регресс<sup>297</sup>. Отсюда закономерно то, что Э.В.Ильенков, разделяя концепцию мирового круговорота, отрицает, благодаря этому, развитие материи как субстанции в целом<sup>298</sup>. Равносильные по отношению друг к другу прогресс и регресс должны были бы взаимно погашаться без

---

<sup>290</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 81.

<sup>291</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 132-137.

<sup>292</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 81.

<sup>293</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 57-58.

<sup>294</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 179.

<sup>295</sup> Калашников В. Ю. Проблема субфизических форм материи : дис. ... канд. филос. н. Пермь. 2004. С. 121-122.

<sup>296</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 42.

<sup>297</sup> Там же. С. 37.

<sup>298</sup> Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 415-420.

какого-либо развития. Поскольку развитие существует в действительности, постольку идея онтологического равенства прогресса и регресса несостоятельна<sup>299</sup>.

Каждая новая форма материи возникает из предыдущей с необходимостью (выражающейся в единстве действия всеобщих, особенных и единичных факторов развития), но последовательность, в которой рождаются все эти формы, детерминирована и общей «сквозной» закономерностью<sup>300</sup>. Эта закономерность конкретизируется в конкретно-всеобщей теории развития, разрабатываемой пермской научно-философской школой. Данная теория развития рассматривает не «развитие вообще», а конкретные закономерности развития от низшего к высшему, основных из которых насчитывается пять: 1.) Развитие – это возникновение высших форм материи из низших (социальной из биологической, биологической из химической и т. д.); 2.) Возникая из низшей, высшая форма материи не устраняет свою предшественницу: последняя остается прежде всего в виде природной среды, в которой существует высшее; 3.) Низшая форма материи частично включается в структуру более сложной формы материи; 4.) Включенные в состав высшей формы материи низшие субстраты, свойства и процессы сохраняют свою низшую природу, но становятся подчиненными высшему уровню организации материи; 5.) Интегрируя в себя предшествующие уровни развития, каждая форма материи получает целостную природу, целостное качество и сущность, является принципиально новым уровнем развития<sup>301</sup>. Стоит также дополнительно уточнить то, что переход от низшей ступени к высшей связан не с наиболее развитой, а с оптимально развитой разновидностью низшего<sup>302</sup>. Данные закономерности В.В.Орлов формулирует на основе взглядов Ф.Энгельса.

В результате включения низших форм материи в состав высших материя получает «послойную» структуру, в которой аккумулируются основные этапы единого закономерного мирового процесса<sup>303</sup>. Таким образом, на «магистральной» линии развития материи выстраивается многоуровневая иерархия. Важно отметить то, что «сущность высшей ступени развития не является простым агрегатом содержания низших ступеней, а представляет собой их материальное обобщение и синтез»<sup>304</sup>. В силу этого человек, как универсальное материальное существо, выражает в обобщенном и сжатом виде бесконечное содержание материи, является высшей ступенью её развития<sup>305</sup>.

---

<sup>299</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 42.

<sup>300</sup> Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс. С. 39-45.

<sup>301</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 85-87.

<sup>302</sup> Там же. С. 91.

<sup>303</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 138.

<sup>304</sup> Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс. С. 35.

<sup>305</sup> Там же.

Онтологический взгляд на человека как на «биосоциальное» существо был весьма популярным в философии советского периода, являлся для нее едва ли не «общим местом». Тем не менее, этот взгляд требовал дальнейшей корректировки – на это в 1974 г. обратил внимание В.В.Орлов, указав на то, что человек обладает единой, интегральной социальной природой, включающей в себя биологический фундамент<sup>306</sup>.

Когда М.Г.Зеленцова заявляет о том, что у В.В.Орлова «остается непроясненным» характер взаимодействия между низшим и высшим<sup>307</sup>, она права. Этому вопросу посвящена пятая глава книги «Материя, развитие, человек», именуемая «Закономерности соотношения низшего и высшего», в которой В.В.Орлов рассматривает три таких закономерности: зависимость высшего от низшего, относительную самостоятельность высшего, подчинение низшего высшему<sup>308</sup>. М.Г.Зеленцова заявляет, что природа человека является не интегрально-социальной, а «синергийной», понимая под этим «отношения взаимодействия и взаимоподчинения» между различными уровнями материи<sup>309</sup>, однако у В.В.Орлова взаимодействие и взаимоподчинение между ними отнюдь не отрицаются, но отрицается их равноправие между собой. Напротив, именно на равноправии уровней материи настаивает М.Г.Зеленцова, что, по сути, является солидарностью с «плоской онтологией»: «Все структурные уровни общественной системы – неорганический (природная среда), органический (человек как биологическое существо) и социальный (отношения и институты) – являются относительно самостоятельными и равноправными»<sup>310</sup>. Основанием для такого утверждения служит следующее: «Социальное в "чистом" виде, интегрирующее все остальные структурные уровни человеческого бытия, тоже существует, но только в сфере общественных отношений, т.е. отношений между индивидами. Что касается субстрата общества, который составляют сами индивиды с их телесностью и вещи, созданные ими из природных материалов, то здесь "снятия" природного социальным не происходит»<sup>311</sup>. Однако последнее заявление является онтологическим нонсенсом, ибо качество, уровень сложности субстрата всегда соответствует качеству, уровню сложности отношений этого субстрата. (М.Г.Зеленцова сводит сущностную специфику человека к технологии<sup>312</sup>, но человек больше, чем производимая им технология, что выражается,

---

<sup>306</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 302-303.

<sup>307</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 111.

<sup>308</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 157-183.

<sup>309</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 112-114.

<sup>310</sup> Там же. С. 190.

<sup>311</sup> Там же.

<sup>312</sup> Там же. С. 130-131.

помимо прочего, в богатстве человеческих отношений). Интегральные по своей сущности отношения всегда ясно указывают на интегральный характер носителя этих отношений.

Человеческая интегральность не только субстратна и реляционна, она также и процессуальна. Процесс развития социальной формы материи (человека) – единый закономерный исторический процесс – является высшей ступенью единого закономерного мирового процесса<sup>313</sup>, его «моделью»<sup>314</sup>. Поскольку материальное единство мира предполагает его процессуальное единство, постольку процессуальное единство мира предполагает его материальное единство. Общенаучная концепция универсального эволюционизма, философская концепция единого, закономерного мирового процесса и конкретно-всеобщая теория развития являются ответом Г.А.Антипову, который упрекает К.Маркса в некритическом перенесении субстанциальных онтологических принципов античной натурфилософии на рассмотрение человеческого общества<sup>315</sup>. Г.А.Антипов утверждает следующее: «Маркс попытался внедрить в обществознание под маркой "материализма" аналог "метафизической части парадигмы" естествознания, считая развитие социума "естественно-историческим" процессом, в то время как речь должна была бы идти о процессе "неестественно-историческом". Ведь ... история общества вовсе не является продолжением истории природы»<sup>316</sup>. Строго говоря, термин «естественно-исторический» в трудах основоположников марксизма следует понимать не как синоним термина «подобный природе», а как синоним термина «объективно существующий». На самом деле, не только развитие общества является продолжением развития природы, но и природа продолжает развиваться в рамках социума. Включаясь в состав высшего, низшее достигает максимальной для себя сложности, реализует возможности своего развития, которые до возникновения высшего уровня организации материи не могли быть реализованы<sup>317</sup>. Существуют три основные направления мирового развития: от низшего к высшему, в рамках включенного низшего, в рамках невключенного низшего<sup>318</sup>.

С количественной стороны развитие материи выражается в неуклонном сокращении распространенности или объема форм материи при переходе от

---

<sup>313</sup> Ласточкин А. В. Развитие общества как единый закономерный исторический процесс // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь : Издательство Пермского университета, 1989. С. 97-98.

<sup>314</sup> Оконская Н. Б. Социальная ступень единого, закономерного мирового процесса // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь : Издательство Пермского университета, 1989. С. 105.

<sup>315</sup> Антипов Г. А. Расставание с марксизмом // Идеи и Идеалы. 2017. № 2. Т. 1. С. 138-140. DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-132-146

<sup>316</sup> Там же. С. 144.

<sup>317</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 90.

<sup>318</sup> Там же. С. 93-94.

низших ступеней развития к высшим, в конвергентном характере развития. С качественной стороны конкретно-всеобщая закономерность развития выражается в аккумулятивном характере развития, в усложнении содержания материи<sup>319</sup>. Именно в силу конвергентного характера развития «мыслящая жизнь во Вселенной должна быть чрезвычайно редкой по отношению к природным системам. Ее редкость или даже уникальность гораздо лучше согласуется с идеей закономерного характера возникновения, чем "массовость": массовой является скорее случайность»<sup>320</sup>. Это обстоятельство хорошо объясняет тот факт, что человечество до сих пор не встретилось с инопланетянами (и не исключено, что не встретится с ними никогда).

Понятие «тенева система», обозначающее систему эквивалентов высшего на низшем уровне в рамках включенного низшего, вводится В.В.Орловым<sup>321</sup>. С его точки зрения, существуют многоуровневые иерархии «теневых систем», но они не бесконечны: «Следует предположить, что влияние высшей системы должно "затухать" на каком-то из нижележащих уровней материи. Так, специфика биологических и химических уровней, по-видимому, не затрагивает внутреннюю структуру ядра, ибо ядерные силы не контролируются более слабыми силами электромагнитных взаимодействий. Механизм теневых систем является, следовательно, необходимым моментом развития, но он непосредственно объединяет только некоторый цикл ступеней развития материи»<sup>322</sup>. Впрочем, даже если это и так, то всё равно можно предположить следующее – принцип материального единства бесконечного мира предполагает, что высшие уровни могут влиять через «теневые системы» на любые низшие уровни если не непосредственно, то опосредованно. Так, В.Ю.Калашников полагает, что субфизическая материя имеет собственные «теневые системы» в живом и даже в социальном мире, и это может выступать основой т.н. «паранормальных явлений»<sup>323</sup>. (Если низшие формы материи получают свое наиболее развитую, наиболее активную степень становления в составе высших форм объективной реальности, то логично предположить, что наиболее развитый и, соответственно, потенциально наиболее заметный для нас вариант субфизической материи включен в природу человека). Кроме того, «можно говорить не только о внутреннем изоморфизме, соответствии высшего и включенного в него низшего, но и о внешнем – соответствии высшего и его среды»<sup>324</sup>.

---

<sup>319</sup> Там же. С. 107.

<sup>320</sup> Там же. С. 188.

<sup>321</sup> Орлов В. В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. Пермь : Издательство Пермского университета, 1966. С. 250-269; Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 183, 191-192.

<sup>322</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 193.

<sup>323</sup> Калашников В. Ю. Проблема субфизических форм материи. С. 124.

<sup>324</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 65.

Единый закономерный мировой процесс объективно направлен к высшим формам материи, и прежде всего – к человеку. Мировая субстанция тем самым раскрывает свои потенциальные возможности, развивается «к себе»<sup>325</sup>. Данное обстоятельство теоретически выражается в формулировке сильных антропных принципов: в физике это сделал Б.Картер, в химии – Д.Кенъон и Г.Стейнман («принцип биохимического предопределения»), в биологии – Дж.Хаксли («концепция неограниченного прогресса») и К.М.Завадский (концепция мегаарогенеза)<sup>326</sup>.

В свете антропных принципов странно выглядят рассуждения Грэма Хармана о том, что «мы никоим образом не являемся центром космической драмы, будучи заброшенными на планету среднего размера рядом с заурядным светилом и ограниченными крохотной частью истории вселенной»<sup>327</sup>.

С появлением человека способ развития материи меняется: «Социальная форма материи появляется непосредственно вследствие того, что основная тенденция жизни – самосохранение – не может быть обеспечена чисто биологическими средствами. Низшее, таким образом, выносится за свои собственные рамки тенденцией, которая не может быть полностью уравновешена средствами данной ступени развития. Но социальная жизнь не содержит в себе подобной роковой дисгармонии: общественное производство при общественном характере присвоения не несет в себе никакого порока, который сделал бы необходимым переход к сверхсоциальной форме развития. Противоречие между потребностями и производством, аналог противоречия самосохранения и средств его биологического обеспечения в живой природе, не несет в себе той роковой неразрешимости, которая вывела бы развитие за рамки общественной жизни»<sup>328</sup>. Данный тезис пытается опровергнуть Д.Н.Шульц, выдвигая идею сверхсоциальной (виртуальной) формы материи<sup>329</sup>, но он не приводит никаких достаточных оснований для того, чтобы считать возникновение компьютерной виртуальности свидетельством непреодолимого тупика в развитии человеческого труда. Виртуальная реальность – это не сверхсоциальная материя, а особая, искусственно созданная человеком, теневая система социальной формы материи, частично моделирующая субъективную реальность, т.е. обладающая квазисубъективностью<sup>330</sup>.

---

<sup>325</sup> Возняк В. С. Развитие как возвращение к себе // Мир Большого Алтая. 2016. № 3-2. Т. 2. С. 613.

<sup>326</sup> Внутских А. Ю., Ненашев М. И. Антропный принцип современной науки: содержание и философские интерпретации. Пермь : Издательство ПГНИУ, 2014. С. 21-23.

<sup>327</sup> Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. С. 69.

<sup>328</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 241.

<sup>329</sup> Шульц Д. Н. О пределах единого мирового процесса и виртуальном уровне материи // European social science journal. 2011. № 13 (16). С. 54-60.

<sup>330</sup> Орлов С. В. Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные закономерности развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2016. № 1. С. 15-16, 21.

С помощью преобразования нижележащих форм материи (включая субфизические), человечество, как высшая и универсальная форма материи, способно развиваться бесконечно<sup>331</sup>. Такая способность существует потому, что труд может бесконечно развиваться, не выходя за свои собственные пределы, перерабатывая потенциально любые качества вещей<sup>332</sup>.

### 1.9. Возможность и действительность в структуре субстанции

Действительность – это то, что актуально существует, это реализация возможности. Возможность – это то, что существует потенциально, это тенденция, заложенная в действительности. Каково соотношение возможности и действительности в развивающейся материи как субстанции?

С одной стороны, возможность и действительность тождественны друг другу (и потому находятся в неразрывном онтологическом единстве) – возможность есть действительность и действительность есть возможность. С другой стороны, они взаимно противоположны: актуальный предмет – это совсем не то же самое, что, вроде бы, тот же самый предмет, но потенциальный.

Издавна существуют две точки зрения на вопрос о соотношении возможности и действительности в структуре мироздания: действительность лежит в основе возможности (Аристотель, Фома Аквинский) и возможность лежит в основе действительности (Плотин, Николай Кузанский)<sup>333</sup>. В современном материализме первая точка зрения существенно популярнее второй<sup>334</sup>, однако я рискну по-новому обосновать именно вторую – и при этом с помощью онтологии современного материализма.

В качестве противоположностей возможность и действительность не равны между собой в едином, закономерном мировом процессе. На уровне явления, существования материя всегда предстает как действительность, заключающая в себе различные возможности. Миропонимание, кладущее действительность в основу субстанции, соответствует непосредственному мироощущению и мировосприятию, обладает наглядностью, что и обуславливает популярность соответствующей точки зрения. Материя как субстанция является действительностью<sup>335</sup>, но именно *является* – стоит напомнить о том, что действительность

---

<sup>331</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 252, 264-265.

<sup>332</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 171.

<sup>333</sup> Эпштейн М. Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. С. 54-57.

<sup>334</sup> Типухин В. Н. Логическое становление субъекта. Омск : Западно-Сибирское книжное издательство, 1971. С. 68; Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 59; Прохоров М. М. Основной вопрос философии и онтогносеология // Философия и общество. 2016. № 4. С. 99-100.

<sup>335</sup> Колчигин С. Ю. Действительность и возможность // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата: Наука, 1987. С. 308-309.

выступает явлением субстанции как сущности мира в целом или как сущности отдельной его части<sup>336</sup>.

Как только мы углубляемся от явления развивающегося материального мира к сущности развития материи как субстанции, так сразу соотношение между возможностью и действительностью радикально меняется – и ведущей стороной развития оказывается уже возможность. Фундаментальную роль возможности М.Н.Эпштейн обосновывает следующим образом: «Возможность стать человеком, а не животным, коль скоро она осуществляется, создает новую возможность стать добрым или злым, свободным или послушным, мудрым или суетным, поскольку таковой возможности нет у животного; причем каждая из этих возможностей в момент своей реализации обнаруживает ряд новых возможностей. Это и есть *потенцирование*, то есть *восхождение возможного с одной ступени реализации на другую*. Возможности меняются по мере своего воплощения, так что воплощение одной возможности создает другую возможность»<sup>337</sup>. Согласно М.Н.Эпштейну, наличие причинности обязывает рассматривать действительность как нечто несамодостаточное: «Мы можем спросить, *почему* действительность такая, а не другая, только потому, что она *могла бы* быть другой. Вопрос о причине предполагает выход из наличности данной вещи в сферу тех возможностей, которые предшествовали ей»<sup>338</sup>.

Если возможность заключена в действительности, то она тем самым глубже, фундаментальнее действительности. Данное обстоятельство отчетливо раскрывается в парадоксе теневой системы, который присутствует на всех основных уровнях организации материи и выступает модификацией парадокса развития.

Парадокс теневой системы формулируется В.В.Орловым следующим образом: «Теневая система должна, с одной стороны, логически и во времени предшествовать высшей системе, но, с другой стороны, будучи теневой системой, т.е. завися от высшей системы, должна формироваться в соответствии с еще не возникшей системой высшего. ... Так, живой субстрат не может возникнуть иначе, как на основе соответствующим образом структурированных физико-химических явлений, но это структурирование должно определяться еще не сложившейся природой жизни»<sup>339</sup>. Как удачно подмечает В.Ю.Калашников, «суть парадокса теневой системы заключается в том, что высшее еще не возникнув, подгоняет под себя, перестраивает низшее, управляет его развитием в нужном направлении»<sup>340</sup>.

---

<sup>336</sup> Демичев В. А. Субстанция и субстрат. С. 103.

<sup>337</sup> Эпштейн М. Н. Философия возможного. С. 56.

<sup>338</sup> Там же. С. 67.

<sup>339</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 196.

<sup>340</sup> Калашников В. Ю. Проблема субфизических форм материи. С. 56.



Парадокс теневой системы разрешается В.В.Орловым следующим образом: «Причиной появления социальной формы материи служит не биологическая форма материи как таковая (ибо она беднее и проще, чем социальная), а всеобщая тенденция развития материи, выраженная через биологическую форму материи. ... Материя как таковая выступает в качестве "последней", конечной причины развития предметов, явлений, процессов, т. е. в конечном счете, как причина самой себя»<sup>341</sup>. В этом решении как раз и отмечена определяющая роль всеобщей тенденции (т. е. реализующейся возможности) в развитии материи как субстанции. В.Н.Южаков приходит к сходному результату, анализируя процессы в рамках основных форм материи (например, онтогенез и филогенез организмов, последовательность общественно-экономических формаций): «Развитие детерминировано самим собой, ещё не реализованным. ... Нереализованные формы развития детерминируют возникновение нового через настоящее – организацию развивающегося объекта»<sup>342</sup>. При этом развитие имеет не случайный, а направленный характер: «Направленность – специфическая сторона процесса возникновения нового, означающая, с одной стороны, необходимость его появления, с другой – его еще небытие»<sup>343</sup>. Направленный характер развития увеличивает вероятность реализации основных возможностей, возникающих в ходе развития. Вероятность – это мера объективной возможности, степень возможной реализации того или иного события, явления, процесса при определенных условиях. Стопроцентная вероятность – это необходимость. Не стопроцентная вероятность – это случайность. В ходе отбора как всеобщего механизма развития материи степень вероятности может радикально изменяться. Например, физические природные системы фактически не могут самостоятельно превратиться в компьютер, который становится весьма вероятной возможностью (и затем действительностью) только на социальном этапе развития материи<sup>344</sup>. В ходе развития объективной реальности создаются новые возможности, что расширяет сферу реального (не вымышленного). Расширение сферы реального особенно характерно для процесса человеческой деятельности.

Парадокс теневой системы свидетельствует о том, что актуально существующее низшее никогда не является причиной более сложного, высшего, но только условием появления дополнительной сложности. Причиной появления высшего всегда является потенциальное, т.е. само высшее является причиной себя. Например, нельзя утверждать, что обезьяна есть причина человека, что она породила человека. Человека породил процесс, чуждый обезьяне как тако-

---

<sup>341</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 226.

<sup>342</sup> Южаков В. Н. Детерминация и самодетерминация развития // Принцип детерминизма. Саратов : Издательство Саратовского университета, 1982. С. 44-45.

<sup>343</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 134.

<sup>344</sup> Там же. С. 154.

вой. Иными словами, человека породило отрицание обезьяны. Человек в данном аспекте есть отрицание отрицания, новая положительная целостность. Также он есть причина самого себя, субстанция, но в известном нам мире причина всегда по времени предшествует следствию, т.е. человек послужил причиной самого себя даже до своего актуального возникновения, существуя только потенциально.

В связи с этим можно констатировать то, что в едином закономерном мировом процессе детерминирующее воздействие актуального на потенциальное – это не более чем обратное воздействие потенциального на самого себя посредством актуального. Ведущую роль в противоречивом единстве различных элементов субстанции играет то, что реализуется (необходимость, возможность), а не то, посредством чего это реализуется (случайность, действительность).

Если на уровне явления возможность – это сторона действительности, понимаемой в широком смысле (включающем в себя возможность), то на уровне сущности материи как субстанции действительность – это сторона возможности, понимаемой в широком смысле (включающем в себя действительность). Иными словами, актуальное – это сторона потенциального в широком смысле (потенциальное в узком смысле, за вычетом актуального, есть противоположность последнего). В едином закономерном мировом процессе потенциальное абсолютно, актуальное относительно. (Аналогичным является соотношение абсолютного движения и относительного покоя).

Возможность в широком смысле, включающая в себя действительность, называется реальностью (например, объективной реальностью или субъективной реальностью). В самом деле, реальна и возможность, реальна и действительность. С.А.Модестов определяет реальность (реальное) «как форму совместного и/или взаимоисключающего существования возможного и действительного. ... Включение в сферу реального области возможного делает реальность шире действительности»<sup>345</sup>.

Таким образом, реальность и действительность – это разные предметы и разные понятия (хотя чаще всего данные термины употребляются как синонимы). Когда мы говорим, что какого-либо предмета «нет», то нужно уточнить, в каком смысле его «нет»? Нет только в действительности или нет в реальности вообще? Того, что в принципе нет в реальности, того нет, никогда не было и не будет в качестве возможности, а не только в качестве действительности.

Если на уровне явления действительность создает возможность, которая приводит к новой действительности, то на уровне сущности возможность создает действительность, которая приводит к новой возможности. Можно ли рас-

---

<sup>345</sup> Модестов С. А. Нереализованные исторические возможности: философско-методологический анализ : дис. ... д. филос. н. М. 2001. С. 48.

сма́тривать доминирование действительности над возможностью на уровне явления в качестве кажимости? Я думаю, что речь здесь должна идти не о кажимости, а о точном отражении двух различных уровней реальности – уровня её явления и уровня её сущности. О кажимости в рамках теории субстанции нужно говорить в ином контексте. Действительность не полностью выражает реальность, она всегда в той или иной степени не соответствует реальности как целому, противостоит реальности – это противоречие явления и сущности, благодаря которому возникает феномен кажимости. Данный феномен отнюдь не закрывает от нас возможность постижения объективной реальности, но, напротив, подчеркивает некоторые ее глубинные, сущностные характеристики. Движение от явления к сущности показывает, что существует познавательный и практический «барьер» действительности – до определенного предела происходит познавательное и практическое погружение в действительность как явление, после чего она преодолевается в пользу реальности как целостной сущности, изменяется, развивается. Это сущностное преодоление не только кажимости, но и наличной действительности как таковой, в результате которого она становится другой действительностью, другим явлением. Субстанция в своей полноте должна определяться как реальность, но не как лишь действительность, ибо действительность не имеет самостоятельного существования – это всего лишь абстрактная сторона реальности. Например, человеческая действительность – это момент, сторона человеческой реальности: «Я есмь не только такой, какой я есмь, но я есмь также и возможности иначе-бытия»<sup>346</sup>. В процессуальном аспекте реальность – это процесс, а действительность – момент этого процесса.

### 1.10. Теория субстанции и понятие «ничто»

Как возможность, так и действительность суть нечто. Есть ли в современной материалистической онтологии место для категории «ничто»? С одной стороны, Д.В.Пивоваров отмечает то, что для марксистов понятие «ничто» онтологически бессмысленно<sup>347</sup>. Действительно, мысль о «чистом» ничто парадоксальна – это отрицание всякой определенности, всякого нечто, но данное отрицание и есть специфическая определенность. То, что отрицает нечто, таким образом, само является нечто, т.е. не является ничто. С другой стороны, В.Н.Типухин заявляет следующее: «Всякое бытие содержит логически (и онтологически) в себе свое отрицание, и в этом смысле ничто также существует, как и бытие, существует как небытие, т.е. существует как бытие, взятое отрицатель-

---

<sup>346</sup> Какабадзе З. М. Человек как философская проблема // Какабадзе З. М. Проблема человеческого бытия. Тбилиси : Мецниереба, 1985. С. 204.

<sup>347</sup> Пивоваров Д. В. Онтология: материя и ее атрибуты. С. 45.

но, через его противоположность. ... В соответствии с этой мыслью логики математика признает существование или наличие в своем аппарате нуля, а в теории множеств – пустого множества. ... Пустое множество оказывается внутренне противоречивым, оно ... есть ничто, которое существует, и поэтому не есть ничто, а есть бытие, или бытие небытия, и, наоборот, как отрицание количественного бытия оно есть небытие бытия»<sup>348</sup>.

В.А.Кутырёв вводит в контекст понятий бытия и небытия понятие инобытия: «Онтология, как она трактовалась в классической философии, включает в себя понятие небытия. Однако оно прилагалось к конкретным явлениям, выражая их трансформацию и переход из одного состояния в другое. Если смерть индивида, исчезновение отдельного предмета есть небытие, то для мира это только инобытие. Лопух на могиле так же реален, как живший до превращения в него человек. В целом бытие абсолютно, небытие относительно. Небытие, ничто – это принцип временности, смены и становления – процессов, происходящих внутри вечного и бесконечного бытия»<sup>349</sup>.

Таким образом, «ничто» может корректно пониматься в материалистической онтологии не как «чистое» ничто, но как «бытие, взятое отрицательно», как инобытие конкретного бытия или бытия вообще: «Согласно современной физике, виртуальный вакуум порождает и снимает в себе многообразие реальных микрочастиц. С нуля в математике начинают отсчет натуральных и действительных чисел ... С этой точки зрения под «ничто» следует понимать неопределенное становящееся инобытие (еще не или уже не), но вовсе не тотальное отрицание существующего»<sup>350</sup>. Понимаемое таким образом (как потенциальное или пост-актуальное нечто) актуальное ничто может быть включено в марксистскую онтологию и использовано для более глубокого раскрытия сущности развития как фундаментального свойства объективной реальности.

### **1.11. Всеобщая субстанция, особенные и единичные субстанции**

В онтологическом и гносеологическом плюрализме присутствует некое «рациональное зерно», которое современный материализм обязан учитывать, если он желает оставаться диалектическим и научным. Логическое рассмотрение процесса развития субстанции предполагает признание того, что в этом процессе субстанция проходит через самоотрицание. Иными словами, самоотрицание является моментом логического рассмотрения процесса развития суб-

---

<sup>348</sup> Типухин В. Н. Логическое становление субъекта. С. 63, 64, 66-67.

<sup>349</sup> Кутырёв В. А. Оправдание бытия // Кутырёв В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки. СПб.: Алетейя, 2018. С. 77.

<sup>350</sup> Пивоваров Д. В. Онтология: материя и ее атрибуты. С. 46.

станции – моментом, следующим за полаганием и предшествующим отрицанию отрицания.

Впервые развернутая диалектика субстанции представлена в философии Г.В.Ф. Гегеля, который подверг диалектической критике Спинозовскую теорию субстанции. По мнению Гегеля, субстанция (абсолютное) Спинозы – «это лишь абстрактное отрицание всякой определенности»<sup>351</sup>. Это «темная бесформенная бездна, которая поглощает в себя всякое определенное содержание как изначально ничтожное в самом себе и не порождает из себя ничего такого, что обладало бы в себе положительной устойчивостью»<sup>352</sup>. По Гегелю же, абсолютное есть самополагание<sup>353</sup>. (Способом этого самополагания является противоречие в форме единства и борьбы противоположностей). Поскольку субстанция полагает себя, постольку она обладает абсолютной самостоятельностью, которая «есть бесконечное отрицательное отношение с собой ... есть отталкивание себя от себя в различные самостоятельные существования»<sup>354</sup>. Такие «самостоятельные существования» характеризуют уже сферу понятия, которое выступает в логике Гегеля в качестве истины субстанции.

Рациональные стороны диалектики Гегеля были восприняты современными материалистами – в том числе и мысль о самоотрицании субстанции: «Логическая природа субстанции двойственна: с одной стороны, это пребывающее, соотнесённое с многообразием форм единство, самотождественный субъект преобразований, с другой – совокупность этих преобразований, сфера разнообразия, последовательный ряд особенных, меняющихся реальных феноменов, внутри которых она только и обладает реальностью. Субстанция полагает себя в форме всеобщего, тождественного и отрицает себя в форме различного, особенного. Антиномия всеобщности содержания субстанции и особенности формы ее проявления разрешается и вновь возникает в процессе реального формообразования и генезиса»<sup>355</sup>.

С точки зрения В.А.Кайдалова, источник самодвижения материи – это «одно постоянно осуществляющее и разрешающее себя противоречие, но включающее в себя два уровня функционирования: самопротиворечивость (самоотрицательность) и взаимоотрицающее взаимодействие противоположностей – диалектически связанных друг с другом как субстанция и формы движения ее (проявления)»<sup>356</sup>. Далее В.А.Кайдалов утверждает то, что, «поскольку самопротиворечивость (самоотрицательность) наиболее адекватно раскрывает сущность

---

<sup>351</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 228.

<sup>352</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 330.

<sup>353</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1994. С. 203.

<sup>354</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 336.

<sup>355</sup> Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. С. 8.

<sup>356</sup> Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. С. 48.

субстанции как *causa sui*, постольку, на наш взгляд, ее (самопротиворечивость) можно рассматривать в качестве главного атрибута. Будучи конкретным тождеством (непосредственным единством) противоположностей устойчивости и изменчивости (любой материальный объект в каждый момент является тем же самым и все-таки иным), самопротиворечивость вместе с тем выполняет роль своеобразной «клеточки» (основания, зародыша) развития как другого атрибута материи. В данном случае мы имеем дело с субординацией двух атрибутов материи»<sup>357</sup>. В.В.Корякин подытоживает эту точку зрения: «В способности к собственному отрицанию мира в целом и любых составляющих его форм в частности, в движении от низшего к высшему бытие проявляет свою субстанциальность в принципиальном виде»<sup>358</sup>.

Есть основания полагать, что самоотрицание субстанции, ее переход в «различные самостоятельные существования» носит исторический, а не просто логический характер, выступает моментом не только диалектического мышления, но и реального процесса развития: «В ходе развития происходит ... своеобразная пульсация единичного и общего. Из старого общего развивается некоторое особенное, становящееся основой для возникновения нового общего. Процесс становления нового качества предполагает, следовательно, появление таких особенных и единичных, которые несут в себе большой потенциал общего, способны породить новые классы общностей (например, ланцетник и тип хордовых, углерод и жизнь, человекообразные обезьяны и общество, товар и капиталистическое производство). Существуют также единичные и особенные другого типа – не имеющие потенциально богатого общего содержания, не порождающие нового общего или ведущие к тупиковым линиям развития наподобие тупиков узкой специализации у животных и растений»<sup>359</sup>. А.Ю.Внутских так же отмечает, что «отбираются к реализации те особенные и единичные возможности, воплощение которых обеспечивает в итоге воплощение всех общих возможностей и тем самым реализацию основных этапов мирового процесса»<sup>360</sup>.

«Субстанция – это тождественное (постоянное), существующее в бесконечном многообразии реального мира. Понятие субстанции содержит в себе, таким образом, понятия о тождестве, различии и противоречии»<sup>361</sup>. Таким образом, «на уровне категории "субстанция" материя раскрывается в аспекте тожде-

---

<sup>357</sup> Кайдалов В. А. Атрибутивность развития – основополагающая идея теории развития // Новые идеи в философии. Вып. 2. Пермь. 1994. С. 82-83.

<sup>358</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 49.

<sup>359</sup> Орлов С. В. Концепция единого, закономерного мирового процесса и категории диалектики // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь. Издательство Пермского университета, 1989. С. 50-51.

<sup>360</sup> Внутских А. Ю. О двух аспектах философской концепции отбора. С. 17.

<sup>361</sup> Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии. С. 42.

ства различного, как единство многообразного»<sup>362</sup>. Данный диалектический подход позволяет решить в принципиальном виде проблему соотношения субстанции как сущности мира в целом и субстанции как сущности того или иного ограниченного круга явлений (например, формы материи), так или иначе присутствующую в мировой философии начиная с Декарта.

Единый, закономерный мировой процесс развития единой, всеобщей материальной субстанции состоит из особенных этапов, каждый из которых является возникновением и становлением той или иной особенной субстанции (особенного модуса). С каждым таким возникновением развивается, усложняется содержание материи как всеобщей субстанции. Д.И.Широканов утверждает, что «материя как всеобщая субстанция не существует вне особенных, конкретных форм бытия, от которых зависят определенные способы единства в той или иной области действительности. Как общая внутренняя основа явлений определенной области действительности такие формы материи выступают по отношению к материи в целом как особенные формы субстанции ("особенные субстанции" – химическая, биологическая и т. д.)»<sup>363</sup>. Эту идею поддерживает М.С.Орынбеков: «В материалистической диалектике ... особенное и единичное не просто подводятся непосредственно под всеобщее ... а существуют как формы собственного развития, особые формы самодвижения субстанции»<sup>364</sup>. О.А.Барг указывает на то, что, хотя субстанциальное объяснение и не может быть полным для фрагментов объективной реальности, «но и для них оно является решающим, поскольку сущность каждого из них есть его собственное субстанциальное начало – то, чем он изнутри (хотя и не во всем) определяет себя»<sup>365</sup>.

Понимание субстанции как сущности отдельных предметов, как единичных модусов является проблематичным: «Субстанция иногда понимается, как внутренняя и наиболее глубокая сущность отдельных вещей ... Отсюда следует, что именно философия дает самое глубокое познание атомов, молекул и т. п., а частные науки – менее глубокое. Это ведет к возрождению натурфилософии»<sup>366</sup>. Я полагаю, что восходящее к Аристотелю понимание субстанции как сущности отдельного предмета, несмотря на всю свою проблематичность, в целом корректно – в конце концов, объективно существующая философская Вселенная тоже является отдельным предметом, отличным от воображаемых Вселенных.

---

<sup>362</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 236.

<sup>363</sup> Широканов Д. И. Диалектика познания и категория субстанции. С. 5.

<sup>364</sup> Орынбеков М. С. Субстанция как внутреннее единство развивающихся целостных систем и принцип их познания // Развитие как регулятивный принцип. Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского университета, 1991. С. 74.

<sup>365</sup> Барг О. А. Субстанциальное объяснение и системный подход // Новые идеи в философии. Вып. 11. Пермь. 2002. С. 37.

<sup>366</sup> Алексеев П. В. Понятие «материя» // Философские науки. 1990. № 12. С. 7.

Конечно, не всякий единичный предмет субстанциален, но в качестве субстанции уместно рассматривать, как минимум, любой сложный и саморазвивающийся единичный предмет. (Впрочем, возможно, субстанцией является также и любой сложный, саморегулирующийся единичный предмет). Действительно, философское субстанциальное понимание сущности отдельного предмета не должно подменять собой её частно-научное понимание. (Эти два типа понимания различаются между собой как методологически, так и категориально).

Каковы фактические «индикаторы» субстанциальности? В.А.Кайдалов отмечает то, что «не всякий материальный объект или процесс можно отнести к "особенной субстанции". Таковым является лишь тот объект (процесс), который выступает в качестве систематизирующего, интегративного основания и одновременно начала по отношению к другим явлениям данной области действительности»<sup>367</sup>. Таковую целостную, интегрированную область В.В.Кизима называет тотальностью и раскрывает структуру ее самодетерминации: «Сторона, вызвавшая действие, оказывается и стороной, испытывающей его обратное влияние, хотя прямая и обратная детерминации идут по разным каналам – первая выступает как действие причины, вторая – как влияние среды (условий), – и потому не могут механически уравнивать друг друга. В результате субъект оказывается также и объектом (хотя и в разном отношении), а вся ситуация развивается как единая, самодетерминирующаяся и меняющаяся целостность, тотальность. ... Принцип причинности, рассматриваемый как принцип субъектного действия в неклассической ситуации, и кондициональный принцип, выступающий ведущим фактором классического влияния условий на свои части, в постнеклассических ситуациях уступают место единому принципу причинно-кондициональной самодетерминации. Помимо прочего, это важное обстоятельство можно использовать для индикации постнеклассических состояний и указания необходимости использования для их понимания постнеклассической методологии. Иначе говоря, выявление наличия самодетерминации является индикатором и критерием присутствия постнеклассической ситуации и связанной с ней тотальности как специфической реальности»<sup>368</sup>. Указание на постнеклассическую рациональность является здесь совершенно оправданным, так как объектами постнеклассической науки выступают сложные, саморазвивающиеся системы. Иными словами, я не погрешу против истины, если отмечу то, что постнеклассика прямо предназначена для исследования субстанциальности.

Вместе с тем, С.В.Орлов вносит в идею особенных и единичных субстанций изрядную долю скепсиса: «Отдельные материальные образования и про-

---

<sup>367</sup> Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. С. 25.

<sup>368</sup> Кизима В. В. Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Мирь, 2009. С. 74, 78.



цессы являются причиной самих себя только в очень ограниченном и условном смысле: с тех пор, как они возникли из каких-то других явлений и в той мере, в какой они не испытывают направляющего воздействия внешних сил»<sup>369</sup>. Тем не менее, не стоит, подобно С.Ф.Мартыновичу, считать особенные субстанции лишь мысленными идеализациями<sup>370</sup>. Дело в том, что конкретно-всеобщий характер материи идеализацией не является. Если мы отрицаем реальное бытие особенных и единичных субстанций, то мы должны отрицать и реальное бытие конкретно-всеобщего. Последнее отрицание, правда, противоречит всей современной материалистической онтологии, неразрывно связанной с конкретно-всеобщей диалектикой.

Особенные и единичные субстанции можно рассматривать как в онтологическом, так и в гносеологическом аспекте. «Онтологическую относительность субстанций характеризует прежде всего многоступенчатость, многоуровневость сущности, ибо каждый из ее уровней и оказывается относительной субстанцией, объективной основой самодетерминации явлений»<sup>371</sup>. В гносеологическом аспекте понятие субстанции содержит момент относительности постольку, поскольку оно выражает углубление человеческого познания объектов<sup>372</sup>.

Наличие особенных и единичных субстанций порождает одну интересную онтологическую проблему. А.К.Манеев утверждает, что параметры самодвижения субстанции неизмеримы<sup>373</sup>. Дело в том, что абстрактно-всеобщий для всех особенных и единичных субстанций параметр самодвижения, действительно, отсутствует. Однако для каждой из них наверняка имеется свой собственный параметр самодвижения – конкретные характеристики данных параметров ещё предстоит выяснить.

Абстрактно-всеобщее понимание субстанции ведет к непризнанию самопричинности видом причинности, что фактически демонстрирует С.Ш.Авалиани: «Если самопричинность есть вид причинности, то она непременно должна характеризоваться порождением, становлением, генетической связью, так как именно в этом заключается суть, критерий, специфика любой формы причинности. Однако отсюда с логической необходимостью следует отрицание самой субстанции, так как, во-первых, в данном случае мы должны говорить о происхождении самой субстанции, т. е. должны отрицать ее вечность, бесконечность субстанции во времени. Это, со своей стороны, есть не что иное, как отрицание самой субстанции. Во-вторых, любое порождение подразумевает

---

<sup>369</sup> Орлов С. В. Категория субстанции в диалектико-материалистической концепции материи. С. 144.

<sup>370</sup> Мартынович С. Ф. Субстанция, единство, взаимосвязь. С. 53-54.

<sup>371</sup> Крымский С. Б., Кузнецов В. И. Мировоззренческие категории в современном естествознании. Киев : Наукова думка, 1983. С. 22.

<sup>372</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 277.

<sup>373</sup> Манеев А. К. Движение, противоречие, развитие. С. 21.

существование порождающего; следовательно, если субстанция порождается, то должно существовать и то, что её порождает. Но в данном случае субстанцию нельзя считать безусловной, ибо ее обуславливает, т. е. делает конечной и относительной то, что её порождает. Иначе говоря, это есть не что иное, как отрицание самой субстанции, так как обусловленное и конечное бытие не может быть субстанцией. В-третьих, причинная связь как порождение, состоит не менее чем из двух элементов – порождающего (причина) и порожденного (следствие). Между тем, первое предшествует во времени второму. Если самопричинность по существу есть то же самое, что и причинность, то получается, будто субстанция, как порождающее само себя, должна существовать до своего порождения»<sup>374</sup>. Избежать указанного затруднения и сохранить классическое понимание субстанции как *causa sui* можно только с помощью конкретно-всеобщего понимания субстанции, когда одна особенная субстанция связана причинно-следственными связями с другой особенной субстанцией (как высшее с низшим).

Как верно указывает В.Б.Кучевский, «признание существования определенных форм субстанции (и в этом смысле "определенных субстанций"), различных структурных уровней организации материи, различной природы явлений не означает в то же время признания существования каких-то многих особых независимых субстанций именно потому, что "определенные субстанции" есть формы материи как всеобщей субстанции»<sup>375</sup>. Материя «существует именно в этих формах. Способных превращаться при определённых условиях в другие, обнаруживая в этих переходах как самую существенную свою характеристику внутреннюю связь, единство»<sup>376</sup>. «Изменение и развитие внешних форм, явлений так или иначе выражает развитие внутренней основы, субстанции явлений»<sup>377</sup>. Именно поэтому необходимо раскрывать не только внутреннюю основу (субстанцию) изучаемого круга явлений, но и анализировать исторические формы проявления этой субстанции, выявляя закономерности ее развития<sup>378</sup>. Ведь субстанция – это продукт своего собственного исторического развития<sup>379</sup>. О.А.Барг отмечает то, что в ходе единого, закономерного мирового процесса каждая основная форма материи, возникая и тем самым становясь высшей, принимает на себя в связи с этим функцию «организатора» всей наличной иерархии форм материи – и в течение этого периода происходит то, что в

---

<sup>374</sup> Авалиани С. Ш. Причинность и самопричинность // Принцип детерминизма. Под ред. Я.Ф.Аскина. Саратов : Издательство Саратовского университета, 1983. С. 11-12.

<sup>375</sup> Кучевский В. Б. Анализ категории «материя». С. 132.

<sup>376</sup> Там же.

<sup>377</sup> Там же. С. 41.

<sup>378</sup> Там же. С. 40.

<sup>379</sup> Проблемы диалектической логики. С. 85.

первую очередь именно через данную, налично высшую форму материи субстанция определяет самое себя<sup>380</sup>.

Инструментом познания истории субстанции должен служить принцип единства исторического и логического, причем последнее – это «сокращенное и освобожденное от случайностей историческое в его существенных моментах»<sup>381</sup>. При этом логическое не исчерпывает исторического, не тождественно ему постольку, поскольку «прошлое или будущее состояние не может быть однозначно выведено на основе существующих отношений, функций»<sup>382</sup>.

Так мое исследование подошло к границе абстрактно-всеобщего понимания субстанции. В современном материализме речь идет не просто об истории субстанции, а об истории действительного развития материи. Рассмотренная мной абстрактно-всеобщая теория материи как субстанции является лишь первым этапом раскрытия понятия субстанции в научной философии и не исчерпывает всего содержания этого понятия. Понятие субстанции сохранило в философии современного материализма все свои предыдущие достоинства, избавившись при этом от недостатков, свойственных понятию субстанции как в идеализме, так и в метафизическом материализме. Однако абстрактно-всеобщий план рассмотрения данного понятия в современной материалистической философии уже почти исчерпан – в отличие от конкретно-всеобщего плана его рассмотрения.

По мере развития материи происходит усиление относительной самостоятельности высшего по отношению к низшему как функции от внутреннего богатства высшего. Так, относительная самостоятельность социума по отношению к его биологическим основам больше, чем относительная самостоятельность живой природы по отношению к её физико-химической основе<sup>383</sup>. «Свойство» объективной реальности «быть причиной самой себя» получило наивысшее выражение в способности человека творить своё бытие и сущность. Человечество выступает концентрированным выражением субстанциальности материи<sup>384</sup>.

Человек в качестве высшей ступени развития материи несёт в себе двойственное содержание. С одной стороны, являясь обобщением бесконечного многообразия материи, он сам универсален и бесконечен. С другой стороны, как особенная форма материи он специфичен и конечен. Таким образом, человек есть единство бесконечного и конечного. В качестве всеобщего материаль-

---

<sup>380</sup> Барг О. А. Субстанциальное объяснение и системный подход – 2 // Новые идеи в философии. Вып. 12 (1). Пермь. 2003. С. 31.

<sup>381</sup> Широканов Д. И. Диалектика познания и категория субстанции. С. 39-40.

<sup>382</sup> Там же. С. 59.

<sup>383</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 171-172.

<sup>384</sup> Орлов В. В. История человеческого интеллекта. Ч. 3. Пермь : Издательство Пермского университета, 1999. С. 102.

ного существа человека рассматривает общая философия, а в качестве особенного материального существа – социальная философия<sup>385</sup>. Если с точки зрения общей научной философии человек является высшим воплощением материи как всеобщей субстанции единого закономерного мирового процесса, то каким образом можно определить особенную субстанцию единого закономерного исторического процесса с точки зрения социальной научной философии? Ведь человек в общей научной философии не может рассматриваться в отрыве от всей материи в целом, но вся материя не является предметом социальной научной философии. Следовательно, для того, чтобы определить подлинную субстанцию исторического процесса, нужно раскрыть специфику человека как предмета научной социальной философии, причём раскрыть в присущих именно последней категориях.

Поскольку материя как всеобщая субстанция единого закономерного мирового процесса не существует вне своих особенных форм, постольку теория материи как субстанции обладает существенной неполнотой без вычленения особенной субстанции единого закономерного исторического процесса.

---

<sup>385</sup> Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс. С. 36.

## ГЛАВА 2. ПОНЯТИЕ СУБСТАНЦИИ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

### 2.1. Формирование понятия социальной субстанции

Теория социальной субстанции (субстанции исторического процесса) способствует укреплению и развитию эвристического взаимодействия между философскими науками: онтологией и гносеологией – с одной стороны, и социальной философией – с другой. Кроме того, данная теория способна укреплять связи между исторической наукой и философией. Проблема субстанции отнюдь не является надуманной и внешней по отношению к исторической реальности, как это может показаться на первый взгляд. Ведь только опираясь на философию истории, предполагающую признание субстанциальной основы исторического процесса, историк и философ могут избежать «дурной бесконечности» причин-следствий при объяснении исторических событий. Решение любой сколько-нибудь крупной исторической проблемы предполагает не признание множества равноправных причин-следствий, а признание того или иного исторического фактора в качестве причины самого себя (субстанции). Историческая наука и социальная философия, сознательно применяющие категорию субстанции, получают ясный объяснительный характер. Адекватное реальности субстанциальное объяснение не может быть чуждым для исторической науки ещё и в силу того, что тождество социальной субстанции (на любом из уровней ее дальнейшего рассмотрения) включает в себя как синхронические, так и диахронические различия, столь любимые историками – это не абстрактное, а конкретное тождество.

Догегелевские философские концепции исторического процесса не смогли обнаружить действительную субстанцию человеческой истории. Несмотря на то, что они выработали ряд категорий и представлений, необходимых для построения любой подобной концепции, они оказались всё же неспособными осуществить субстанциальный подход к исследованию исторического процесса, соотнести понятия истории и субстанции, понять историю как развитие субстанции. Вместо этого догегелевские философы ограничились лишь рассмотрением воздействия на историю сочетания тех или иных особенных факторов – как правило, некоторых атрибутов (неотъемлемых признаков) человека, позже получивших название его «сущностных сил», – разума, свободы, общения, нравственности, а также внутренних (выраженных в телесности) и внешних (выраженных в географической среде) природных условий человеческого существования. И дело здесь не только в том, что в догегелевской философии понятие субстанции включало в себя атрибут неизменности, «неисторичности». Кроме этого обстоятельства важно отметить то, что все вышеперечисленные факторы исторического процесса представляют собой в рассмотренных кон-

цепциях либо духовные причины (которые не самодостаточны, не субстанциальны постольку, поскольку сознание по своей природе отражает другое, зависит от другого), либо материальные условия (которые также не субстанциальны, ибо не являются полноценными причинами). Догадки об исторической роли действительно человеческих материальных причин, в частности, разделения труда, в догегелевских концепциях не получают развития.

«Несубстанциальностью» рассматриваемых исторических факторов обуславливается низкий объяснительный потенциал догегелевских концепций исторического процесса. В самом деле, в большинстве из них просто констатируется членение истории на те или иные этапы. Лишь в некоторых из этих концепций более или менее произвольно постулируется логика такого членения. Но даже в этом последнем случае остаётся без ответа вопрос о том, почему данная логика именно такова? Вычленение подлинной субстанции исторического процесса могло бы придать философско-исторической концепции качество самообоснованности и тем самым дать ответ на этот вопрос.

Тем не менее, в явном или неявном стремлении догегелевских философов исходить в своих исторических концепциях из так или иначе понятой сущности человека проявляется ещё отчётливо не выраженное стремление к нахождению субстанции исторического процесса. Из того, из чего догегелевские философы истории исходили интуитивно и произвольно, марксизм позже будет исходить вполне осознанно и научно.

В истории философии первым понятие субстанции по отношению к историческому процессу применил Гегель, у которого понятие субстанции раскрывается применительно к истории с помощью последовательного ряда категорий, что само по себе является крупным достижением философской мысли.

В гегелевском учении субъект истории совпадает с её субстанцией. Заслуживает немецкого философа является связь между понятием субстанции и субъект-объектной проблематикой. Однако и субъект истории, и её субстанция носят у Гегеля всецело надындивидуальный характер. Индивиды выступают здесь лишь как средства, как моменты развития абсолютной логической идеи. Общественная природа человека фиксируется Гегелем впервые с помощью понятия субстанции, но в крайне отчуждённой по отношению к действительным индивидам форме. Проблема субстанции исторического процесса решается Гегелем с помощью ряда логических категорий, каждая из которых всё более приближается к подлинной субстанции истории в ее гегелевском понимании. Многоуровневый характер социальной субстанции не подчеркнут Гегелем явно, однако вполне реконструируется из гегелевских работ.

В первом приближении субстанцией исторического процесса выступает у Гегеля дух. «Именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руково-

дит ходом мировых событий»<sup>386</sup>. «Субстанциальным является дух и ход его развития»<sup>387</sup>. Моментами развития мирового духа являются всемирно-исторические народы в качестве народных духов или духов времени. Последнее название связано с тем, что народный дух может получить всемирно-историческое значение только один раз в истории. Аспектами народного духа выступают государство, экономика, религия, философия, искусство и другие стороны общественной жизни. Однако субстанцией самого духа является *свобода* как одно из его свойств. «Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы»<sup>388</sup>. «Субстанция духа есть свобода, т.е. независимость от другого, отношение к самому себе»<sup>389</sup>. Свободу немецкий мыслитель трактует как истину необходимости. Таким образом, внутренняя, осознанная необходимость выступает у него в качестве онтологического основания свободы. Если же необходимость и свобода абстрактно противопоставляются друг другу, то первая остаётся всего лишь принуждением, а вторая – произволом<sup>390</sup>. Гегель считает, что свобода является историческим завоеванием, а степень её зрелости исторически обусловлена. На ступени объективного духа свобода с необходимостью перестаёт быть только качеством индивида, но становится ещё и качеством социума. Свобода для Гегеля является не случайным критерием исторического прогресса. В качестве такового она задолго до Гегеля выдвигалась философской мыслью, выдвигается и в настоящее время. В определённом аспекте степень развития свободы как показатель исторической зрелости того или иного общества рассматривается и в научной философии. Однако существенная разница между различными трактовками свободы возникает при рассмотрении содержания данного критерия. У Гегеля свобода является в конечном счёте весьма формальным, малосодержательным понятием. В абстракцию свободы «не помещаются» многие ранее введённые Гегелем категории, чем нарушаются два существенных принципа гегелевской философии – принцип восхождения от абстрактного к конкретному и принцип аккумулятивного развития. Дело в том, что по своей сути свобода – это атрибут, а не субстанция. Кроме того, то, какую форму принимает свобода, для Гегеля гораздо важнее, чем её конкретное историческое содержание. Это обстоятельство порождено, во-первых, формальным характером человеческой свободы в буржуазном обществе, сторонником которого Гегель безусловно являлся. Во-вторых,

---

<sup>386</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С.63.

<sup>387</sup> Там же. С.70.

<sup>388</sup> Там же.

<sup>389</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 25.

<sup>390</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 336-337.

формальность свободы в её гегелевском истолковании прямо вытекает из формальности гегелевской идеалистической системы в целом, ибо в этой системе логика, т.е. учение о формах познания, наделяется статусом онтологии.

Тем не менее, и свобода не является у Гегеля окончательным решением проблемы субстанции истории. Гегель указывает на то, что «всемирная история есть ... развитие моментов разума и тем самым самосознания и свободы духа»<sup>391</sup>. Разум является главным определением логической идеи, моментами которой выступают в гегелевской логике как понятие свободы, так и само понятие субстанции<sup>392</sup>. Таким образом, субстанцией свободы, а, следовательно, и субстанцией всемирной истории является *разум*: «Разум господствует в мире, так что следовательно и всемирноисторический процесс совершался разумно ... Разум есть субстанция, а именно – то, благодаря чему и в чём вся действительность имеет своё бытие»<sup>393</sup>.

Коренным критерием оценки гегелевской философии истории является вопрос о конечности или бесконечности исторического процесса. Дело в том, что сам Гегель неоднократно утверждает, что мысль бесконечна, его диалектический метод по самой своей сути нацелен на бесконечное развитие. Однако история в гегелевском её истолковании конечна, и это является серьёзным основанием для конечности всей философской системы Гегеля, которая в этом случае не соответствует собственным посылкам, касающимся бесконечности мысли. Несоответствие гегелевской концепции всемирной истории исторической методологии Гегеля является выражением подмеченного Энгельсом фундаментального противоречия гегелевской философии вообще – противоречия между метафизической системой и диалектическим методом. Причина неудачи данной попытки во многом коренится в формализме гегелевской системы. Гегель предвзято определяет понятие как свободную и бесконечную форму. Можно констатировать то, что в философии Гегеля скорее содержание стало формальным, нежели форма стала содержательной<sup>394</sup>. Этот формализм задан тем, что, как уже было отмечено, логика как учение о формах познания наделена в философии Гегеля онтологическим статусом. Но число логических форм конечно, поэтому конечна и гегелевская система, замыкающаяся в круг. Кроме того, завершённость истории в гегелевской системе обусловлена, как уже отмечалось в первой главе, несамодостаточностью мысли, которая в той или иной форме является у Гегеля субстанцией мирового развития. Хорошо разработанная относительно своих оснований гегелевская система, включая её историческую часть, оказа-

---

<sup>391</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 370.

<sup>392</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 402.

<sup>393</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 64.

<sup>394</sup> Орлов В. В. История человеческого интеллекта. Ч. 1-2. Пермь : Издательство Пермского университета, 1998. С. 117.



лась в конечном счёте неспособной к самообоснованию по причине ошибочности этих оснований.

Неприятие гегелевской идеальной, надындивидуальной, эмпирически непостижимой субстанции, служившей теоретическим препятствием для развития гуманизма и науки, то же самое неприятие, которое породило поиски подлинной субстанции классиками марксизма, вызвало к жизни и неприятие понятия субстанции вообще. Стержнем неклассической философии при всей разнородности её направлений является отказ от поиска сущности, субстанции и сосредоточение внимания на явлении, на существовании. Тем не менее, явление даже при всём желании в действительности неотделимо от сущности. Поэтому неклассическая философия истории фактически начала постепенно вводить те или иные представления о сущности в свои концепции. Правда классической линии в философии доказывается тем, что неклассические философы истории постепенно в своих работах ревизовали программу неклассической философии, сближаясь по многим вопросам либо с Гегелем, либо с Марксом. Во многом этому способствовала, пусть зачастую ошибочная, постановка проблемы человека неклассическими философами. В человеке, когда он становится предметом философии, всегда «проступает» так или иначе понятая сущность, иногда даже вопреки намерениям самих неклассических философов. В общем и целом, неклассическая философия истории продемонстрировала бесперспективность ухода от классического философского наследия – от поиска сущности исторического процесса, его субстанции, от необходимости разрешения проблемы «дурной бесконечности» и т.д.

## **2.2. Действительные индивиды – первый этап раскрытия содержания социальной субстанции**

К.Маркс и Ф.Энгельс фактически открыли подлинную субстанцию исторического процесса, но не оставили прямого указания на то, какую именно реальность они считают таковой. Тем не менее, как и в случае с Гегелем, многоуровневое содержание субстанции человеческой истории реконструируется из их текстов.

Если теория современного материализма представляет собой раскрытие понятия материи, а марксова теория политэкономии капитализма – раскрытие понятия товара, то научная социальная философия в целом представляет собой раскрытие понятия «действительные индивиды». Исходная абстракция, «клеточка» научной социальной философии (и, следовательно, субстанция исторического процесса в её первоначальном выражении) указана его основоположниками весьма отчётливо. Маркс и Энгельс в одной из первых своих работ «Святое семейство» так критикуют гегелевскую философию: «У *реального гуманиз-*

ма нет в Германии более опасного врага, чем *спиритуализм*, или *спекулятивный идеализм*, который на место *действительного индивидуального человека* ставит “*самосознание*” или “*дух*”»<sup>395</sup>. Таким образом, место субстанции исторического процесса, которое в гегелевской системе занимает дух, должно быть отведено действительному индивидуальному человеку. Далее в «Святом семействе» Маркс и Энгельс указывают на то, что «не “история”, а именно *человек*, действительный, живой человек – вот кто делает всё это, всем обладает и за всё борется. ... История – *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»<sup>396</sup>.

В следующей крупной совместной работе Маркса и Энгельса «Немецкая идеология» (знаменующей собой процесс перехода к зрелому марксизму) эта идея получает дальнейшее развитие. Приступая к изложению материалистического понимания истории, авторы следующим образом указывают на элементарный уровень субстанции исторического процесса: «Предпосылки, с которых мы начинаем, – не произвольны, они – не догмы; это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путём»<sup>397</sup>. (Предположительно, один из смыслов термина «действительные индивиды» в «Немецкой идеологии» проистекает от Гегеля: «действительные» – значит реализовавшие себя, существующие не только «в себе», но и «для себя»). Позже, во Введении к «Экономическим рукописям 1857-1859 гг.», Маркс подтверждает свою точку зрения периода «Немецкой идеологии»: «Индивиды, производящие в обществе, – а следовательно общественно-определенное производство индивидов, – таков, естественно, исходный пункт»<sup>398</sup>.

Такое понимание элементарного онтологического уровня социальной субстанции соответствует трем признакам субстанции, упомянутым в первой главе.

Во-первых, действительные индивиды являются причиной самих себя: «Причинное действие человека на среду (момент, который абсолютизируется неклассической моделью), меняя среду, через нее влияет и на самого себя вследствие того, что человек также является частью той же среды, выступающей по отношению к нему как условие»<sup>399</sup>.

---

<sup>395</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 7.

<sup>396</sup> Там же. С. 102.

<sup>397</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1955. – 2-е изд. – Т. 3. С. 18.

<sup>398</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. С. 17.

<sup>399</sup> Кизима В. В. Постнеклассическая модель человека как мета-модель представлений о человеке // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2008. № 7. С. 270.

Во-вторых, действительные индивиды – это основа (сущность) общества: «Предпосылкой истории являются индивиды, а общество есть не что иное, как объединение индивидов; поэтому воздействие общества на человека есть в конечном счете опосредованное другими людьми воздействие индивидов на самих себя»<sup>400</sup>. В силу данного обстоятельства, «клеточкой» социальной философии не может быть понятие «общество».

В-третьих, действительные индивиды – это абсолютная (безусловная) социальная реальность, а в качестве относительной (условной) социальной реальности выступают вещи (средства производства). Перечисленные в «Немецкой идеологии» предпосылки исторического процесса Маркс и Энгельс не считают равноценными: «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе»<sup>401</sup>. В мысли о том, что живые человеческие индивиды являются первой предпосылкой исторического процесса, выражен субстратный подход к последнему<sup>402</sup>. (Важно отметить то, что понятие «социальный субстрат» относится не только к обществу как целому, но и к отдельному человеческому индивиду)<sup>403</sup>. В.В.Орлов указывает на то, что социальный субстрат «не может быть "схвачен" эмпирическим созерцанием, подобно тому как мы созерцаем определенные физические и химические субстраты. Впрочем, уже существование биологического субстрата может быть установлено только посредством вывода, так как для его восприятия нет никаких специальных органов чувств. Природа социального субстрата может быть изучена через посредство тех специфических свойств и отношений, в которых она полностью проявляется»<sup>404</sup>.

Деятельность действительных индивидов как вторая указанная Марксом и Энгельсом предпосылка истории, на мой взгляд, является наиболее абстрактным выражением атрибутивного аспекта субстанции исторического процесса. Именно благодаря выявлению специфически человеческой деятельности вычленяется особый социальный субстрат – носитель этой деятельности. Деятельность как предпосылка исторического процесса не является первой по значению постольку, поскольку атрибуты принадлежат субстрату, деятельность принадлежит индивидам, а не наоборот.

Материальные условия (именуемые также материальной средой) существования индивидов также субстратны, но они всё же не являются первой

---

<sup>400</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 29.

<sup>401</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19.

<sup>402</sup> Ласточкин А. В., Орлов В. В. О специфике социального субстрата // Философия пограничных проблем науки. – Вып. 6. Пермь. 1974. – С. 102.

<sup>403</sup> Ласточкин А. В. Субстратная сторона развития как способа существования материи. С. 9.

<sup>404</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 311.

предпосылкой человеческой истории. Дело в том, что степень социальности двух сторон социального субстрата («общественного тела») – живых человеческих индивидов («органического тела»<sup>405</sup>) и вещей («неорганического тела» этих индивидов<sup>406</sup>) – различна. Качество собственно социальной субстратности присуще только людям (чья телесность носит интегральный социальный характер<sup>407</sup>), в то время как вещи обладают лишь тем или иным природным субстратом: «Вещь социальна по форме и функциям, человек – по сущности и субстрату. Поэтому социальным субстратом в собственном смысле слова является человек, а вещи включены в общество в качестве преобразованных природных (низших) элементов»<sup>408</sup>. В.А.Дьяченко вводит понятие технического субстрата: «Это – естественное, природное по своему содержанию материальное образование, существующее в искусственной, социальной форме. Или короче: технический субстрат – природное в социальной форме»<sup>409</sup>. Соответственно такому выделению социального субстрата следует выделить строгое (узкое) и нестрогое (широкое) понимание социальной субстанции. В строгом смысле социальной субстанцией являются только действительные индивиды, ибо только они обладают социальным субстратом, в нестрогом смысле к социальной субстанции принадлежат ещё и те вещи, которые индивидами используются. Социальность вещи в некотором смысле условна постольку, поскольку ее источник остается вне вещи, ее субстрата<sup>410</sup>. Именно поэтому нельзя согласиться с Ю.К.Плетниковым, предлагающим признать «опредмеченный результат деятельности людей» в качестве «клеточки» общественной жизни<sup>411</sup>. Необходимо учитывать то, что «клеточка» общественной жизни и общественной теории по самой своей сути должна обладать социальным качеством, чего лишена «вторая природа». Даже свойства вещей в обществе имеют всего лишь квазисоциальный характер; это свойства, приданные людьми природному субстрату, и выступающие природными аналогами социальных свойств человека<sup>412</sup>. Из этого следует то, что качество социальных атрибутов, социального способа существования, социальных отношений детерминировано качеством социального субстрата.

Таким образом, «клеточкой» научной социальной философии, элементарным уровнем субстанции исторического процесса являются *действительные*

---

<sup>405</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. С. 477.

<sup>406</sup> Там же.

<sup>407</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 63.

<sup>408</sup> Ласточкин А. В. Субстратная сторона развития как способа существования материи. С. 9.

<sup>409</sup> Дьяченко В. А. Человек и техника: субстратно-субстанциальный подход: дис. ... канд. филос. н. Горький. 1986. С. 39.

<sup>410</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 37.

<sup>411</sup> Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Т. 1. М.: Наука, 1981. С. 18.

<sup>412</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 36-37, 46; Ласточкин А. В. Человек и вещь // Человек – мера всех вещей. Горький : Горьковская областная организация СНИО СССР, 1990. С. 87.

*индивиды (живые человеческие индивиды), рассматриваемые в единстве с их деятельностью и с материальными условиями их существования.*

Данный подход оспаривает К.Х.Момджян. Он пишет, что действительные индивиды – это не «исходная точка рефлексивного изложения науки», а «начало процесса реального познания общества на первом этапе восхождения от чувственно-конкретного к абстрактному»<sup>413</sup>. Однако не стоит соглашаться с данной точкой зрения, ибо понятие «действительные индивиды» всё же представляет собой результат (а не начало) восхождения от конкретного к абстрактному, являясь абстракцией от каждого отдельного «чувственно-конкретного» индивида. Здесь необходимо пояснить, что понятие «индивид» проходит три последовательно развёртывающихся логические ступени развития. На первой ступени индивид (единичное) рассматривается как отдельный уникальный человек. На второй ступени индивид – это единичный человек вообще. И на третьей – это совокупность индивидов, обозначенная множественным числом термина (индивиды). На этой ступени понятие индивида имплицитно включает в себя не только признак общности, но и признак целостности, ибо множество индивидов составляют целое<sup>414</sup>. Абстрагирование, в результате которого получается понятие живых человеческих индивидов, идёт от первой ступени к третьей.

Принятие человеческой деятельности в качестве «клеточки» предложено Г.П.Корневым<sup>415</sup>. Однако, на мой взгляд, нет никаких оснований для «урезания» предпосылок социальной научной философии до всего одной предпосылки, к тому же выражающей лишь атрибутивную, а не целостную субстанциальную сторону исторической реальности.

Для обозначения «клеточки» исторического знания Т.Д.Стерледева и Р.К.Стерледев предлагают использовать понятие «синхронизм», обозначающее реальный феномен, и при этом они указывают на то, что в настоящее время природа синхронизма остается неясной<sup>416</sup>. Однако, если природа явления неясна, то такое явление не может быть теоретически отражено в статусе «клеточки», ибо последняя предполагает единство эмпирического и теоретического уровней научного познания.

С точки зрения А.С.Краснова, «онтологически первой, отправной точкой всего бытия социального организма, его "первоосновой" и "первопричиной" яв-

---

<sup>413</sup> Момджян К. Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. М.: Издательство МГУ, 1986. С. 106.

<sup>414</sup> Орлов В. В. Концепция индивида в научной философии // Новые идеи в философии. Вып. 1. Пермь. 1992. С. 3-4.

<sup>415</sup> Проблемы систематизации категорий исторического материализма. Челябинск : Б.и., 1980. С. 28.

<sup>416</sup> Стерледева Т. Д., Стерледев Р. К. Синхронизм как проблема исторического знания // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2015. № 3. С. 69.

ляется пролетариат»<sup>417</sup>. Такой подход также не может считаться адекватным раскрытием элементарного уровня социальной субстанции, ибо последняя охватывает все прошлые, настоящие и будущие состояния общества – даже те, в которых пролетариат отсутствует.

Действительные индивиды являются далеко не рядовыми предметами. В действительных индивидах как высшей форме материи аккумулярован результат бесконечного развития объективной реальности, они являются «конструктами» всеобщих моментов мироздания, выраженных в форме особенного и единичного (о чем пойдет речь в следующей главе), и потому действительные индивиды вполне обоснованно могут претендовать на статус субстанции исторического процесса.

### **2.3. Человеческий род – второй этап раскрытия содержания социальной субстанции**

Индивидуальный уровень, хотя и является исходным, не исчерпывает содержания подлинной субстанции исторического процесса. Важно учитывать и следующий, родовой уровень её логического рассмотрения. В понятии действительных индивидов как в первоначальном определении субстанции исторического процесса имплицитно содержится понятие *человеческого рода* как следующего уровня логического раскрытия субстанции человеческой истории. Ф.Энгельс отмечает следующее: «Мы должны исходить из “я”, из эмпирического, телесного индивида, но не для того, чтобы застрять на этом, ... а чтобы от него подняться к “человеку”. “Человек” всегда остаётся призрачной фигурой, если его основой не является эмпирический человек ... Мы должны всеобщее выделить из единичного, а не из самого себя или из ничего, как Гегель»<sup>418</sup>. Родовое – это то, что «свойственно каждому отдельному человеку, человеку вообще, а также человечеству в целом»<sup>419</sup>. Таким образом, понятие человеческого рода носит конкретно-всеобщий характер, и это выражается также и в том, что человеческий род рассматривается как единство особенных социальных систем – социальных организмов. Позитивистское и марксистское понятие «социальный организм» («социально-исторический организм»), означающее конкретное отдельное общество, конечно же, следует отличать от понятия «биологический

---

<sup>417</sup> Краснов А.С. Пролетариат как первичная социальная субстанция // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 2012. Т. 154. Кн. 1. С. 77.

<sup>418</sup> Энгельс Ф. Энгельс – Марксу, 19 ноября 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. М.: Госполитиздат, 1962. С. 12.

<sup>419</sup> Васильева Т. С. Всеобщий исторический закон // Новые идеи в философии. Вып. 8. Пермь. 1999. С. 23-24.

организм»<sup>420</sup>. Отдельно взятые социальные организмы и их совокупности также могут рассматриваться в качестве социальной субстанции<sup>421</sup>. Таким образом, методологией раскрытия содержания второго уровня социальной субстанции служит диалектика общего, особенного и единичного.

К.Маркс так раскрывает диалектику индивидуального и родового в человеке: «Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективно-го*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью»<sup>422</sup>.

Таким образом, реальный, конкретный человеческий индивид социален. Л.А.Мусаелян отмечает следующее: «В марксистской концепции понятия "род" и "социальный индивид" используются, по крайней мере, в четырех смыслах. Человеческий род обозначает: в предельно широком философском контексте – человечество вообще – как высшую социальную форму материи (ее "высший цвет" – Ф.Энгельс); в более узком смысле – множество сменяющих друг друга поколений людей (землян); еще в более узком значении, как актуально существующее человечество; и, наконец, в предельно узком смысле – конкретно-историческое общество, представляющее совокупность (конкретно-исторических) индивидов, обладающих типологическим единством, обусловленным уровнем развития их родовой сущности. Понятие "социальный индивид" трактуется: в предельно широком смысле как отдельный представитель человеческого рода ("обособленное" бытие человека, родовой человеческой сущности); в менее широком значении как представитель актуально существующего человечества; ... в более узком контексте как конкретно-исторический индивид, обладающий определенными типологическими признаками, обусловленными уровнем развития общества ("особый индивид"); и, наконец, в четвертом наиболее узком понимании как индивидуальное бытие родовой человеческой жизни (конкретный индивид)»<sup>423</sup>. (Только в этом четвертом смысле, являющемся своеобразным итогом восхождения рассмотрения индивида от аб-

---

<sup>420</sup> Семенов Ю. И. Проблема социальной реальности // Философия и общество. 2015. № 3-4. С. 51-75.

<sup>421</sup> Игнатъев В. И. Всемирная история как целостность (философско-методологический анализ): дис. ... д. филос. н. Новосибирск. 1997. С. 16, 77.

<sup>422</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 119.

<sup>423</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. 3-е изд. Пермь : Издательство ПГНИУ, 2015. С. 317.

абстрактного к конкретному, понятие «социальный индивид», по сути, тождественно понятию «личность», означающему единичное проявление социального качества). Рассмотрение субстанции исторического процесса, на мой взгляд, включает в себя представления о человеческом роде и социальном индивиде во всех перечисленных смыслах, но, если в качестве просто индивида (в первом из указанных значений термина «социальный индивид») человек является субстанцией лишь во множественном числе («действительные индивиды»), то в качестве личности – и в единственном (хотя эта единственность и предполагает аккумулярованное, снятое множество). По сути, индивид, рассматриваемый просто как отдельный представитель человеческого рода, выступает абстрактным выражением конкретной личности (актуальной или потенциальной). Человек появляется на свет в качестве просто индивида, в качестве актуального абстрактного выражения потенциальной конкретной личности, а становится актуальной конкретной личностью по мере своей социализации. Личность в числе прочих родовых свойств носит в себе отпечаток субстанциальности человеческого рода, является в известном смысле причиной самой себя, «персонифицированным всеобщим»<sup>424</sup>. Личность характеризуется следующей субстанциальной чертой: «То, что было следствием, теперь становится причиной, так как воспроизводит в себе свои предпосылки»<sup>425</sup>. Н.Г.Козин указывает на то, что если каждый отдельный человек не субстанциален, то не субстанциален и человеческий род<sup>426</sup>. В.П.Тугаринов отмечает следующее обстоятельство: «Ценность личности не может быть поколеблена ни мистическими, ни трансцендентальными и никакими иными соображениями, ибо личность человека есть реальный, непосредственный и верховный факт действительности»<sup>427</sup>.

Вместе с тем, не следует забывать о том, что личность обретает самопричинность только в обществе: «Отношение человека к самому себе становится для него предметным, действительным лишь через посредство его отношения к другому человеку»<sup>428</sup>. Д.Лукач указывает на то, что «Маркс никогда не говорит о человеке вообще, об абстрактном, абсолютизированном человеке, но всегда мыслит его как члена конкретной тотальности, общества. Общество же должно быть объяснено из человека, однако лишь после того, как человек сам введен в эту конкретную тотальность, возведен к истинной конкретности»<sup>429</sup>.

---

<sup>424</sup> Орлов В. В. Фундаментальные проблемы философской антропологии // Новые идеи в философии. Вып. 6. Пермь. 1997. С. 14.

<sup>425</sup> Абишев К. А. Человек. Индивид. Личность. Алма-Ата : Казахстан, 1978. С. 34.

<sup>426</sup> Козин Н. Г. Связь материализма и диалектики и определение места человека в эволюции материи // Принципы связи материализма и диалектики. Пермь : ПГУ, 1986. С. 109-110.

<sup>427</sup> Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1968. С. 81.

<sup>428</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 96.

<sup>429</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 257-258.



В единстве социального индивида и человеческого рода непосредственным существованием обладает социальный индивид. В связи с этим Маркс указывает на то, что «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет»<sup>430</sup>. З.М.Какабадзе конкретизирует эту марксову мысль следующим образом: «Не всё в бытии человека в виде личности можно объяснить влиянием его бытия в виде члена общества и даже, наоборот, в некоторых отношениях это последнее становится понятным лишь на основании понимания первого. Конечно, человек как личность формируется в обществе. Но общественная организация не есть некая самоцель, спускающаяся к человеку сверху и наделенная соответствующей энергией, чтобы навязать себя. Она, со своей стороны, основана на специфических устремлениях и возможностях людей как личностей»<sup>431</sup>. В таком контексте выглядит искусственным, надуманным популярное противопоставление «личность – народные массы», ибо народные массы (как бы ни понимать содержание данного понятия) состоят только из личностей.

Личность, обладая субстанциальностью, самопричинностью, самоутверждается в обществе посредством самоорганизации<sup>432</sup>. С точки зрения Г.С.Батищева, личность создается не только благодаря обычной, частной коммуникации с другими личностями, но и благодаря «глубинному общению», в которое вовлекается вся целостность бытия личности, включая потенциальный аспект последней<sup>433</sup>.

Итак, человеческий род как субстанция (общее) должен пониматься в качестве не только единства социальных организмов (особенного), но и единства личностей (единичных). Последние по отдельности также субстанциальны – но субстанциальны не сами по себе, не как абстрактные отдельные индивиды, а только как составляющие человеческого рода.

---

<sup>430</sup> Маркс К. Маркс – Павлу Васильевичу Анненкову, 28 декабря 1847 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. М.: Госполитиздат, 1962. С. 402-403.

<sup>431</sup> Какабадзе З. М. Человек как философская проблема. С. 226.

<sup>432</sup> Кондратьева О. И. Философия субъекта: тема самоутверждения // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Челябинск : Российское философское общество; ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет», 2015. С. 43.

<sup>433</sup> Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. [Докторская диссертация] // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 787.

## 2.4. Родовая и индивидуальная человеческая сущность – третий этап раскрытия содержания социальной субстанции

Единство индивида и рода – это не случайное, поверхностное, а необходимое, *сущностное* единство. Сущность, как внутренняя сторона каждого предмета, в том числе и человека, имеет интегральный, единый характер, ибо она интегрирует в себе в снятом виде более простые сущности. Фундаментальным единством человеческой сущности (человеческой природы) обусловлено единство человеческой истории<sup>434</sup>: «Вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»<sup>435</sup>. Поскольку родовая и индивидуальная человеческая сущность в единстве с её существованием (движением, развитием) выступает в качестве *сущности* исторического процесса, постольку она выступает по отношению к истории и в качестве её *субстанции* (вместе со своими атрибутами – сущностными силами человека). Понятие *родовой и индивидуальной человеческой сущности* является следующим и наиболее важным шагом на пути раскрытия содержания подлинной субстанции исторического процесса.

Напротив, приверженец «плоской онтологии» мексикано-американский философ Мануэль Деланда отрицает реальное существование родовой и индивидуальной сущности человека<sup>436</sup>, считая человеческий род лишь чем-то единичным: «Тот факт, что вид конструируется посредством исторического процесса, предполагает, что он всего лишь еще одно индивидуальное сущее, просто действующее на большем пространственно-временном масштабе, чем отдельные организмы. ... Если онтология, выстраиваемая на основе отношений между общим типами и частными случаями, является иерархичной (каждый уровень представляет отдельную онтологическую категорию: организм, вид, род), то подход в терминах взаимодействующих частей и эмерджентного целого приводит к плоской онтологии, образованной уникальными, сингулярными индивидуальными сущими, отличающимися друг от друга своим пространственно-временным масштабом, а не онтологическим статусом»<sup>437</sup>. Конечно, при такой деконструкции классической аристотелевской триады «индивид, вид, род» невозможны рассуждения об объективно существующей индивидуальной и родовой сущности человека<sup>438</sup>. Однако утверждение «мы, люди, не обладаем родовой сущностью» содержит в себе неявное перформативное противоречие.

---

<sup>434</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 164.

<sup>435</sup> Маркс К. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1955. – 2-е изд. – Т.4. – С. 162.

<sup>436</sup> Деланда М. Новая философия общества. С. 62-63.

<sup>437</sup> Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. Т. 27. № 3. 2017. С. 39.

<sup>438</sup> Прозументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека. С. 5.

Дж.Сёрль справедливо указывает на следующее обстоятельство: «Когда я говорю: "Это человек", я отвечаю за утверждение, что любая сущность, во всех значимых отношениях такая же, как данная, также может быть справедливо названа "человеком"»<sup>439</sup>.

По мнению А.Голубчикова, родовая сущность человека должна рассматриваться в качестве «клеточки» на том основании, что в родовой человеческой сущности заключено единство начала и результата развития<sup>440</sup>. Стоит согласиться с тем, что в сущности человека заключено единство начала развития и его результата. Однако, на мой взгляд, данный критерий достаточен лишь для того, чтобы просто констатировать субстанциальность. Для выявления же «клеточки» необходим дополнительный критерий эмпиричности постольку, поскольку «клеточка» знаменует собой переход от эмпирического уровня исследования к теоретическому. «Клеточка», таким образом, отражает не всякий, а только исходный, эмпирически достоверный уровень теоретического раскрытия субстанции. Родовая и индивидуальная человеческая сущность не дана нам эмпирически, эмпирически нам даны лишь действительные индивиды в единстве с их деятельностью и с материальными условиями их существования. (По той же самой причине не следует разделять мнение В.Л.Акулова о том, что «клеточка» системы категорий научной социальной философии – это категория общественного бытия)<sup>441</sup>.

Сущность человека обладает конкретно-всеобщим характером. Маркс отмечает то, что родовая («общественная») человеческая сущность «не есть некая абстрактно-всеобщая сила», противостоящая каждому отдельному человеку, а является, напротив, сущностью каждого отдельного человека<sup>442</sup>. В силу того, что непосредственным существованием обладает социальный индивид, а не человеческий род, родовая человеческая сущность развивается через индивидуальную, причем в историческом процессе выражено глубинное противоречие между родовой и индивидуальной сущностью человека, являющееся главным содержанием человеческой истории<sup>443</sup>.

Вместе с тем, согласно шестому «Тезису о Фейербахе» К.Маркса, сущность человека не есть сущность отдельного абстрактного индивида как такового, но включает в себя все общественные отношения<sup>444</sup>. Эти общественные от-

---

<sup>439</sup> Сёрль Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 185.

<sup>440</sup> Проблемы систематизации категорий исторического материализма. Челябинск : Б. и., 1980. С. 36.

<sup>441</sup> Акулов В. Л. Материалистический монизм: сущность и методологическое значение. С. 162.

<sup>442</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 23.

<sup>443</sup> Прозументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека. С. 12.

<sup>444</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 3.

ношения складываются для индивида и общества исторически, они не заданы заранее в виде готового абстрактного списка отношений, соответствие которому выступало бы условием обладания человеческой сущностью.

Человеческое сущностное единство заключено прежде всего в особом материальном социальном субстрате, имеющем сверхчувственный характер. Дело в том, что этот субстрат имеется у всех членов общества без исключения – в то время как те или иные конкретные атрибуты (сущностные силы) есть не у каждого индивида (например, не всякий индивид трудится, даже не всякий и мыслит). Также не у всякого индивида есть те или иные отдельные общественные отношения. Я утверждаю, что именно социальный субстрат (который в «Немецкой идеологии» называется «живые человеческие индивиды», а в обыденном языке – «я», «ты», «мы», «вы», «он», «она», «они») делает всех человеческих индивидов сущностно тождественными друг другу. Данное обстоятельство имеет решающие последствия для социальной философии, этики и других гуманитарных дисциплин.

Фактически в противовес моему высказанному выше утверждению, британский философ Эндрю Читти с целью описания конституирования человеческого рода выдвигает понятие интерконститутивности: «Какова основная характеристика или комбинация характеристик, которые у всех нас есть, что делает каждого из нас таким и, соответственно, отличает нас от других вещей? ... Каждый член этого вида конституируется как член вида в силу отношений производства-для и использования продукта (производственных отношений), которые существуют между этим индивидуумом и другими членами этого вида ... Производственные отношения являются "интерконститутивными". ... Что делает любую группу вещей членами нашего основного вида, так это то, что они производят вещи друг для друга и поэтому индивидуально обладают характеристиками, вытекающими из такого взаимного производства. Что делает любую индивидуальную вещь членом такого рода, так это то, что она приобрела эти характеристики в результате участия в такой группе. Таким образом, дитя-волк не будет считаться принадлежащим к этому виду, хотя, конечно, все равно будет принадлежать к биологическому виду *Homo Sapiens*»<sup>445</sup>.

На мой взгляд, сама идея интерконститутивности является глубоко ошибочной. Дело в том, что человеческая сущность является не только индивидуальной, но и родовой. Будучи атрибутами социальной субстанции в целом, отдельно взятые сущностные силы (не говоря уже о случайных человеческих признаках) совершенно не обязательно принадлежат каждому отдельно взятому индивиду. Если мы начнем конституировать единство человеческого рода, опираясь на любые произвольно взятые свойства или отношения людей (либо на

---

<sup>445</sup> Chitty A. V-First person plural ontology and praxis // Proceedings of the Aristotelian Society, Volume 97, Issue 1, 1 June 1997, p. 81, 91, 93-94.

случайные для человеческого рода, либо даже на необходимые для всего человеческого рода, но случайные для отдельно взятого индивида), то мы можем очень далеко зайти в процессе расчеловечивания. Если сегодня Э.Читти отказывает детям-маугли в принадлежности к человеческому роду, то кому будет в этом отказано завтра? Детям в утробе матери? Инвалидам? Представителям той или иной этнической или религиозной общности? Британским философам?

Я настаиваю на том, что единственной реальной характеристикой, с необходимостью конституирующей принадлежность к человеческому роду, является обладание социальным субстратом, который, в отличие от тех или иных отдельных социальных атрибутов, имеется у всех без исключения человеческих индивидов, включая детей-маугли и детей в материнской утробе.

Вы можете спросить: если субстрат проявляет свое наличие через атрибуты, то как мы можем констатировать наличие социального субстрата у детей-маугли и у детей в материнской утробе, если те или иные сущностные силы у них ещё не сформированы? (И, кстати, достоверно не известно, будут ли последние сформированы в таких случаях вообще?). На этот вопрос следует ответить так: поскольку определяющей стороной любой субстанции выступает потенциальная сторона, постольку главное при анализе сущностных сил, как атрибутов социальной субстанции, состоит в выделении их потенциальной стороны. Дети в утробе матери и дети-маугли безусловно обладают социальным субстратом, т.е. безусловно являются человеческими индивидами потому, что они обладают (или, как минимум, обладали) множеством потенциальных человеческих сущностных сил, которые во многих случаях могут (или хотя бы могли) стать актуальными при благоприятных условиях.

И ещё один закономерный вопрос возникает в связи с вышеизложенным: можно ли признать человеческим индивидом того, кто утратил свои потенциальные сущностные силы? Ответ здесь будет таким: конечно, это человеческий индивид – ведь никому из разумных людей не приходит в голову, например, отказывать в человеческом статусе инвалидам, утратившим те или иные не только актуальные, но и потенциальные сущностные силы. Утраченные возможности не исчезают совершенно бесследно – они, в качестве условий существования текущего положения дел, оставляют в действительности неизгладимый, необратимый онтологический «след». Даже к покойнику на похоронах принято относиться как к человеку, а не как к биологическому мусору.

Ни один предмет в мире не обладает неизменной сущностью. Любой предмет может изменять свои внутренние существенные характеристики в достаточно широких пределах, оставаясь при этом самим собой, не превращаясь в другой предмет, сохраняя свою наиболее общую сущность в той или иной её модификации. Модифицируется не только человеческая природа (сущность) в целом, но в этом процессе участвуют и её субстрат, и её отдельные атрибуты –

сущностные силы человека (труд, мышление, общение, способности, потребности и т.д.). Так, Л.А.Мусаелян указывает на то, что «каждая общественно-экономическая формация отличается от других по содержанию и структуре способностей и потребностей индивидов, представляющих этот тип общества»<sup>446</sup>. Процесс исторической модификации сущности человека носит объективный характер, и поэтому совершается независимо от утопических проектов выведения того или иного «нового типа» человека. В ходе указанной модификации возникают феномены отчуждения индивидов от своей сущности. В связи с этим К.В.Прозументик указывает на следующее обстоятельство: «Отчуждение индивидуальной сущности от родовой ... неверно трактовать как полное расчеловечивание. Здесь следует напомнить о различии между универсальной родовой сущностью человека и ее конкретно-историческими модификациями. С онтологической точки зрения, ни один индивид, коль скоро он принадлежит к роду *homo sapiens sapiens*, не может лишиться своей человеческой сущности. В каком же смысле тогда надлежит говорить об отчуждении индивида от своего рода? Ответ на этот вопрос располагается в конкретно-исторической плоскости: для человека находиться в состоянии отчуждения – значит противостоять не своей сущности вообще, но лишь ее определенной исторической модификации»<sup>447</sup>.

Но что именно из себя представляет человеческая сущность? Научная философия определяет сущность человека через способ его существования, ибо только в существовании сущность проявляет и реализует себя. В предпосылках истории значится человеческая деятельность, но она годится как «маркер» человеческой сущности лишь в самом первом приближении, ибо это слишком абстрактное определение человеческого способа существования, ещё не в полной мере выражающее специфику существования человека по сравнению с существованием животного.

Ключевым для определения родовой и индивидуальной человеческой сущности является понятие *производства*. Как справедливо отмечает А.В. Ласточкин, социальный способ существования «предстаёт как *социальное движение* (социальная деятельность), то есть как функционирование общества, а на более глубоком, сущностном уровне как *социальное развитие*. Поскольку человеческая деятельность – это производительная деятельность, то сущностью социального способа существования (социальной формы развития) является *производство*»<sup>448</sup>. (Соотношение между деятельностью и производством – это частный случай соотношения между движением и развитием. Если допустить, что производство существует в обществе не всё время, если допустить, что

---

<sup>446</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 381.

<sup>447</sup> Прозументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека. С. 78-79.

<sup>448</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 75.

производство – всего лишь частный случай деятельности, то как возникает производство? Получается так, что производство производится. Как с точки зрения формальной логики можно объяснить существование производства вообще до производства вообще? Никак). Маркс и Энгельс указывают: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией»<sup>449</sup>.

Производство (как выражение сущности человека) имеет *предметный* характер. Маркс отмечал, что «по мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека ... действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предметом становится *он сам*»<sup>450</sup>.

Производство (как выражение сущности человека) носит *универсальный* характер. Маркс пишет: «Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; ... животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу ... Животное строит только согласно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»<sup>451</sup>.

Производство (как выражение сущности человека) имеет *общественный* характер, поскольку предполагает «сотрудничество многих индивидов»<sup>452</sup>. В силу этого производство предполагает и *общение* индивидов между собой<sup>453</sup>. Общественный характер производства выражен в структуре последнего – производство в целом (производство в широком смысле) включает в себя производство в узком смысле, распределение, обмен и потребление<sup>454</sup>.

На мой взгляд, в научной философии наиболее ёмкое определение сущности человека дано В.В.Орловым и Т.С.Васильевой: «Сущность человека заключается в том, что это *существо, производящее своё собственное бытие и сущ-*

---

<sup>449</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19.

<sup>450</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 121.

<sup>451</sup> Там же. С. 93-94.

<sup>452</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 28.

<sup>453</sup> Там же. С. 19.

<sup>454</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. С. 36.

ность»<sup>455</sup>. (Термин «производящее» здесь нужно понимать в контексте того содержания понятия «производство», которое было выработано применительно к человеку К.Марксом и Ф.Энгельсом). В ходе производства происходит приспособление окружающей среды к человеческим потребностям. Через включение в себя низшего («второй природы») в процессе материального производства социальная субстанция воспроизводит единство мира<sup>456</sup>.

В своем антропологическом аспекте производство выступает как *праксис*: «В самой общей, абстрактной форме *праксис*, взятый в качестве структурно-динамической тотальности, целостности, можно определить как сугубо человеческий способ активности, представляющий собой процесс, в ходе которого субъект сознательно, на основе изначально поставленной цели, с помощью тех или иных материальных или когнитивных орудий преобразует материальный или идеальный материал (объект) таким образом, чтобы в своей преобразованной, изменённой форме этот материал был способен удовлетворить его материальную, физическую или идеальную, душевную, духовную потребность, т.е. целенаправленный сознательный процесс преобразования объекта субъектом с помощью орудий труда в целях удовлетворения своих потребностей»<sup>457</sup>. В связи с тем, что Маркс констатирует производство людьми самих себя и их собственной сущности, можно отметить то, что в его философии имеется диалектическое единство между философско-антропологическим эссенциализмом и философско-антропологическим экзистенциализмом<sup>458</sup>.

С введением понятия производства классиками марксизма конкретизируется понятие живых человеческих индивидов и, вместе с тем, вводятся понятия *способа производства* и *образа жизни* (последний представляет собой деятельную (функциональную) сторону первого): «Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, это – определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый *образ жизни*. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно с их производством – совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят»<sup>459</sup>.

---

<sup>455</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Антропология как система наук о человеке // Три точки зрения на философскую антропологию. Вып. 2. Севастополь : СевГТУ, 1996. С. 47.

<sup>456</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 320.

<sup>457</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. С. 185.

<sup>458</sup> Там же. С. 175-176.

<sup>459</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С.19.



Не стоит соглашаться с мнением А.Д.Шершунова насчёт того, что «образ жизни отдельных поколений людей» является «клеточкой» человеческого общества и социальной теории<sup>460</sup>. Дело в том, что образ жизни, как было отмечено ранее, является составной частью способа производства и представляет собой модификацию понятия деятельности, а последнее, как я уже отмечал, также не может считаться «клеточкой».

Идея приоритета материального производства над духовным приводит Маркса и Энгельса к открытию материалистического понимания истории: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или иного народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., – но речь идёт о действительных, действующих людях, обусловленных определённым развитием их производительных сил и – соответствующим этому развитию – общением, вплоть до его отдалённых форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни»<sup>461</sup>. Позднее Маркс приходит к следующему выводу: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>462</sup>.

Как отмечает А.В.Ласточкин, «понятие общественного бытия – менее широкое, чем понятие "социальная форма материи" (общество). Социальная форма материи – это материя, которая обладает сознанием, представляет собой единство объективной и субъективной реальности, общественное бытие – это объективная социальная реальность»<sup>463</sup>. Таким образом, если материя вообще как абсолютная реальность противопоставляется сознанию как относительной реальности, то социальную материю невозможно противопоставить как абсолютную реальность общественному сознанию как относительной реальности. Относительная реальность, которая противопоставляется социальной форме материи как субстанции – это те или иные вещи. Однако существует и другая точка зрения, рассматривающая общественное бытие и социальную материю в качестве тождественных понятий<sup>464</sup>. Основанием для такого утверждения служит то, что «на всех уровнях духовное связано с материальным, точнее, вклю-

---

<sup>460</sup> Шершунов А. Д. Категории исторического материализма в их взаимосвязи. С. 30.

<sup>461</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24-25.

<sup>462</sup> Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1959. С. 7.

<sup>463</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 102.

<sup>464</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 189.

чено в него ... вещные элементы функционируют лишь при участии мыслей, духовных, идеальных элементов. Практическая деятельность людей осуществляется как деятельность сознательная, общественные отношения складываются, также проходя через сознание людей. С этих позиций яснее становится активная роль общественного сознания в жизни социума: оно может реально воздействовать на общественную жизнь, только само будучи материальным (в онтологическом аспекте)»<sup>465</sup>. Однако, в силу того, что, как уже было показано, мысль о неприменимости к онтологии формулировки «материя первична, сознание вторично» не является основательной, вполне уместно ставить вопрос о первичности общественного бытия по отношению к общественному сознанию – пусть даже эта первичность, в отличие от первичности природных форм материи, и не включает момент предшествования сознанию во времени. Понятие «социальная форма материи» приобретает широкий (включающий общественное сознание) и узкий (исключающий общественное сознание) смыслы. Если понятие «общественное бытие» эквивалентно узкому смыслу, то понятие «социальная субстанция» является конкретизацией широкого.

Со временем Маркс стал называть общение людей в процессе производства производственными отношениями: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определённой ступени развития их материальных производительных сил»<sup>466</sup>. Такая перемена термина носит неслучайный характер, поскольку она направлена на углубление материалистического понимания истории. В.И. Ленин отмечает: «Вступая в общение, люди ... *не сознают* того, какие общественные отношения при этом складываются»<sup>467</sup>. В.В. Орлов справедливо указывает на то, что экономические отношения, как отношения между материальными социальными существами, как отношения, присущие внешней для сознания объективной деятельности, вообще не проходят через сознание (даже тогда, когда сознаются), и потому от сознания они не зависят<sup>468</sup>. Комментируя взгляды классиков марксизма, К.А. Абишев констатирует: «Показав невещественность производственных отношений и в то же время их материальность, Маркс и Энгельс первыми в истории философской мысли вышли за пределы утвердившегося, традиционного понимания материи и создали материалистическое понимание истории»<sup>469</sup>.

Маркс настаивает на том, что материальные (производственные) отношения (базис) обуславливают духовные (идеологические, политические) отноше-

---

<sup>465</sup> Там же.

<sup>466</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 6.

<sup>467</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 343.

<sup>468</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 22.

<sup>469</sup> Абишев К. А. Человек. Индивид. Личность. С. 59.

ния (надстройку): «Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, также точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель ... называет "гражданским обществом", и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии»<sup>470</sup>. Ф.Энгельс отмечает следующее: «Подобно тому, как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории, тот, до последнего времени скрытый под идеологическими наслоениями простой факт, что люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д., что, следовательно, производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которых они поэтому должны быть объяснены, а не наоборот, как это делалось до сих пор»<sup>471</sup>.

Как утверждает В.В.Корякин, «надстройка является своего рода "инобытием" базиса. К примеру, сознание и складывающиеся на его основе духовные отношения есть "инобытие" труда, преобразуемой в нем природы и возникающих на его основе производственных отношений. ... Активность надстройки, ее обратное действие на базис, таким образом, следует рассматривать как возвращение субстанции в себя, к своему адекватному, тождественному себе состоянию»<sup>472</sup>. С этим следует согласиться, но далее В.В.Корякин заявляет следующее: «Принимая во внимание субстанциальные отношения базиса и надстройки, стоит подчеркнуть, что надстройка, как "акциденция" базиса, не способна что-либо самостоятельно породить. ... Надстройка не порождает особенного в общественной жизни, и не придает особенных модификаций базису как общему. ... Общее и всё многообразие особенного в их связи содержатся в базисе и в своих "акцидентальных" формах реализуется благодаря базису в надстройке»<sup>473</sup>. Это, конечно, не так. Надстройка относительно самостоятельна, и, благодаря этому, она порождает тот или иной конкретный, особенный духовный выбор. Экономические процессы детерминируют духовную культуру, с необходимостью приводя к тем или иным ситуациям духовного выбора, оказывающего то или иное обратное, вторичное влияние на экономику. Но вот какой именно ду-

---

<sup>470</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 6.

<sup>471</sup> Энгельс Ф. Похороны Карла Маркса // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 350-351.

<sup>472</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 1. Пермь : Издательство Пермского университета, 2008. С. 327.

<sup>473</sup> Там же. С. 328.

ховный выбор сделать – каждый решает для себя сам. И этот выбор находится в компетенции духовной культуры, он не подвержен однозначной детерминации со стороны базиса.

Признавая материальный характер производственных отношений, всё же необходимо возразить Б.Т. Григорьяну по поводу того, что он предлагает считать систему производственных отношений субстанцией общественного развития<sup>474</sup>. О какой субстанциальности производственных отношений может идти речь, если они рассматриваются Марксом в качестве функции от производительных сил общества? Аналогичным замечанием стоит ответить и на позицию Н.Л.Худяковой, согласно которой «клеточкой» социальной субстанции выступает «культурно-опосредованное отношение»<sup>475</sup>. Даже в самом этом термине заключен тот смысл, что данное отношение не самодостаточно, а опосредовано культурой. На мой взгляд, субстанциальная трактовка производственных и любых других отношений весьма близка абсолютизации шестого «тезиса о Фейербахе». Характерным выражением абсолютизации данного тезиса является, например, заявление Н.Г.Козина о том, что сущность человека находится вне его, в общественных отношениях<sup>476</sup>. Возражая подобным утверждениям, В.В.Орлов аргументированно указывает на то, что шестой тезис отражает лишь одну, реляционную сторону сущности человека, не затрагивая её субстанциальной стороны, и поэтому не может рассматриваться в качестве определения человеческой сущности, взятой в целом. Её субстанциальный аспект важнее реляционного потому, что производственные отношения определяются производительными силами, то есть прежде всего людьми как основной производительной силой. Кроме того, следует учитывать то, что человек не является исключением из материального мира, в котором все предметы имеют внутреннюю сущность<sup>477</sup>. Исходя из популярной абсолютизации шестого «тезиса о Фейербахе», А.И.Иваненко неоправданно заявляет о том, что в советской марксистской философии человек определялся как «совокупность общественных отношений», но не как материальный субстрат, обладающий социальностью. Отсюда А.И.Иваненко делает по-своему логичный, но неверный вывод о том, что «социальная субстанция» для марксизма – это просто «поэтическая метафора»<sup>478</sup>.

---

<sup>474</sup> Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М.: Политиздат, 1973. С. 296.

<sup>475</sup> Худякова Н. Л. Производство как субстанция общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 38 (329). Философия. Социология. Культурология. Вып. 31. С. 27.

<sup>476</sup> Козин Н. Г. Бесконечность, прогресс, человек. Саратов : Издательство Саратовского университета, 1988. С. 184.

<sup>477</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 143-145.

<sup>478</sup> Иваненко А. И. Возобновление вопроса о бытии в ленинградской онтологической школе. С. 208.

Содержание вышеприведённого определения целостной человеческой сущности (закрывающееся в том, что человек – это существо, производящее своё бытие и свою сущность) является по своей сути субстанциальным. Так, В.В.Орлов указывает на то, что субстанциальность, самопричинность материи воплощена в способности человека творить своё бытие и сущность<sup>479</sup>. Кроме того, А.В.Ласточкин отмечает то, что самопроизводство субстанциально<sup>480</sup>. Субстанцией исторического процесса считает производящую сущность человека Т.С.Васильева<sup>481</sup>.

Важно подчеркнуть то, что субстанциальна не экономическая сфера жизни общества как таковая, а целостная материальная производящая человеческая сущность – субстанция истории антропологична: «Следует исходить из конституирующей роли человека в отношении всех процессов и явлений, происходящих в экономике, равно как и во всей общественной жизни ... Неверно и не приведет к полезным результатам распространенное мнение о том, что определяющим фактором в жизни человека является экономика, все происходящее в обществе зависит от нее. Это преувеличение роли экономики. Таким фактором может быть лишь человек, для кого и кем в социуме создается всё»<sup>482</sup>. М.М.Прохоров в связи с этим отмечает следующее: «Механицизм был преодолен в XX в. Но в области человеческой истории возник его аналог – "экономизм". Экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием в обществе, "погружает" внутрь экономики (рынка), как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной жизни, но самим "социальным универсумом", который она подменяет и "подминает" под себя, – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения природной материи. Как механицизм есть антипод материальности природного мироздания, так экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой, превращающий ее из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения»<sup>483</sup>.

Тем более не субстанциальна производимая человеком техника: «У Маркса функционирующая производственная техника есть природная форма инобытия человеческих сущностных сил, и потому она оказывается объективным ин-

---

<sup>479</sup> Орлов В. В. Фундаментальные проблемы философской антропологии. С. 14.

<sup>480</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 82.

<sup>481</sup> Васильева Т. С. Современная теория развития общества // Новые идеи в философии. Вып. 2. Пермь. 1994. С. 84-85.

<sup>482</sup> Малашиха Г. М. Тенденции гуманизации и дегуманизации экономики // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Выпуск 1. СПб: Петрополис, 2001. С. 164.

<sup>483</sup> Прохоров М. М. Основной вопрос философии и онтогносеология. С. 98-99.

дикатором уровня развития индивидов и отношений, которые складываются между ними в процессе совместной жизнедеятельности»<sup>484</sup>.

Материальное производство оказывается той самой совокупностью человеческих материальных причин (и более того – самопричин) как определяющих факторов исторического процесса, которую так и не смогла выявить домарксистская философия истории. Но материальное производство имеет две стороны: «Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самоё свою материальную жизнь»<sup>485</sup>. Поскольку «какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами», постольку производство материальной жизни людей выступает как производство самих людей, их сущностных сил. Какая же из этих двух сторон является определяющей – производство действительных индивидов или производство материальных условий их существования?

Маркс и Энгельс утверждают, что производство средств к жизни – это «первый исторический акт» и «основное условие всякой истории»<sup>486</sup>. Однако, на мой взгляд, это вовсе не означает, что права Л.В.Николаева, которая утверждает, что общественное бытие в своей сущности есть процесс производства материальных благ<sup>487</sup>. По сути, такой подход вообще лишает общественное бытие качества субстанциальности (самопричинности). Люди не могут не производить средства к жизни, но данная сторона материального производства всё же носит характер средства, а не цели. Маркс ясно указывает на это: «Индивид производит предмет и через его потребление возвращается опять к самому себе, но уже как производящий и воспроизводящий себя самого индивид»<sup>488</sup>. (Термин «индивид» в данном случае не стоит понимать слишком буквально, ибо Маркс здесь абстрагируется от общественного характера производства). В данном высказывании как раз и отражён определяющий, субстанциальный характер производства самих индивидов, необходимым опосредующим моментом которого выступает производство средств к жизни.

Данный опосредующий момент привносит новое содержание в определение сущности человека. Процесс производства, опосредованный отношением человека к условиям его существования, выступает как *труд*. Вот как Маркс определяет сущность труда в «Капитале»: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен

---

<sup>484</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 327.

<sup>485</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19.

<sup>486</sup> Там же. С. 26.

<sup>487</sup> Николаева Л. В. Объективные и субъективные факторы социального прогресса и свободы. М.: Издательство Московского университета, 1974. С. 8.

<sup>488</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. С. 30.

веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того, чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя её, он в то же время изменяет свою собственную природу»<sup>489</sup>. Простыми моментами процесса труда выступают: целесообразная деятельность (самый труд), предмет труда и средства труда<sup>490</sup>. В аспекте присвоения природы труд имеет две стороны – материальную (ведущую) и духовную, которые с учётом их развившейся относительной самостоятельности выступают как материальный и духовный труд. В аспекте же своего непосредственного существования труд подразделяется на физическую и умственную стороны, которые относительно обособились в качестве физического и умственного труда<sup>491</sup>. Материальный труд при этом не сводится к физическому<sup>492</sup>. Труд в человеческом обществе существует всегда. Маркс в «Немецкой идеологии» писал об упразднении труда-работы, вынужденной деятельности (*die Arbeit*), а не об упразднении труда как свободной деятельности (*die Tätigkeit*) – родовой характеристики человека<sup>493</sup>.

Труд иногда рассматривается в качестве социальной субстанции<sup>494</sup>. Данная точка зрения содержит некоторое «рациональное зерно», ибо труд является основой всех без исключения общественных процессов, которые могут быть корректно рассмотрены в его контексте. Тем не менее, общество состоит не только из процессов, его анализ не может быть сведен к процессуальному анализу. Общество представляет собой особый, социальный субстрат. И потому в контексте целостной социальной субстанции труд выступает всего лишь ее особым, субстанциальным атрибутом. Против данного тезиса возражает А.Д.Майданский: «Субстанцией и субъектом всемирной истории является труд, практическое преобразование человеком внешней природы и самого себя, своих общественных отношений. На этой аксиоме строится весь марксизм. С точки зрения общей логики это выглядит странно: ведь практика, труд – не вещь, а действие, процесс человеческой деятельности. Действие само есть субъект, а вещи – его предикаты? Как такое возможно? ... Маркс стал первым из материалистов, кто отдал Делу примат перед Телом. Все и вся в истории человечества суть модусы человеческого труда. Главным недостатком прежнего материализ-

---

<sup>489</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 188.

<sup>490</sup> Там же. С. 189.

<sup>491</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 67-68.

<sup>492</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 258.

<sup>493</sup> Кондрашов П. Н. Какого же Маркса мы читаем? // Маркс утраченный и Маркс обретенный. М.; Екатеринбург : ИФиП УрО РАН : Кабинетный ученый, 2021. С. 97-103.

<sup>494</sup> Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. С. 27.

ма Маркс, как известно, считал неумение понять предметную действительность "как чувственно-человеческую деятельность, практику", или "субъективно". Неумение понять реальность как деятельность, а саму деятельность как субъект. Для Маркса всякий человеческий предмет не что иное, как опредмеченный труд – сгустившаяся и застывшая лава Дела. А все материальные условия труда, включая и живые тела людей, суть лишь предпосылки и "исчезающие моменты" процесса труда»<sup>495</sup>. В поддержку А.Д.Майданского (но не в поддержку онтологии Ф.Энгельса) П.Н.Кондрашов заявляет о том, что «единство социального мира лежит не в его материальности, а в совместно-раздельной человеческой деятельности»<sup>496</sup>, а также о том, что «деятельность оказывается не просто сущностью человека, но и субстанцией человеческого способа присутствия»<sup>497</sup>. Так же и А.А.Коряковцев заявляет о том, что К.Маркс истолковывал чувственно-практическую деятельность в качестве субстанции человеческого бытия<sup>498</sup>. Т.е. социальной субстанцией здесь объявляется не только труд, но вообще всякая человеческая деятельность.

Конечно, деятельность не только эмпирически достоверна, но и, в отличие от труда, присуща всем индивидам без исключения, поэтому диалектическая логика для её теоретического обоснования не требуется. Это превращает деятельность вообще (или тот иной вид деятельности) в «удобного» для не субстратно мыслящих философов «претендента» на статус социальной субстанции. Например, К.Х.Момджян утверждает, что собственным субстанциальным основанием научной социальной философии «является не всеобщая субстанция материи, а специфический деятельностный способ её движения»<sup>499</sup>. Однако почему субстанция на социальном этапе своего развития потеряла вдруг свой субстрат и свелась к абстрактной стороне одного из своих атрибутов? Эта метаморфоза, по сути, ничем не обоснована и противоречит общефилософской теории субстанции. В.А.Кутырёв, возражая Г.П.Щедровицкому, объявлявшему социальной субстанцией мыслительную деятельность («не человек мыслит, а мышление мыслит через человека»), справедливо отмечает следующее: «Очевидно одно, что отказ от субъекта сопровождался, неизбежно привёл и завершился отказом от человека. В том же направлении менялись представления о

---

<sup>495</sup> Майданский А.Д. Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии. URL: <http://caute.ru/am/text/realact.html> (дата обращения: 24.06.2021)

<sup>496</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. С. 47.

<sup>497</sup> Кондрашов П. Н. Наслаждение как принцип историчности в философии К.Маркса // Маркс утраченный и Маркс обретенный. М.; Екатеринбург : ИФиП УрО РАН : Кабинетный ученый, 2021. С. 185.

<sup>498</sup> Коряковцев А. А. Диалектический синтез в социальной теории Маркса // Маркс утраченный и Маркс обретенный. М.; Екатеринбург : ИФиП УрО РАН : Кабинетный ученый, 2021. С. 282.

<sup>499</sup> Момджян К. Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. С. 114.



деятельности. Сначала она была "предметной" (аналог труда, ибо деятельностный подход долго развивался под эгидой марксизма), потом стала просто "деятельностью", а в итоге все кончилось *мыследеятельностью*<sup>500</sup>.

Чеховское восклицание «Человека забыли!» применимо не только к постулированию труда или деятельности в качестве социальной субстанции во всех возможных её аспектах, но так же и к постулированию в качестве таковой производства, как это делает Н.Л.Худякова<sup>501</sup>, и даже к постулированию темпоральности в качестве социальной субстанции, как это делает О.Н.Ежов<sup>502</sup>.

И всё же труд является пусть и не социальной субстанцией, но основой субстанциальности родовой и индивидуальной человеческой сущности, и, следовательно, той силой, которая объединяет всю историческую действительность. Марксизмом был открыт правильный, конкретно-всеобщий способ обнаружения субстанции (через определение субстанциального атрибута), не найденный эмпиризмом: «Всеобщее в предметах и явлениях выявляется не посредством сравнения, а путём глубокого рассмотрения реального, конкретного целого. ... Отсюда вопрос ставится более определённо – что является основанием человеческого общества? Основанием человеческого общества, по Марксу, является труд. Отдельный человек может не производить, но общество в целом не может не производить средств существования. ... С точки зрения старой логики такое определение человека просто невозможно, так как труд не является общим признаком всех людей»<sup>503</sup>.

Родовая и индивидуальная человеческая сущность является субстанцией исторического процесса, но является субстанцией благодаря своей материальной стороне, благодаря материальному производству, труду. Тем не менее, человеческая сущность не сводится к труду, она включает в себя и особый человеческий субстрат, и множество атрибутов – сущностных сил. В научной философии вопрос о подлинной структуре сущности человека, о количестве, содержании и соотношении человеческих атрибутов (сущностных сил) остаётся открытым (так же, как и вопрос о количестве, содержании и соотношении атрибутов материи в целом).

Например, В.К.Шановский выделяет потенциальные сущностные силы (способности), побудительно-мотивационные сущностные силы (потребности, интересы, целеполагание) и человеческую деятельность, которая является способом реализации сущностных сил<sup>504</sup>.

---

<sup>500</sup> Кутырёв В. А. Об оправдании небытия // Кутырёв В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки. СПб.: Алетейя, 2018. С. 122.

<sup>501</sup> Худякова Н. Л. Производство как субстанция общества. С. 25.

<sup>502</sup> Ежов О. Н. Онтология социального времени. Саратов : Саратовский государственный технологический университет, 2000. С. 6.

<sup>503</sup> Проблемы диалектической логики. С. 51.

<sup>504</sup> Шановский В. К. Диалектика сущностных сил человека. (Опыт комплексного подхода).

Более разработанным является вариант, выдвинутый В.В.Орловым. Согласно этой схеме, в актуальном плане взаимосвязанными сущностными силами человека являются труд, мышление и общение. В потенциальном плане – способности и потребности. Существует ещё ряд сущностных сил человека: индивидуальность и коллективность, свобода и ответственность, моральность, эстетическое отношение к миру и др.<sup>505</sup>.

Три уровня сущностных сил выделяет в теории К.Маркса и Ф.Энгельса Л.А.Мусаелян: «Первый, низший, уровень образуют сущностные силы человека как природного существа. ... Сюда Маркс относит слух, зрение, обоняние, вкус и т.д. ... Второй уровень ... – это уровень собственно человеческих чувств. Сюда относятся воля, любовь, ненависть, страсть и т.д. ... Деятельность, труд, отношения, способности, потребности, сознание и другие социальные свойства человека образуют третий по счету, а по значимости первый основополагающий уровень человеческой сущности»<sup>506</sup>.

Сущностные силы в их динамике рассматривает К.В.Прокументик, выделяя пять этапов функционирования каждой из них: 1) Сила в-себе (потенция); 2) Сила вовне-себя (интенция, понимаемая как деятельное стремление, активность); 3) Сила для-другого (опредмеченное бытие); 4) Сила через-другого (ретенция, понимаемая как обратное действие социальной среды на субъекта; например, так сущностные силы предыдущего поколения воздействуют на следующее); 5) Сила для-себя (распредмеченная, присвоенная сила)<sup>507</sup>. Если этот цикл нарушается, возникает отчуждение человека<sup>508</sup>.

На мой взгляд, какие бы схемы соотношения сущностных сил ни выстраивались в рамках философской антропологии, важно учитывать то, что любые сущностные силы обладают двумя сторонами – актуальной и потенциальной. При этом потенциальная сторона, в свою очередь, выражена двояко – в способностях и потребностях (и те, и другие, тем самым, не выступают в качестве обычных сущностных сил, находящихся в одном ряду с другими сущностными силами). Например, существуют способность к труду и потребность в труде, способность к общению и потребность в общении и т.д.

---

Киев : Вища школа, 1985. С. 34.

<sup>505</sup> Орлов В. В. Фундаментальные проблемы философской антропологии. С. 4.

<sup>506</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 365-366.

<sup>507</sup> Прокументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека. С. 13, 60-67.

<sup>508</sup> Там же. С. 71.

## 2.5. Возможность и действительность в структуре социальной субстанции

Особый интерес представляет соотношение между актуальным и потенциальными планами человеческой сущности. С моей точки зрения, соотношение возможности и действительности в социальной реальности аналогично соотношению возможности и действительности в материи вообще: на уровне явления социальная реальность выступает как развивающаяся действительность, опосредованная возможностью, а на уровне сущности социальная реальность – это развивающаяся возможность, опосредованная действительностью. Труд как субстанциальная сущностная сила человека выступает превращением возможности в действительность, порождающую новые возможности: «Машина, которая не служит в процессе труда, бесполезна. Кроме того, она подвергается разрушительному действию естественного обмена веществ. Железо ржавеет, дерево гниет. Пряжа, которая не будет использована для тканья или вязанья, представляет собой испорченный хлопок. Живой труд должен охватить эти вещи, воскресить их из мертвых, превратить их из только возможных в действительные и действующие потребительные стоимости. Охваченные пламенем труда, который ассимилирует их как свое тело, призванные в процессе труда к функциям, соответствующим их идее и назначению, они хотя и потребляются, но потребляются целесообразно, как элементы для создания новых потребительных стоимостей, новых продуктов, которые способны войти как жизненные средства в сферу индивидуального потребления или как средства производства в новый процесс труда»<sup>509</sup>.

Если же сосредоточить внимание не на производстве средств к жизни, а на производстве самого человека, то в сущности и этого производства возможное доминирует над действительным. Должное как требуемое возможное – неотъемлемый аспект социальной субстанции: «В поведении человека фактическое не совпадает с должным ... Стало быть, сущность человека не совсем адекватно проявляется в его фактическом поведении, и поэтому мы, исследуя человека, не имеем права ограничиваться описанием его фактического поведения и построением гипотез на этой основе»<sup>510</sup>. Более того, фактическое поведение отчужденного человека искажает картину реальной человеческой сущности. Должное в конечном счете детерминировано сущим, но сущее в человеческом поведении – это, прежде всего, актуально существующие возможности реализации актуально несуществующего, и только во вторую очередь – актуально практикуемое поведение. Должное выступает как результат отбора среди указанных возможностей – включая и такие случаи реализации должного, которые

---

<sup>509</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 194.

<sup>510</sup> Какабадзе З. М. Человек как философская проблема. С. 191.

еще никогда до того актуально не практиковались (так появляются принципиально новые виды человеческой практики).

Доказательством доминирования возможности над действительностью в сущностном слое социальной субстанции выступает то обстоятельство, что исходное и фундаментальное противоречие человеческой сущности имеет место в рамках ее потенциального аспекта – это противоречие между способностями и потребностями<sup>511</sup>. Напомню о том, что любая сущностная сила в своем потенциальном аспекте может рассматриваться и в качестве потребности, и в качестве способности. Можно начинать рассмотрение социальной динамики с наличия потребностей: «Движущей силой человеческого существования с точки зрения Маркса является удовлетворение потребностей. Оно осуществляется посредством сознательной преобразующей деятельности (практики, праксиса), в процессе которой потребность в виде идеи опредмечивается и застывает в предметности, выражающей внутреннее состояние субъекта во внешней форме. Действия других индивидов с предметами (распредмечивание) формируют интересубъективный мир их совместного бытия (социальность)»<sup>512</sup>. Так же и способности могут служить исходным пунктом при анализе социального развития: «К.Маркс приходит к выводу, что рабочий продает владельцу средств производства не труд, а свою рабочую силу, которая существует только как способность живого индивидуума и, следовательно, "существует не действительно, а лишь в возможности". ... Реализация этой способности к труду и есть самый труд. И поэтому рабочая сила или способность есть предпосылка труда и вместе с тем она выступает и как его результат, поскольку по мере осуществления труда развивается и способность к нему»<sup>513</sup>. Л.А.Мусаелян справедливо отмечает то, что, в силу определяющего значения материального производства в развитии социальной субстанции, именно способность к труду (рабочая сила) является базовой сущностной силой человека<sup>514</sup>.

Развитие общества невозможно без творчества, которое является превышением возможного над действительным<sup>515</sup>. В связи с этим Г.С.Батищев отмечает то, что «человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы – как особенное царство, где созидаются принципиально но-

---

<sup>511</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. С. 74.

<sup>512</sup> Кондрашов П. Н. Онтология историчности в философии Маркса // Логос. 2011. № 2. С. 96.

<sup>513</sup> Чернова Т. Г. Марксистская концепция сущностных сил человека // Новые идеи в философии. 2018. № 5 (26). С. 72.

<sup>514</sup> Мусаелян Л. А. Концепция исторического процесса К.Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. 2007. № 3. С. 77.

<sup>515</sup> Кузнецова М. А. Творчество как превышение возможного над действительным // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 31 (212). Философия. Социология. Культурология. Вып. 19. С. 25.

вые возможности, выступающие для непосредственной природы как таковой как невозможности, т. е. где совершается творчество. Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы творчески "достраивается" до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная»<sup>516</sup>.

Возможность доминирует над действительностью и в сущности природных субстанций, и в сущности социальной субстанции. Но человек через труд непосредственно связан с сущностью предметов, и потому – с сущностью той или иной субстанции. Животное, напротив, непосредственно отчуждено от сущности субстанции, оно замкнуто на сфере явления, и потому – на доминировании действительности. Животное (и человек как живое существо) живет тем, что актуально есть, а человек как социальное, производящее существо живет тем, чего актуально нет, – тем, что он должен произвести<sup>517</sup>. Если у человека и у животного вида заканчивается потребное для жизни, то человечество это производит, а животный вид просто вымирает – общее доминирование возможности над действительностью обеспечивается в развитии биосферы не с помощью отдельно взятого животного вида, а посредством направленности общих процессов в биологической форме материи. Жизнь человека и как рода, и как индивида обеспечивается движением к актуально несуществующим предметам, их постепенной актуализацией. Человек, в отличие от животного, непосредственно связан с ведущей – актуально не бытийной, но потенциально существующей – стороной реальности.

Возможность в форме альтернативного выбора называется свободой. Со времен Спинозы принято считать, что субстанция свободна. Социальная субстанция абсолютно свободна и относительно зависима, ибо движение абсолютно, а покой (момент движения) относителен: «В общественном масштабе свобода, которая освоена человечеством и осуществлена как объективно значимые результаты в виде достижений материальной и духовной культуры, общественных отношений и существующая как предпосылка новых форм деятельности, уже начинает терять свое качество свободы и превращаться в форму зависимости»<sup>518</sup>. Указанная зависимость проявляется следующим образом: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Традиции всех мертвых поколений

---

<sup>516</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 210.

<sup>517</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 141.

<sup>518</sup> Абишев К. А. Человек. Индивид. Личность. С. 63-64.

тяготеют, как кошмар, над умами живых»<sup>519</sup>. Однако этот «кошмар» может и должен быть снят – Маркс убежден в том, что «воспитатель» (существующие общественные обстоятельства) «сам должен быть воспитан» с помощью практики<sup>520</sup>.

В связи с этим Д.Лукач заявляет следующее: *«Тенденции исторического развития обладают более высокой действительностью, чем «факты» голой эмпирии. Правда, в капиталистическом обществе ... прошлое властвует над настоящим. Но это означает лишь, что не руководимый сознанием антагонистический процесс, гонимый лишь своей собственной, имманентной и слепой динамикой, обнаруживается во всех своих непосредственных проявлениях как власть прошлого над настоящим, как власть капитала над трудом. Поэтому и мышление, остающееся на почве этой непосредственности, судорожно цепляется за отвердевшие формы отдельных стадий процесса и беспомощно стоит перед его все же проявляющимися тенденциями, – как перед некими таинственными силами, которыми оно не в состоянии овладеть своими действиями. Этот фантастический образ непрерывно движущейся призрачной предметности тотчас же наполняется смыслом, коль скоро ее заостренность разрешается в процесс, движущей силой которого выступает человек»*<sup>521</sup>.

Кроме того, не стоит забывать о том, что человеческий выбор является по-настоящему свободным тогда, когда познаются объективные законы природы и общества, и эти законы используются в интересах каждого человека. В противном случае общество порабощается собственными объективными не осознаваемыми законами, т. е. остается обществом отчуждения, в котором люди являются не столько субъектами выбора, сколько объектами отбора<sup>522</sup>.

## 2.6. Социальная субстанция и непричинная детерминация

Субстанция является причиной самой себя, но особой проблемой является роль различных видов непричинной детерминации в функционировании материальной субстанции (в том числе и социальной субстанции) – включая роль дального действия. А.Ю.Внутских указывает на существование феномена дального действия (впервые концептуализированного в науке с помощью физического парадокса Эйнштейна-Подольского-Розена) за пределами физической реальности: «Единство мирового процесса подразумевает некий механизм мгновенного

---

<sup>519</sup> Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. М.: Госполитиздат, 1957. С. 119.

<sup>520</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 2.

<sup>521</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 250.

<sup>522</sup> Внутских А. Ю. Отбор как всеобщая закономерность развития и его проявление в социуме // Философия и общество. 2005. № 4 (41). С. 85.

взаимодействия (дальнодействия) удаленных и разнокачественных элементов объективной реальности. На наш взгляд, в идее дальнодействия нет ничего «мистического»: возможное и действительное, высшее и низшее, как и другие всеобщие диалектические противоположности, существуют объективно и момент их единства, тождества подразумевает некую нефизическую связь»<sup>523</sup>. Правомерным является выдвижение гипотезы о существовании социальных аналогов парадокса Эйнштейна-Подольского-Розена – конечно, при учете того, что социальная синхронность не тождественна синхронности физической. (В качестве моделей, выражающих явление синхронизма в физическом мире, выступают голографическая модель мира Д.Бома – К.Прибрама и соотношение мировых постоянных<sup>524</sup>. Дальнодействие в химическом мире выражено феноменом когерентности диссипативных структур<sup>525</sup>. Вероятно, существование аналога физического дальнодействия и в животном мире).

Попытку рассмотрения социального дальнодействия предпринял психолог К.Юнг (при участии одного из создателей квантовой механики В.Паули), собрав богатый эмпирический материал по этой теме и выдвинув концепцию синхронистичности, которая, однако, является, по сути, лишь «черновиком» полноценной научной теории<sup>526</sup>.

С антропным принципом связывают синхронистичность Р.К.Стерледев и Т.Д.Стерледева, которые рассматривают её в качестве атрибута социальной формы материи<sup>527</sup>. Синхронистичные связи, будучи (по К.Юнгу) видом непричинной детерминации, тем не менее, вероятно, исполняют существенные функции в бытии социальной субстанции (включая уровень родовой и индивидуальной человеческой сущности), пока не раскрыты наукой.

---

<sup>523</sup> Внутских А. Ю. Парадокс отбора и его возможное решение // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 3 (7). С. 15.

<sup>524</sup> Стерледева Т. Д., Стерледев Р. К. Синхронизм как проблема исторического знания. С. 74.

<sup>525</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. С. 229.

<sup>526</sup> Юнг К. Г. Синхронистичность. М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997. 320 с.

<sup>527</sup> Стерледев Р. К., Стерледева Т. Д. Синхронистичность как предмет повышенной опасности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2017. № 3 (77). Ч. 2. С. 171-174; Стерледев Р. К., Стерледева Т. Д. Проблема синхронистичности и возможные варианты ее решения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2016. № 3 (65). Ч. 2. С. 166-169.

## 2.7. Конкретно-исторический способ производства – четвертый этап раскрытия содержания социальной субстанции

До сих пор здесь рассматривался только абстрактно-всеобщий аспект проблемы субстанции исторического процесса, однако абстрактно-всеобщий аспект рассмотрения той или иной субстанции является всегда недостаточным, в силу чего требуется конкретно-всеобщее субстанциальное объяснение социальной субстанции.

Поскольку классики марксизма усматривали специфику человеческой сущности (являющейся субстанцией истории) в производстве, постольку за основу концепции действительного исторического процесса ими было взято понятие способа производства. Каждый исторически определённый способ производства является субстанцией той соответствующей общественно-экономической формации, в которой он господствует<sup>528</sup>. (Общественно-экономическая формация – это «определённый тип общества, цельная социальная система, функционирующая и развивающаяся по своим специфическим законам, обусловленным данным способом производства»)<sup>529</sup>.

К.Маркс и Ф.Энгельс указывают в «Немецкой идеологии» на то, что «та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде “субстанции” и в виде “сущности человека”»<sup>530</sup>. Таким образом, основоположники марксизма обращают внимание на то, что способ производства выражает конкретный, исторический уровень целостного развития человеческой сущности. Обогащение содержания социальной субстанции от поколения к поколению происходит благодаря тому, что люди не довольствуются производительными силами, доставшимися от предков, но переделывают их и себя, создавая нечто новое<sup>531</sup>. В.В.Орлов и Т.С.Васильева заявляют о том, что «последовательность формаций как процесс всё более полной реализации потенциально бесконечной универсальной сущности человека имеет в качестве своей субстанциальной основы последовательность способов производства, которые являются конкретными, экономическими формами развития человеческой сущности как субстанции истории»<sup>532</sup>.

Следовательно, *способ производства выступает в качестве конкретной формы существования субстанции исторического процесса (действительных индивидов, человеческого рода, родовой и индивидуальной человеческой сущно-*

---

<sup>528</sup> Черненко А. К. Причинность в истории. М.: Мысль, 1983. С. 40-41.

<sup>529</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 345.

<sup>530</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 37.

<sup>531</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 328.

<sup>532</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. С. 78.



сти) на том или ином этапе её исторического саморазвития. Таким образом, логическое раскрытие субстанции исторического процесса начинается с понятия «действительные индивиды», продолжается понятиями человеческого рода, родовой и индивидуальной человеческой сущности, а заканчивается понятием конкретно-исторического способа производства. (Замечу, что последнее понятие отлично от понятия способа производства вообще).

Важным моментом в материализме Маркса и Энгельса является обращение к эмпирическому обоснованию и, следовательно, к частно-научному знанию (прежде всего к политэкономии, но не только к ней) в процессе познания человеческой истории. Материалистическое понимание истории, т.е. понимание того, что общество самостоятельно развивается по своим собственным объективным законам, а не под решающим влиянием идей, окончательно перестало быть гипотезой после создания частно-научного (политэкономического) труда – «Капитала» Маркса. Своё теоретическое самообоснование материальная субстанция исторического процесса получает не столько в философии, сколько в политической экономии.

«Капитал» К.Маркса представляет собой анализ одного конкретно-исторического способа производства, а именно капиталистического способа производства. Путём восхождения от конкретного к абстрактному Маркс приходит от эмпирического рассмотрения данного способа производства к понятию товара как «клеточке» капитализма<sup>533</sup>. Субстанцией товара является его стоимость, «для которой товары и деньги суть только формы»<sup>534</sup>. В свою очередь, субстанцией стоимости является труд, вложенный в производство товара<sup>535</sup>. Способность к труду называется «рабочая сила»<sup>536</sup>. «Под рабочей силой, или способностью к труду, мы понимаем совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека»<sup>537</sup>. «Рабочая сила существует только как способность живого индивидуума. Производство рабочей силы предполагает, следовательно, существование последнего. ... Для поддержания своей жизни живой индивидуум нуждается в известной сумме жизненных средств»<sup>538</sup>.

Таким образом, Маркс констатирует неразрывную связь между капиталистическим способом производства с одной стороны, и живыми человеческими индивидами (живыми личностями), а также жизненными средствами (материальными условиями), необходимыми для их существования – с другой. Мы видим, что в «Капитале» Маркс вернулся к тем философско-антропологическим

---

<sup>533</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 43.

<sup>534</sup> Там же. С. 165.

<sup>535</sup> Там же. С. 46-47.

<sup>536</sup> Там же. С. 178.

<sup>537</sup> Там же.

<sup>538</sup> Там же. С. 181.

предпосылкам философии истории, с которых он начинал изложение научной социальной философии в «Немецкой идеологии». Следовательно, после написания «Капитала» материалистическое понимание истории, действительно, перестало быть гипотезой, а превратилось в доказанную, самообоснованную теорию.

Такой самообоснованности лишены плюралистические социальные теории, которые не могут преодолеть трудности осмысления реального феномена самоотрицания субстанции. С.В.Орлов, рассматривая один из вариантов плюрализма в социальной философии, верно указывает на то, что «в практическом отношении «философия взаимозависимости» ориентирует на смешивание главных и второстепенных связей и явлений общественной жизни. ... Ни объяснить, ни изменить социальную действительность на базе плюралистической методологии невозможно»<sup>539</sup>. В то время, как онтологически плюралистичные концепции исторического процесса – постиндустриализм и цивилизационный подход – в целом успешно осуществляют анализ общества на уровне явлений<sup>540</sup>, по сравнению с ними «субстанциальная концепция Маркса, отражающая социальную реальность на уровне не только явлений, но и сущности, имеет неоспоримое преимущество, ибо позволяет получить объективную и более полную картину общественной жизни»<sup>541</sup>.

## 2.8. Человеческая сущность и периодизация истории

В качестве основного критерия периодизации человеческой истории уместно рассматривать степень развития родовой и индивидуальной человеческой сущности. Это развитие детерминирует характеристики того или иного способа производства, и, соответственно, характеристики той или иной общественно-экономической формации, а также историческую последовательность этих формаций. Л.А.Мусаелян отмечает то, что объективный порядок смены общественно-экономических формаций с необходимостью определяется глубинной тенденцией, заключенной в сущности человека – тенденцией к самоусложнению, ко всё большей идентичности этой сущности самой себе<sup>542</sup>. К.Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» указывает на то,

---

<sup>539</sup> Орлов С. В. Монистическая методология «Капитала» К.Маркса и критика плюрализма «философии взаимозависимости» // Монизм материалистического понимания истории общества. Красноярск : Издательство КГУ, 1983. С. 74-75.

<sup>540</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 359, 412; Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 73.

<sup>541</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 412.

<sup>542</sup> Мусаелян Л. А. Концепция исторического процесса К.Маркса: человеческий контекст. С. 79.

что «история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил»<sup>543</sup>.

Динамика исторического процесса может быть раскрыта марксизмом не только на уровне описания, на уровне явления, но и на уровне сущностного объяснения, на уровне рассмотрения развивающейся субстанции человеческой истории: «Почему происходит смена способов производства, в чем причина развития производительных сил? Всякий раз, выявляя источник развития способа производства и его компонентов, мы доходим до человека, социальной субстанции. Но сущностным свойством социальной (как и любой) субстанции является самопричинение, саморазвитие. Причина развития человеческой сущности – ее внутренняя противоречивость. Среди основных противоречий, определяющих развитие человека, первостепенное значение имеют противоречия между его родовой, универсальной и индивидуальной, ограниченной сущностью, способностью (и потребностью) человека к бесконечному развитию и конкретно-историческими, конечными возможностями реализации человеческих сущностных сил. Внутренняя противоречивость человеческой сущности обуславливает перманентную тенденцию к ее изменению, самоотрицанию, преодолению своей ограниченной конкретно-исторической формы. В результате она приобретает все большую универсальность и цельность, что и определяет порядок смены исторических эпох»<sup>544</sup>.

В данном контексте Л.А.Мусаелян предлагает в качестве критерия для выделения исторических эпох рассматривать уровень целостного развития человеческой сущности: «В начале истории неразвитая, неразвернутая универсальная сущность человека наличествует в индивидах в форме абстрактного бытия. Родовая и индивидуальная сущность человека в силу своей неразвитости и неопределенности тождественны между собой. Расщепление единой сущности человека на родовую и индивидуальную ("раздвоение единого на взаимоисключающие стороны и борьба между ними") было первым крупным шагом по преодолению этого состояния. Последующее обретение все большей определенности родовой и индивидуальной сущности происходило через развитие "частичных" индивидов. Все более полное развитие последних приводит на высшей ступени исторического процесса к преодолению противоречия между родовой и индивидуальной сущностью человека и восстановлению прежнего единства рода и индивида. Если носителем примитивной универсальности в ранних исторических эпохах ("дикости", "варварства") был род (коллектив, природа), то в высшей общественно-экономической формации всесторонне раз-

---

<sup>543</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 123.

<sup>544</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 362.

витые индивиды являются конкретным воплощением выраженной индивидуальности и родовой универсальности»<sup>545</sup>.

Мной была предложена авторская концепция смены исторических эпох под воздействием развития человеческой сущности<sup>546</sup>. Данная концепция отвечает на вопрос о том, почему последовательность общественно-экономических формаций была именно такой, а не другой. Традиционным является марксистское деление человеческой истории на пять формаций: первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую. Это деление подвергалось исторической критике, предлагались различные альтернативные варианты, но меня оно в целом устраивает. Второй марксистский подход к делению исторического процесса на эпохи связан с выделением первичной (бесклассовой, первобытнообщинной), вторичной (классовой) и третичной (бесклассовой, коммунистической) формаций<sup>547</sup>. Моя концепция учитывает оба этих подхода, а также объединяет их с рассмотрением понятия «цивилизация».

С точки зрения Ф.Энгельса, цивилизация «является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе»<sup>548</sup>. Сущностными признаками так понимаемой цивилизации (т.е. следующей исторической ступени за дикостью и варварством) основоположники марксизма считали частную собственность, эксплуатацию человека человеком, наличие классов и т.д. Таким образом, цивилизация во взглядах Энгельса соответствует вторичной формации Маркса<sup>549</sup>.

Исходя из такого смысла понятия «цивилизация», я увязываю его с двумя вариантами формационного подхода при помощи традиционных марксистских понятий «уклад», «способности» и «потребности». Два последних понятия представляют потенциальный аспект родовой и индивидуальной человеческой сущности, что особенно важно в свете ведущей роли потенциального в развитии субстанции. Способности выступают основой производства в узком смысле, а потребности – основой потребления. Цикл общественного производства в широком смысле, начинаясь с производства в узком смысле и заканчиваясь потреблением, составляет основной тип проекта – элементарной темпоральной

---

<sup>545</sup> Там же. С. 403.

<sup>546</sup> Лоскутов Ю. В. О месте формаций и цивилизаций в человеческой истории // Вестник Пермского университета. Сер. История. 2001. Вып. 1. С. 5-11.

<sup>547</sup> Маркс К. наброски ответа на письмо В.И.Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 404.

<sup>548</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 173-174.

<sup>549</sup> Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. С. 358.

единицы любого конкретно-исторического способа производства, т. е. одного из уровней субстанции исторического процесса. (О социальном времени речь пойдет в третьей главе, о проективности – в четвертой).

Основная потребность общества имеет объективную природу, но, будучи субъективно осознанной, выступает и в качестве совокупности целей того или иного общества. Этой основной потребностью общества на протяжении всей человеческой истории является потребность в сохранении и развитии социальной жизни<sup>550</sup>. Вместе с тем, применяя диалектический принцип основного звена в цепи событий, можно констатировать то, что указанная потребность всегда исторически конкретизирована и выступает поэтому в различных формах на разных исторических отрезках, благодаря чему основное звено в развитии человеческой сущности меняется, хотя общая структура этой сущности остается одной и той же. Дело в том, что в крупные исторические эпохи разные факторы являются ведущими в деле сохранения и развития жизни человека и общества. На мой взгляд, *цивилизацией следует называть общество, основной потребностью которого является развитие человеческих способностей*. Иначе говоря, именно развитие способностей на этапе цивилизации выступает основным звеном в деле сохранения и развития социальной жизни. Такая трактовка понятия «цивилизация» не противоречит историческим фактам и углубляет рациональное содержание всех основных трактовок этого неоднозначного термина (как определенного состояния общества, как процесса и как особенного, географически и культурно определенного, единства людей), связывая их между собой. Формационная принадлежность того или иного общества определяется в том числе и характером основной потребности (или характером и соотношением конкурирующих основных потребностей), а не только господствующим способом производства.

В рамках первобытнообщинной формации цивилизация отсутствует, так как основной потребностью, основным звеном, основной проблемой в развитии сущностных сил первобытных людей является удовлетворение простых (относящихся к биологии человека) потребностей – прежде всего потребности в пище. Разумеется, свои биологические потребности человек удовлетворяет не как животное – через приспособление к окружающей среде, но путем преобразования этой среды, т.е. через материальное производство. Следовательно, фактор развития способностей присутствует уже в первобытности, равно как и фактор удовлетворения сложных (собственно человеческих, не присущих животным) потребностей. Тем не менее, люди должны быть сытыми и одетыми прежде, чем они будут целенаправленно развивать свои способности и удовлетворять свои сложные потребности – такова объективная «логика» человеческой исто-

---

<sup>550</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Труд и социализм. Пермь : ПГУ, 1991. С. 20.

рии. В первобытном обществе основной проблемой было поддержание функционирования первого звена в этой причинно-следственной цепочке.

Переход к формации, во многом условно называемой рабовладельческой, ознаменован и появлением цивилизации. Последняя возникает как уклад или совокупность укладов, в которых основной потребностью, основным звеном, основной проблемой в развитии человеческих сущностных сил выступает развитие человеческих способностей, прежде всего – способности к труду и способности к общению (кооперации). Реализация потребности в совершенствовании способностей охватывает все области общественной жизни, расширяя сферу человеческой свободы. Например, если в первобытном обществе возникновение и развитие языка, а также телесное развитие выступали прежде всего как насущные потребности, без удовлетворения которых человечество было бы обречено на вымирание, то в цивилизации возникновение и развитие соответственно литературы и спорта предстало как целенаправленное совершенствование способностей языка и тела, непосредственно не связанное с задачей выживания людей.

В рамках рабовладельческой формации продолжает существовать обширный уклад, основанный на аграрном натуральном хозяйствовании, связанный с крестьянской общиной, направленный в основном на удовлетворение простых потребностей и представляющий собой внушительный остаток первобытного общества, элемент предыдущей формации внутри новой. В.В.Корякин отмечает то, что «простые формации никуда не исчезают. Они сохраняются в качестве уклада в сложной формации, то есть во включенном в нее состоянии, и в качестве так называемой «формационной периферии», то есть наряду с нею, в не включенном в нее виде»<sup>551</sup>. Старый, первобытный, уклад количественно доминирует в новой формации, но присутствует в ней только благодаря своим экономическим, политическим и культурным связям с новыми укладами. Развивающаяся цивилизация пытается экономически, политически и культурно подчинить себе первобытное окружение, между ними возникает конкуренция, в результате которой влияние цивилизации постепенно усиливается, несмотря на некоторые поражения и даже гибель отдельных цивилизаций. Особенность рабовладельческой формации как раз и состоит в количественном доминировании первобытного окружения над возникшей цивилизацией при постепенном ослаблении этого доминирования и росте влияния цивилизации.

Напротив, в феодальной формации при продолжающейся конкуренции между цивилизацией и все еще сохраняющимся первобытным окружением цивилизация начинает доминировать над первобытностью во всех сферах – от социально-экономической и юридической (феодалная собственность на прежде

---

<sup>551</sup> Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. С. 315.

общинную землю, крепостное право) до духовной (вытеснение язычества мировыми религиями).

Последовательность формаций выражает лишь «глубинную» объективную «логику» истории как процесса развертывания человеческой сущности. Эта «логика» не всегда принимает «правильные» формы «на поверхности» исторического развития, поэтому некорректно подгонять неевропейские проявления формаций под европейские как под некий «канон» или «идеальный тип» (например, полагать, что феодализм в Китае был точно таким же, как во Франции) или, напротив, справедливо разочаровавшись в таком отождествлении, впадать в другую крайность – отвергать всякое формационное единство истории Европы и других континентов. (Оценить значение перехода от рабовладения к феодализму в не-Европе можно на примере диаметрально противоположных «ответов» ацтекской (рабовладельческой) и японской (феодальной) цивилизаций на сходные «вызовы», брошенные им в XVI в. соответственно испанцами и португальцами).

Капиталистическая формация кладет конец первобытному укладу – натуральному крестьянскому хозяйству, основанному на примате удовлетворения простых потребностей. На сегодняшний день от первобытного уклада остались только стремительно уменьшающиеся «островки», да и то не в самых развитых странах. Иными словами, развитый капитализм предполагает уничтожение крестьянства как класса. Огораживание обрекало крестьян на голод (неудовлетворение простой потребности в пище) и тем самым на превращение в рабочих. Рабочий был вынужден думать прежде всего о поддержании и развитии своей способности к труду и способности к кооперации – только так он мог удовлетворить свои простые потребности.

Капитализм утверждает цивилизацию повсеместно, знаменуя окончательную победу над первобытностью. Общая тенденция капитализма состоит в том, что чем больше человек совершенствуется и проявляет свои способности, тем полнее он может удовлетворять свои простые потребности – в пище, одежде, жилище и т.д. Цивилизация, т.е. совершенствование способностей в качестве основной потребности общества, приобретает при капитализме «классический» вид. Капитал – это «универсальная», пусть и отчужденная, способность: имеющий капитал может сделать многое, не имеющий его не может почти ничего.

Однако особенность простых потребностей состоит в том, что их удовлетворение имеет предел, обусловленный телесной организацией человека. После того как наступает пресыщение, дальнейшее развитие способностей ради удовлетворения простых потребностей теряет всякий смысл и закономерно встает вопрос о дальнейшем векторе развития способностей. Так на первый план впервые в человеческой истории выходит потребность в удовлетворении сложных потребностей (в творческом труде, в обогащении мысли, в интересном об-

щении, в любви и т.д.). Удовлетворение сложных потребностей, неперенным условием которого служит развитие способностей (подобно тому, как удовлетворение простых потребностей выступает условием развития способностей), не является необходимым для выживания человека, но оно совершенно необходимо для полноценной человеческой жизни. Поэтому удовлетворение сложных человеческих потребностей может являться более мощным стимулом к развитию способностей, чем удовлетворение простых потребностей даже у тех людей, которые не избалованы вещественными благами.

В настоящее время осуществляется переход к обществу, основной потребностью, основным звеном, основной проблемой которого служит удовлетворение сложных человеческих потребностей. Это общество можно условно назвать постцивилизацией или третичной формацией. Девиз постцивилизации: «От каждого – по способностям, каждому – по потребностям»<sup>552</sup>. Вероятно, первоначально постцивилизация будет существовать в форме уклада, со всех сторон «окруженного» цивилизацией (подобно тому, как цивилизация начинала развиваться «в окружении» первобытности). Поэтапное развитие постцивилизации предполагает новый ряд из трех формаций. Первая из них, – это количественное доминирование цивилизации над возникшей постцивилизацией, вторая – доминирование постцивилизации над цивилизацией, третья – полная победа постцивилизации, переход к свободному и универсальному развитию человеческой сущности.

Переход от капитализма к коммунизму знаменует собой не просто смену формаций, а начало замены цивилизации принципиально новым типом общества, в котором цивилизация сохранялась бы в снятом виде (в силу необходимости совершенствования способностей). Следовательно, должны сохраниться в снятом виде и цивилизационные различия. Поскольку удовлетворение сложных потребностей (в отличие от удовлетворения простых потребностей) не имеет предела, постольку постцивилизация обладает бесконечными потенциальными перспективами не только материального, но и духовного развития.

---

<sup>552</sup> Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 20.



## ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНАЯ СУБСТАНЦИЯ КАК ВЫСШЕЕ ВЫРАЖЕНИЕ СУБСТАНЦИАЛЬНОСТИ

### 3.1. Сущностные силы человека как высшие проявления атрибутов материи

Всеобщие сущностные моменты мира выступают как сущностные моменты самого человека<sup>553</sup>. Сущностные силы человека, будучи атрибутами социальной субстанции, являются также высшими проявлениями атрибутов всеобщей материальной субстанции<sup>554</sup>.

«Сущность человека представляет собой конструкт из всеобщих моментов, выраженных в форме особенного и единичного»<sup>555</sup>.

Как уже было отмечено, качество субстрата соответствует качеству его атрибутов: сложный субстрат не может обладать только простыми атрибутами и, наоборот, простой субстрат не может быть выражен в сложных атрибутах. Будучи наиболее сложным материальным субстратом, человек обладает и наиболее сложными формами атрибутов материи.

В силу соответствия уровня сложности атрибутов уровню сложности их субстрата, каждая из основных форм материи обладает своим собственным пространственно-временным континуумом<sup>556</sup>: «Выделение этих особых пространственно-временных форм противоречит не научному их пониманию, а скорей нашей психологической установке, согласно которой нас окружает единое пространственно-временное поле, отождествляемое нами в силу привычки с характеристиками физического пространства и времени»<sup>557</sup>.

С точки зрения В.А.Канке, «единицы биологического времени так же изохронны друг другу, как и секунды физического времени. ... Процессы, равнодлительные в биологическом отношении, как правило, неравнодлительны в физическом отношении»<sup>558</sup>. Одним из вариантов измерения биологического времени является смена поколений<sup>559</sup>, другим – биологический возраст орга-

---

<sup>553</sup> Орлов В. В. Научная философия в начале XXI века // Новые идеи в философии. 2000. Вып. 9. С. 3-12.

<sup>554</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 135; Орлов В. В. Фундаментальные проблемы философской антропологии. С. 13-16; Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего. С. 98-100

<sup>555</sup> Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего. С. 180.

<sup>556</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 125.

<sup>557</sup> Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего. С. 123.

<sup>558</sup> Канке В. А. Концепция биологического времени // Диалектический материализм и философские вопросы естествознания (методология научного познания). М.: МГПИ им. В.И. Ленина, 1988. С. 27.

<sup>559</sup> Там же. С. 26.

низма<sup>560</sup>, но календарное время – не биологическое, это характеристика физической основы биологических явлений<sup>561</sup>.

Субфизическое пространство не является физическим<sup>562</sup>. Это же касается и субфизического времени. В силу того, что математическая модель физического метрического пространства – это, в известном смысле, одна из разновидностей моделирования топологического пространства, можно предположить существование неметрического топологического пространственно-временного континуума в той или иной субфизической материи. Практическое освоение субфизического мира неизбежно приведет человечество к практическому освоению новых, непривычных форм времени и пространства – вплоть до управления физическим временем и физическим пространством с помощью субфизической «теневого системы».

Возникновение высших форм пространства и времени, судя по всему, связано с оптимальным уровнем развития низшего пространственно-временного континуума. Так, человек не случайно возникает именно в макроскопическом мире<sup>563</sup>.

Что касается пространственно-временных характеристик социальной формы материи, то можно выделить пространство-время общества в широком смысле (вместе с включенными природными формами пространства-времени) и в узком смысле (собственно социальное пространство-время)<sup>564</sup>. А.В.Ласточкин отмечает то, что пространство-время общества существует через пространство-время индивидов, а также выделяет объективное пространство-время материальной деятельности и субъективное пространство-время духовной деятельности<sup>565</sup>.

Мы живем в социальном пространстве, которое включает в себя часть физического пространства, но не сводится к нему. Равно как мы живем в социальном времени, которое включает в себя часть физического времени, но опять же к нему не сводится. Даже наш организм не живет только в физических параметрах – у него биологические пространство и время. Парадокс «куча» возможен только потому, что «куча» – это понятие, применяемое для измерения социального пространства, и оно не соизмеримо с принятыми в этом парадоксе физическими мерками (например, песчинками). С какой миллисекунды начинается поступок и на какой миллисекунде он заканчивается? Это абсурдная постановка вопроса, не так ли? Человек производит отбор физических (а также химических и биологических) шкал для измерения своего собственного, социального вре-

---

<sup>560</sup> Канке В. А. Формы времени. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. XVII.

<sup>561</sup> Канке В. А. Концепция биологического времени. С. 24.

<sup>562</sup> Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего. С. 120.

<sup>563</sup> Там же. С. 118.

<sup>564</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 126.

<sup>565</sup> Там же.

мени и своего собственного, социального пространства. Те шкалы, которые были отобраны – это включенное низшее. Те шкалы, которые не были отобраны, – это невключенное низшее. Соответственно, когда мы говорим о соотношении высших и низших форм тех или иных атрибутов (включая пространство и время), то следует помнить о том, что высшие и низшие формы атрибутов соотносятся так же, как соотносятся между собой высшие и низшие формы материи.

*Социальное пространство* – это высшая форма пространства вообще. Поскольку сущность сложного социального субстрата не может быть выражена только в простых (например, физических) атрибутах, постольку неверна та точка зрения, согласно которой человек живет исключительно в физическом пространстве: «Сохраняя основные метрические (протяженность и др.) и топологические (многомерность и др.) свойства природного пространства и выражаясь вследствие этого также и в его мерах, социальное пространство обладает специфическими признаками, имеет собственно социальное добавочное содержание, несводимое к природному»<sup>566</sup>. Социальное пространство – это пространство человеческих отношений, обладающее своей собственной, исторически изменяющейся топикой<sup>567</sup>. Однако социальное пространство детерминировано не только общественными отношениями и не только человеческой деятельностью – при его анализе важно учитывать социальный субстрат<sup>568</sup>.

С точки зрения французского социолога Пьера Бурдьё, «физическое пространство определяется по взаимным внешним сторонам образующих его частей, в то время, как социальное пространство – по взаимоисключению (или различению) позиций»<sup>569</sup>. Примерами социального пространства выступают «мужская» и «женская» части традиционного дома, кафедра преподавателя, структурированное городское пространство<sup>570</sup>. П.Бурдьё полагает, что даже физическое пространство является в обществе социальной конструкцией и проекцией социального пространства, объективацией и натурализацией прошлых и настоящих социальных отношений<sup>571</sup>. Социальное пространство представляет собой «распределение в физическом пространстве различных видов благ и услуг»<sup>572</sup>. В другой своей работе Бурдьё отмечает то, что «позиция данного агента в социальном пространстве может определяться по его позициям в различных полях, т. е. в распределении власти, активированной в каждом отдель-

---

<sup>566</sup> Там же. С. 127.

<sup>567</sup> Мясникова Л. А. Основные аспекты соразмерности человека и мира // Человек – мера всех вещей. Горький : Горьковская областная организация СНИО СССР, 1990. С. 24-25.

<sup>568</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 127.

<sup>569</sup> Бурдьё П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Бурдьё П. Социология политики: Пер. с фр. /Сост., общ. ред. и предисл. Н.А.Шматко./ — М.: Socio-Logos, 1993. С. 35.

<sup>570</sup> Там же. С. 36.

<sup>571</sup> Там же. С. 40.

<sup>572</sup> Там же.

ном поле. Это, главным образом, экономический капитал в его разных видах, культурный капитал и социальный капитал, а также символический капитал, обычно называемый престижем, репутацией, именем и т. п.»<sup>573</sup>.

М.Деланда не привязывает жестко социальное пространство к географическому: «Две межличностные сети ... будут сравниваться в масштабе по числу членов, которых они содержат, а не по протяженности занимаемого ими географического пространства. Поэтому структурирующая местное сообщество сеть будет считаться большей, чем та, что связывает географически разрозненных друзей, если у нее больше членов, несмотря на то, что последняя может простирается по всей планете»<sup>574</sup>.

М.Кастельс высказывает идею о существовании особого типа социального пространства в сетевом обществе – пространства потоков (точнее, потоков капитала, информации, технологий, организационного взаимодействия, изображений, звуков и символов)<sup>575</sup>. Под потоками здесь понимаются «целенаправленные, повторяющиеся, программируемые последовательности обменов и взаимодействий между физически разъединенными позициями, которые занимают социальные акторы в экономических, политических и символических структурах общества»<sup>576</sup>.

Вероятно, базовой формой социального пространства выступает дом. Философское определение дома состоит в том, что это «место, где человек вступает в отношения с миром»<sup>577</sup>. Далее, на следующем уровне организации социального пространства, дома объединяются в поселения (которые существуют в двух основных типах – город и деревня): «Стержневое содержательное свойство поселения состоит в том, что оно есть «территориальный сгусток производительных сил»»<sup>578</sup>. Следующими за поселением уровнями организации социального пространства выступают, на мой взгляд, страна и, в конечном счете, ойкумена.

С точки зрения В.В.Коромыслова, «необходимо различать *собственно социальное пространство* и *интегральное пространство социальной формы материи*. С одной стороны, пространство, аккумулировавшее в себе результаты развития всех его форм, свойственных предшествовавшим уровням организации материи, т.е. в рамках которого человек существует и к которому он встаёт в универсальное отношение как высшая форма материи, социально-

---

<sup>573</sup> Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // Бурдьё П. Социология политики: Пер. с фр. /Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко./ — М.: Socio-Logos, 1993. С. 57.

<sup>574</sup> Деланда М. Новая философия общества. С. 15.

<sup>575</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: Гос. ун-т. Высш. шк. экономики, 2000. С. 385-386.

<sup>576</sup> Там же. С. 386.

<sup>577</sup> Алехина С. Н. Идея Дома в русской философии: дис. ... канд. филос. н. Курск. 2004. С. 19.

<sup>578</sup> Виноградский В. Г. Социальная организация пространства. М.: Наука, 1988. С. 83.

интегральное существо; и, с другой стороны, ту форму пространства, что образуется собственно социальным способом существования, трудовой и мыслительной деятельностью»<sup>579</sup>.

Социальное пространство производится людьми – по мере развития производства включенное природное пространство расширяется, а собственно социальное пространство сжимается<sup>580</sup>: «Это сжатие связано с сокращением времени физического перемещения людей, предметов, передачи информации и вызвано развитием средств сообщения, связи. ... Сжатие социального пространства ведет к тому, что оно вместе со своей природной основой расширяется в физическом смысле слова, т.е. расширяется сфера человеческой деятельности, благодаря уплотнению собственно социального пространства, измеряемого (если иметь в виду собственную меру) не физическими мерами (метрами и т.д.), а эффективностью (скоростью и т.д.) социальных связей. ... С уплотнением социального пространства связана еще одна его особенность – совмещение пространства (социального местонахождения) за счет развития средств связи, систем информатизации, управления»<sup>581</sup>.

Каждая общественно-экономическая формация обладает своей конкретно-исторической формой социального пространства<sup>582</sup>.

*Социальное время* как высшая форма времени представляет особый интерес не только для социальной философии, но и для социологии, а также для исторической науки.

Поскольку сущность изменений сложного социального субстрата не может быть выражена только в простом (например, физическом) атрибуте, постольку неверна та точка зрения, согласно которой человек живет исключительно в физическом времени: «При рассмотрении социального времени необходимо исходить из материального субстрата общества, использовать субстратный подход. Непосредственным же содержанием времени общества ... выступает производительная деятельность»<sup>583</sup>.

Социальное время, по сути, производится людьми: «Поскольку социальное время имеет своим содержанием социальные события, воплощается в результатах деятельности, то его собственной мерой выступает результат деятельности: количество (плотность) этих результатов и их качество (значимость)»<sup>584</sup>. Например, одной из форм производства, увеличения социального времени вы-

---

<sup>579</sup> Коромыслов В. В. Проблема существования социального пространства в контексте концепции сущности человека как результата единого закономерного мирового процесса // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2010. № 4. С. 41.

<sup>580</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 127.

<sup>581</sup> Там же. С. 128.

<sup>582</sup> Там же. С. 129.

<sup>583</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 132.

<sup>584</sup> Там же. С. 134.

стует строительство дома, обеспечивающего человека необходимым временем благополучного существования<sup>585</sup>.

В результате исследований К.Маркса были созданы основания для частно-научного и философского осмысления социальной темпоральности, но сам Маркс не создал развитую теорию социального времени<sup>586</sup>.

Если в начале своей философской деятельности В.А.Канке полагал (со ссылкой на К.Маркса), что социальное время – это общественное рабочее время, измеряемое в денежных единицах<sup>587</sup>, то позднее В.А.Канке пришел к иной точке зрения: «Социальный ряд образуют поступки, а их количественной мерой выступает социальное время»<sup>588</sup>. Отмечу в связи с этим, что не всякая человеческая деятельность является поступком. Поступок – это целенаправленное действие или бездействие, обладающее общественной значимостью, а также положительной либо отрицательной характеристикой. Эта характеристика является по своей онтологической сути как объективной, так и субъективной (т. е. оценкой поступка), причем субъективная характеристика не всегда совпадает с объективной по содержанию. Конечно, поступок может служить мерой социального времени. С позиции астрономического времени, одни поступки делятся доли секунды, другие – многие годы. И не факт, что вторые всегда социально значимее первых. Разные люди совершают в своей жизни разное количество поступков. Иной раз количество поступков индивида за месяц может превысить количество его поступков за год, совершаемых в других обстоятельствах. Тем не менее, поскольку далеко не все человеческие действия являются поступками, постольку поступок не может быть для социального времени единственной и универсальной мерой.

Следующие свойства социального времени выделяются В.П.Демидовым: длительность, размерность, ритмичность, цикличность, тотальность, необратимость<sup>589</sup>. Мерами социального времени могут выступать школьный урок, академический час, спортивный тайм<sup>590</sup>. Этапами цикла социального времени выступают детство, молодость, зрелость и старость<sup>591</sup>.

Социальное время в его марксистской интерпретации и социальное пространство в трактовке последнего Пьером Бурдьё связываются воедино О.Н.Ежовым: «Маркс ... продемонстрировал нам процесс институционализации общественной темпоральности, которая лежит в основе функционирования ка-

---

<sup>585</sup> Курбанов М. Г. Феномен человечности. Махачкала : Алеф, 2016. С. 132.

<sup>586</sup> Павлюц К. Н. Проблемы становления категорий «социальное время» и «социальное пространство» в философском и социальном знании: дис. ... канд. филос. н. М. 2007. С. 107-109.

<sup>587</sup> Канке В. А. Формы времени. С. VIII-XI.

<sup>588</sup> Там же. С. XXIV.

<sup>589</sup> Демидов В. П. Социальное время человека и общества. СПб: Книжный дом, 2007. С. 14.

<sup>590</sup> Там же. С. 59.

<sup>591</sup> Там же. С. 80.

питала, определяющего структуру социального пространства (система статусов и позиций). ... Высший уровень институционализации темпоральности у Маркса представляет общественно-экономическая формация»<sup>592</sup>.

Социальное время имеет конкретно-исторические формы: «Не подлежит сомнению, что каждому историческому типу отношений общественного производства имманентно присущи только ему свойственные длительность, интенсивность (ритм), периодичность и т. п. процесса социального «опредмечивания» времени, одним словом, своя внутренняя хроноструктура»<sup>593</sup>. Кроме того, есть время общества в целом, время социальных групп и индивидуальное время<sup>594</sup>. При этом индивидуальное время может «отчуждаться от общечеловеческого (родового, исторического) времени. Оно может «опережать» общесоциальное время или «отставать» от него»<sup>595</sup>.

Французский историк Ф.Бродель выделяет разные по длительности типы исторического времени: короткое историческое время («время событий»), более длительное (несколько десятилетий) время экономических циклов, и, наконец, история «большой длительности», измеряемая столетиями<sup>596</sup>.

Социальное время в широком смысле включает природное, в том числе физическое время<sup>597</sup>. В.В.Коромыслов отмечает то, что существует «широкое и узкое значение понятия социального времени. Узкий смысл соответствует собственно социальному времени, характеризующему собственно социальное бытие людей, конкретно-исторические формы их социальной деятельности. В широком смысле социальное время включает в себя: собственно социальное время; аккумулярованную в человеческом бытии совокупность природных форм времени; связь с внешней временной средой, фоном. Последняя реализуется, в первую очередь, в такой стороне социального времени, как хронологическое (календарное) время»<sup>598</sup>.

С точки зрения А.В.Ласточкина, календарное время – это абстрактно-всеобщее выражение физического времени, средство количественного физического представления социального времени<sup>599</sup>. При этом характеристики социального времени существенно отличаются от характеристик физического вре-

---

<sup>592</sup> Ежов О. Н. Онтология социального времени. С. 108.

<sup>593</sup> Барг М. А. О категории «историческое время» (методологический аспект) // История СССР. 1982. № 6. С. 85.

<sup>594</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 138.

<sup>595</sup> Мясникова Л. А. Основные аспекты соразмерности человека и мира. С. 25.

<sup>596</sup> Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. М.: Прогресс, 1977. С. 118-121.

<sup>597</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 132, 136.

<sup>598</sup> Коромыслов В. В. Проблема существования социального времени в контексте концепции сущности человека как результата единого закономерного мирового процесса // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2012. № 1. С. 174.

<sup>599</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 132.

мени, что порождает также разницу между календарным временем и социальным временем в узком смысле. Действительно, социальное и физическое время отнюдь не синхронны: «Ведущей закономерностью развития социального времени является его ускорение (уплотнение), вызванное развитием производительных способностей людей, когда за определенный период календарного времени производится больше продукта, реализуется больше социальных событий, чем за хронологически равный ему предыдущий (или последующий) период. ... Уплотнение собственно социального времени, его ускорение относительно хронологического ведет к увеличению интегрального социального времени (его растяжению) за счет возможности насыщения социальным содержанием большего объема физического времени»<sup>600</sup>.

Звезды мировой социологии П.А.Сорокин и Р.К.Мертон жестко разделяют социальное и астрономическое время: «Социальное время отражает изменения, движение социальных феноменов в терминах других социальных феноменов, принятых за референтные точки. В своих повседневных действиях мы часто используем этот способ обозначения точек времени. "Вскоре после мировой войны", "Встречу вас после концерта", "Когда президент Гувер занял свой пост", – все связано скорее с социальными, чем с астрономическими референтными рамками. ... Аналогичным образом мы обозначаем протяженность времени таким определением, как "один семестр", "за рабочий день", "на время Великого поста", оперируя понятными всем протяженностями времени без упоминания астрономических явлений. ... Астрономическое время однообразно, однородно; оно чисто квантитативно, лишено качественных свойств. Можно ли такими же характеристиками наделить время социальное? Очевидно, – нет. Есть выходные дни, дни исполнения определенных гражданских функций, "счастливые" и "несчастливые" дни, религиозные дни и т. д.»<sup>601</sup>. Известный историк М.А.Барг фактически проводит ту же идею: «Огромный отрезок календарного времени может означать лишь исторически ничтожный путь, проделанный данным обществом и, наоборот, незначительный отрезок календарного времени может означать громадный путь, проделанный им во времени историческом. ... Календарное время непрерывно, историческое время прерывно. ... Календарное время течет равномерно, ритмично, историческое время – аритмично. ... Календарное время асимметрично, т.е. течет строго направленно; историческое время остается строго однонаправленным преимущественно только на уровне всемирно-исторического процесса»<sup>602</sup>.

---

<sup>600</sup> Там же. С. 136-137.

<sup>601</sup> Сорокин П. А., Мертон Р. К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа // Социологические исследования. 2004. № 6 (242). С. 114-115.

<sup>602</sup> Барг М. А. О категории «историческое время» (методологический аспект). С. 86.



Действительно, социальное время, в отличие от одномерного физического, включает два измерения – из прошлого в будущее и из будущего в прошлое. Социальное время идет назад в периоды исторического регресса (т.е. происходит возврат к уже пройденным этапам исторического развития), но при этом физическое время идет вперед. В периоды исторического прогресса социальное время идет вперед вместе с физическим. Более того, в силу того, что социальное время производится людьми, в нем совмещены («в известном смысле одно-временны») прошлое, настоящее и будущее<sup>603</sup>. Это касается не только объективных характеристик социального времени, но и его субъективного восприятия, например: «Чувство любви ... схватывает личность возлюбленного всецело, такой, какой она была в прошлом и остается в настоящем и будущем. т.е. в самой сущности, неподвластной изменениям. ... Ни время, ни пространство не властны над любовью, ведь влюбленные воспринимают друг друга, исходя не из фактичности, а из целостности своего бытия»<sup>604</sup>. И.А.Бескова связывает субъективное время с концепцией мнимого времени, разрабатываемой в квантовой механике и космологии. Мнимое время «предстает как вертикальная ось, берущая начало из некой точки на оси линейного времени. ... Понятие мнимого времени имеет смысл использовать в точке ветвления возможностей, когда выбор, который готовится осуществить человек на оси линейного времени (в реальном, физическом мире), проходит проверку, своего рода, «обкатку», в его идеальных мирах»<sup>605</sup>.

Если рассматривать другие сущностные силы человека на предмет их ответственности атрибутам всеобщей материальной субстанции, теоретически выраженным в онтологических категориях, то прежде всего следует обратиться к важнейшим из сущностных сил: «В своей жизнедеятельности человек взаимодействует с окружающей средой и другими людьми (сущностная сила "общение"), осознает эти формы взаимодействия ("мышление") и стремится их усовершенствовать ("труд"). Таким образом, ключевую роль в структуре объективно-всеобщего в этих сущностных силах играют соответственно взаимодействие, отражение и активность. ... Способности – наиболее реальные *возможности* человека, заложенные в его конкретной материальной и духовной организации (в действительности). ... Потребности – наиболее *необходимые возможности* в отношении к своей родовой и индивидуальной сущности»<sup>606</sup>.

---

<sup>603</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 135.

<sup>604</sup> Шевченко А. Ю. Любовь как условие целостности человека: дис. ... канд. филос. н. Волгоград. 2014. С. 124.

<sup>605</sup> Бескова И. А. Двунправленность причинно-следственных связей (модель, в которой следствие может предшествовать причине) // Философский журнал. 2008. № 1. С. 81.

<sup>606</sup> Коромыслов В. В. Конкретно-всеобщий подход к анализу сущностных сил человека // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Выпуск 3 (27). doi: 10.17072/2078-7898/2016-3-5-14. С. 8-9.

Как уже здесь отмечалось, *производство* (труд) является высшей формой развития как атрибута материи<sup>607</sup>. Человеческое *мышление* представляет собой высшую форму отражения как атрибута материи, закономерный результат развития его более простых форм<sup>608</sup>.

*Нравственные свойства человека, человеческая свобода и человеческое творчество* являются высшими проявлениями соответствующих свойств материи в целом: «В нравственных свойствах человека – долге и ответственности – наиболее явно выражена высшая форма необходимости, в человеческой свободе – активность, в творческой природе человека – способность развития, порождения нового»<sup>609</sup>. Однако человек обладает не только высшей формой необходимости, но и высшей формой случайности: «Человек не только пассивно вбирает в своё бытие все природные формы необходимости и случайности, они в нём получают практическое использование, наполняясь при этом новым, более сложным содержанием. Развитие человека напрямую связано с освоением всё более глубоких, разнообразных и тонких форм необходимости и случайности»<sup>610</sup>.

Связь человеческой свободы и человеческого творчества с единым закономерным мировым процессом глубоко исследует З.М.Какабадзе. С его точки зрения, «бытие представляет собой диалектическое единство противоположных тенденций. С одной стороны, это – инерция, т.е. тенденция к покою, к повторениям отношений, к ограничению одними и теми же отношениями, к внешнеобусловленности. С другой стороны, это – тенденция к самодвижению в направлении расширения и усиления возможностей самодвижения, к порождению новых отношений и форм, расширяющих и усиливающих возможности этого порождения ... т.е. тенденция к восхождению ... от простого к сложному»<sup>611</sup>. Таким образом, бытие включает в себе два типа необходимости: необходимость как инерцию, и необходимость как универсальную тенденцию бытия к самодвижению<sup>612</sup>. Акт самодвижения имеет своим результатом «расширение и усиление возможностей самодвижения». Каждая новая, более сложная структура расширяет и усиливает возможности порождения новых структур: «Человеческую свободу и человеческое творчество можно рассматривать как высшие достижения и высший уровень этой общей тенденции бытия. И тогда человеческую свободу как отход от инерции и соответствующих требований бытия мож-

---

<sup>607</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 75; Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего. С. 150, 161.

<sup>608</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 135-139.

<sup>609</sup> Орлов В. В. Фундаментальные проблемы философской антропологии. С. 15-16.

<sup>610</sup> Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего. С. 162.

<sup>611</sup> Какабадзе З. М. Человек как философская проблема. С. 218.

<sup>612</sup> Там же. С. 219.

но представить как вместе с тем привход и приобщение к фундаментальной тенденции бытия»<sup>613</sup>.

В связи с этим уместно поставить вопрос о существовании природных аналогов человеческой свободы. Например, Г.Н.Гумницкий и М.Г.Зеленцова дают такое определение свободы, которое, по сути, можно отнести к любой форме материи: «Свобода – это беспрепятственность осуществления собственной необходимости, основанная на независимости, конечно, относительной, от внешних негативных и использовании позитивных факторов»<sup>614</sup>. Близко к позиции З.М.Какабадзе подходит В.Н.Типухин, когда констатирует то, что воля – это высший вид самоизменения<sup>615</sup>.

З.М.Какабадзе рассматривает свободу как ключевую нравственную ценность, имеющую прежде всего объективный характер. Свобода, с его точки зрения, реализуется в ситуации нравственного выбора, самый глубокий критерий которого – это «соответствие не любым интересам, фактически действующим в обществе, а объективно-значимым интересам общества»: «Итак, в качестве высшего критерия выбора человек имеет в виду универсально-объективную тенденцию бытия, выраженную в объективно-значимых интересах общества и открытую им в виде его внутреннего призвания»<sup>616</sup>.

При этом З.М.Какабадзе отмечает: «Необходимость как универсальная тенденция к самодвижению, к восхождению от простого к сложному "на моем участке бытия" может осуществиться лишь с моей помощью. Я несу всю ответственность за себя и за свой "участок бытия"»<sup>617</sup>. Универсальная тенденция к самодвижению никогда не умирает и всегда ждет осуществления, рассчитывая на вечность. Она непоколебима, она осуществима «в конечном итоге», несмотря на то, что те или иные отдельные люди могут ее и не осуществлять<sup>618</sup>.

«Человек приобщается к бесконечности, когда ему удастся встать на линию этого восхождения, на линию движения к "царству свободы", когда он борется против ... инертности бытия. ... Человек весьма часто уступает подобным силам инерции, силам ограничения и делает выбор в пользу них. В таком случае он отклоняется и отдаляется от своей собственной сущности, от своего призвания. И бесконечность "не принимает никаких других мер" против этого отклонения, кроме того, что, представляя собой "предмет" существенно-глубинных стремлений человека – пусть не всегда осознанный им, представляя собой его дальнюю "родину", в конечном итоге порождает в нем своеобразную

---

<sup>613</sup> Там же. С. 213.

<sup>614</sup> Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Понятие человечности в общей теории морали // *Философия и общество*. 2008. № 3. С. 27.

<sup>615</sup> Типухин В. Н. Логическое становление субъекта. С. 130.

<sup>616</sup> Какабадзе З. М. Человек как философская проблема. С. 208.

<sup>617</sup> Там же. С. 219-220.

<sup>618</sup> Там же. С. 220.

"ностальгию", проявляемую в чувствах глухой неудовлетворенности, тоски, скуки, одиночества, опустошенности, бесследного исчезновения, и "зовет" к возврату. Человек начинает искать выход, и бесконечность, выглядывая из глубоких недр человеческого сознания, из далей истории вселенной, предлагает себя ищущему взору человека в виде альтернативы исхода против безысходности»<sup>619</sup>.

Замечу, что «линия восхождения» от простого к сложному, о которой упоминает З.М.Какабадзе, – это и есть единый закономерный мировой процесс, соответствие основной тенденции которого, как отмечает грузинский философ, означает для человека соответствие своей собственной сущности. Вместе с тем, на мой взгляд, термин «самодвижение» в концепции Какабадзе вполне уместно заменить на термин «саморазвитие» постольку, поскольку движение выступает лишь в качестве абстрактной стороны развития, рассматриваемого в качестве атрибута материи<sup>620</sup>.

### 3.2. Субстанция как диалектическое единство субъекта и объекта

Когда сущностные силы человека рассматриваются в качестве высших проявлений атрибутов материи, нельзя не проанализировать в этой связи феномен *человеческой субъектности*.

Постмодернизм, косвенно поощряемый альтюссеррианством, провозгласил «смерть субъекта». Но это оказались мнимые похороны. Субъектность глубоко укоренена в структуре повседневной жизни, обычный человек и не подозревает о том, что на его субъектности философы-постмодернисты поставили крест, он интуитивно ощущает себя тем, кто именуется «субъектом» в социальной философии и философской антропологии. Вместе с тем, приходится признать то, что общефилософское, онтологическое понятие субъекта ещё теоретически не разработано<sup>621</sup>. Постараюсь ликвидировать этот пробел.

В отечественной материалистической философии довольно хорошо проработана проблема человека как субъекта познания. Тем не менее, такой «гносеологический» акцент так и не привел к выработке единой точки зрения на содержание категории «субъект». (Обзор самых разнообразных вариантов понимания этой категории отечественной философией дан К.Н.Любутиным)<sup>622</sup>. Тем не менее, в силу несводимости содержания категории «субъект» только к гносеологической проблематике, чаще всего понимание данной категории носит

---

<sup>619</sup> Там же. С. 223-224.

<sup>620</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 88-90.

<sup>621</sup> Прохоренко Ю. И. Субъектность в структурах социальной реальности: дис. ... д. филос. н. Екатеринбург. 2003. С. 307.

<sup>622</sup> Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высшая школа, 1981. С. 169-170.

«компромиссный» характер, включая в себя в равной степени как материальный (практический), так и духовный (познавательный) аспект. Например, «Философский словарь» под редакцией И.Т.Фролова утверждает: «Под субъектом ныне понимается активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей индивид или социальная группа; объект – то, на что направлена познавательная и иная деятельность субъекта»<sup>623</sup>.

В качестве издержки такого «компромиссного» понимания выступает довольно частая понятийная путаница: с одной стороны – между категориями «субъективное» (идеальное, принадлежащее сознанию) и «субъектное» (принадлежащее субъекту), с другой – между категориями «объективное» (существующее до, вне и независимо от сознания) и «объектное» (принадлежащее объекту). Непременным условием такой путаницы является неоправданное объединение содержания двух совершенно различных понятий в одном термине: субъектное именуется «субъективным», а объектное – «объективным». Так, И.В.Ватин упорно называет субъектность субъективностью<sup>624</sup>. Подобная терминологическая неразбериха нередко вносит теоретические искажения в социальную онтологию. Например, В.Е.Давидович утверждает следующее: «Обладающий свободой действия общественный человек формирует свой человеческий мир. Но формирует он его лишь в меру постижения объективной необходимости ... Когда необходимость “внешней” для субъекта деятельности обретает значение “его” внутренней необходимости, тогда она предстает как свобода, становится свободой»<sup>625</sup>. На мой взгляд, сведение объективной необходимости в конечном счете к внешним факторам принципиально неверно. Такое сведение является следствием категориальной путаницы между «объектностью» и «объективностью». Детерминация человеческой свободы имеет для материальной социальной субстанции в конечном счете внутренний, а не внешний (в виде природных и социальных обстоятельств) характер.

Отголоском путаницы субъектности с субъективностью выступает позиция П.Н.Кондрашова, согласно которой «Подлинным субъектом деятельности, на наш взгляд, может быть только конкретный *социальный индивид*, а не социальная группа. Это связано с тем, что любая деятельность неразрывно связана с целеполаганием, а последнее может осуществляться *только* индивидуальным сознанием»<sup>626</sup>. Объективное, в конечном счете независимое от индивидуального сознания, содержание деятельности здесь просто не принимается в расчет.

---

<sup>623</sup> Философский словарь. М.: Политиздат, 1991. С. 441.

<sup>624</sup> Ватин И. В. Человеческая субъективность. Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского университета, 1984. С. 42-45.

<sup>625</sup> Марксистско-ленинская теория исторического процесса. С. 177.

<sup>626</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. С. 52.

Указанная терминологическая путаница является, на мой взгляд, результатом не критического восприятия гегелевской терминологии отечественными марксистами. Раскрытие понятия субстанции до понятия субъекта, по мнению Гегеля, является подлинным опровержением философии Спинозы, остановившейся на понятии субстанции<sup>627</sup>. И такой взгляд является безусловным интеллектуальным завоеванием гегелевской философии. Однако сами категории «понятие» и «субъект» Гегель вводит, соотносясь с процессом человеческого мышления, которое, по мнению философа, выражает структуру абсолютной логической идеи. В силу этого понятие субъекта в гегелевской философии обладает двойственностью – субъект рассматривается то как мыслящее существо, то как логическая единица (в соотнесении с предикатом)<sup>628</sup>. С точки зрения идеалиста Гегеля, который стремится показать, что субъективный субъект господствует над объективным объектом, действительно, нет никакой разницы между «субъектным» и «субъективным», «объектным» и «объективным». Однако, с точки зрения последовательно марксистской философии, такое отождествление недопустимо, ибо человек как субъект выступает в ней прежде всего в качестве материального, т. е. объективного существа, пусть даже и наделенного сознанием, субъективностью.

К.Маркс указывает на то, что «реальный субъект все время остается вне головы, существуя во всей своей самостоятельности, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически. Поэтому и при теоретическом методе субъект – общество – должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка»<sup>629</sup>.

Совершенно справедливо отмечают В.В.Орлов и Т.С.Васильева то, что трактовка человека как субъективного элемента производительных сил в противопоставлении его объективным вещественным элементам, имеет лишь очень узкую сферу применения: «Исключение человека, как главного элемента общества, из числа объективных факторов общественной жизни в корне противоречит основам материалистического понимания истории. Человек – это главный объективный фактор общественной жизни. В то же время в аспекте своего сознания и непосредственно направляемой сознанием деятельности человек выступает в качестве субъективного фактора истории. ... Трактовка человека как объективного фактора истории, имеющего активное субъективное выражение, ставит на научную почву объяснение общественной жизни, придает действительную значимость человеческому фактору. Она требует видеть объективную закономерную основу человеческой деятельности, его потребностей и способ-

---

<sup>627</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М.: Мысль, 1972. С. 12-14.

<sup>628</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 112, 350.

<sup>629</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. С. 38.

ностей»<sup>630</sup>. При этом В.В.Орлов трактует содержание категории «субъективное» как всё то, что принадлежит сознанию (психике)<sup>631</sup>.

С точки зрения С.Л.Рубинштейна, «соотношение субъекта и объекта, их взаимодействие должны быть взяты не только идеально в сознании, но и в труде, реально, материально»<sup>632</sup>.

Следует помнить о том, что, как отмечает Г.С.Батищев, субъект является не только субъектом сознания и воли, но и субъектом деятельности<sup>633</sup>.

Большой резонанс в китайской философии вызвал в 1980 г. перевод Чжу Гуанцяня «Тезисов о Фейербахе», в котором он заменил слово *чжугуань* (субъективность) на *чжугути* (субъектность)<sup>634</sup>.

Кроме того, важно то, что человек как субъект труда выступает главной производительной силой общества<sup>635</sup>.

Поиск объективности субъекта приводит ряд отечественных философов к признанию существования начальных форм субъектности в природе, к признанию наличия субъектности у материи в целом. В.Н.Типухин отмечает, что человек – это «субъект в собственном смысле»<sup>636</sup>, но не единственный субъект: «Противостоящий человеку материальный мир хотя и служит для него лишь всеобщим объектом, однако он не лишается присущей ему самости, мир продолжает изменяться, он идет своим путем и остается субъектом своего изменения и развития. Следовательно ... материальный мир противостоит человеку не только как объект, подвергающийся его воздействию, но и как субъект своего изменения»<sup>637</sup>. Основанием для такого утверждения служит следующее: «Когда мы определим развитие, изменение материи как самодвижение, саморазвитие, мы определяем материальный мир и как то, что изменяется, т. е. как изменяемое, и также как то, что изменяет, или как изменяющее; логический смысл понятия самоизменение сводится к тому, что изменяющийся мир изменяет сам себя, т. е. представляет собой единство изменяемого и изменяющего. ... Соответственно через самодвижение материя определяется не только как всеобщая субстанция, логически исключительно важным является в ней момент самости; обращение к самости здесь – не образное антропологическое сравнение; в поня-

---

<sup>630</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Человек, ускорение, научно-технический прогресс. Красноярск : Издательство Красноярского университета, 1990. С. 34.

<sup>631</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 370.

<sup>632</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир // Бытие и сознание. Человек и мир / Рубинштейн С. Л. – СПб.: Питер, 2003. С. 361.

<sup>633</sup> Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 200.

<sup>634</sup> Шугуан Чжан. Обзор марксистской философии в Китае // Свободная мысль. 2017. № 4. С. 132.

<sup>635</sup> Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1993. С. 178.

<sup>636</sup> Типухин В. Н. Логическое становление субъекта. С. 130.

<sup>637</sup> Там же. С. 127.

тии самодвижения материя представлена как самодвижущаяся сущность. Если рассматривать ее логически, то в этом определении выражено также абстрактно начало субъекта»<sup>638</sup>.

Актуальность такого подхода А.С.Богомолов обозначает следующим образом: «Установление действительной гармонии человека и природы ... уже сейчас стало одной из важнейших задач социальной деятельности. ... Но это возможно только в том случае, если природу рассматривать не как простой "объект", но как бытие активное, деятельное, диалектичное в себе самом. ... Только такая природа может быть превращена в подлинно человеческую "среду". Поэтому первый тезис Маркса о Фейербахе следует понимать также и в том смысле, что природа – "субъект" саморазвития, а не просто объект человеческой деятельности, внешней и чуждой самой природе»<sup>639</sup>.

С точки зрения Ф.Т.Архипцева, «материя выступает ... как носитель самой активности (субъект) и как предмет, на котором и в котором эта активность осуществляется, фиксируется, запечатлевается (объект). ... Быть субъектом на человеческом уровне эволюции материи – это значит быть носителем специфически человеческих действий: носителем общественной формы движения материи – субъектом социального процесса как особого вида материального процесса»<sup>640</sup>. Данный автор связывает понятие субъекта с понятием субстанции – но, в отличие от Гегеля, он это делает на основе теории современного материализма: «Нельзя ... противопоставлять материю как субстанцию материи как субъекту, ибо в понимании материи как субъекта всех изменений находит свое подлинное признание и утверждение ее как субстанции»<sup>641</sup>. Однако дальше этой справедливой констатации Ф.Т.Архипцев не идет, не раскрывает содержательную связь понятий «субстанция» и «субъект» в рамках научной материалистической философии.

В свете концепции типов научной рациональности А.П.Назаретян констатирует то, что «постнеклассическая наука воспроизвела некоторые существенные черты "догалилеевского мировоззрения": обездушенный мир классической науки вновь наполнился субъектными отношениями. В этом контексте вопрос о субъектных качествах уже уместнее рассматривать не дискретно (есть – нет), а континуально. Речь идет о генезисе и о мере субъектности, выражаемой через

---

<sup>638</sup> Там же. С. 124.

<sup>639</sup> Богомолов А. С. «Праксис» или практика? // Хофман Дж. Марксизм и теория «праксиса». М.: Прогресс, 1978. С. 310.

<sup>640</sup> Архипцев Ф. Т. Актуальные аспекты взаимоотношений субъекта и объекта // Методологические аспекты исследования биосферы. М.: Наука, 1975. С. 376.

<sup>641</sup> Там же. С. 382.



индивидуальную специфику, ситуативное пространство степеней свободы и динамику отражательных процессов»<sup>642</sup>.

С точки зрения Е.Я.Режабека, «если одно материальное образование выступает как активное начало, а другое материальное образование становится полем приложения этой деятельности, то между ними складывается отношение субъекта и объекта. ... Применительно к процессам самодвижения, саморазвития понятие "субъект" есть лишь эквивалент термина "само"»<sup>643</sup>.

Объясняя свою «метафизику тотальности», В.В.Кизима отмечает то, что «сторона, вызвавшая действие, оказывается и стороной, испытывающей его обратное влияние, хотя прямая и обратная детерминации идут по разным каналам – первая выступает как действие причины, вторая – как влияние среды (условий), – и потому не могут механически уравнивать друг друга. В результате субъект оказывается также и объектом (хотя и в разном отношении), а вся ситуация развивается как единая, самодетерминирующаяся и меняющаяся целостность, тотальность»<sup>644</sup>.

Здесь необходимо отметить то, что К.Маркс и Ф.Энгельс в принципе допускают распространение содержания категории «субъект» на материю в целом, указывая, что материя выступает субъектом своих изменений<sup>645</sup>. При этом Маркс признаёт если не природное существование субъекта, то, по крайней мере, существование природных основ субъектности человека: «Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает предмет для труда, т.е. работу, и, во-вторых, он получает средства существования. Только этот предмет дает ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как рабочему, и, во-вторых, как физическому субъекту. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве рабочего может поддерживать свое существование как физического субъекта и что он является рабочим уже только в качестве физического субъекта»<sup>646</sup>. Таким образом, согласно Марксу, социальный субъект (в данном случае – рабочий) не тождественен «физическому» (т.е. природному) субъекту. Более того, Маркс настолько проникателен, что понимает ситуацию противоположности (имеющей место в условиях классового общества) между этими двумя – высшим и низшим – субъектами, сосуществующими в рамках одного социального индивида.

---

<sup>642</sup> Назаретян А. П. Универсальная эволюция субъектности: от ретроспекции к прогностике // Универсальная история: междисциплинарные подходы. Сыктывкар : Администрация Главы Республики Коми, 2001. С. 156.

<sup>643</sup> Режабек Е. Я. Особенности органических систем и принцип историзма // Режабек Е. Я. В поисках рациональности. М.: Академический Проект, 2007. С. 24-25.

<sup>644</sup> Кизима В.В. Начала метафизики тотальности. С. 74.

<sup>645</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 143.

<sup>646</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 89.

По сути, гегелевское, идеалистическое отношение к субъекту как к прежде всего познающему, прежде всего сознательному существу проявляется в убеждении многих отечественных философов-материалистов в том, что содержание категории «субъект» ограничено сферой социального, сознательного и целенаправленного<sup>647</sup>. На мой взгляд, это убеждение не имеет под собой никакого достаточного научно-материалистического основания, является конвенцией. Так, в полемике с Ф.Т.Архипцевым именно конвенционально, априори утверждается следующее: «Категория "субъект" связана с человеческой деятельностью, поэтому нельзя утверждать, что субъект и объект существовали всегда»<sup>648</sup>. В некотором смысле жертвой этой конвенции выступает Г.С.Батищев, когда справедливо провозглашая то, что «не вопреки природе, не благодаря какому-то началу, дуалистически поставленному рядом с субстанциальностью природы, а только благодаря ей человек также и субъект», он тут же заявляет о том, что «в природе непосредственно как таковой нет и не может быть места для субъекта, во всяком случае, если не провозглашать на субстанциалистски-идеалистический манер саму до- и вне-человеческую субстанцию также и субъектом. В природе есть место только для объектов»<sup>649</sup>. Однако в силу материального (субстанциального) единства мира, каждый атрибут материи как субстанции должен быть присущ всем её формам. Например, мышление является атрибутом высокоорганизованной материи не само по себе, а лишь постольку, поскольку является формой (типом) отражения как атрибута материи в целом. Поскольку человек как родовое существо является наиболее сложной формой материи (и в силу этого наиболее сложной формой субстанции), постольку все его атрибуты (в том числе и субъектность) принадлежат (в несколько ином виде) и всем остальным формам материи в целом, ни один из атрибутов которой не может быть приобретен, но каждый из этих атрибутов последовательно усложняет свою форму по мере развития материи.

Тем не менее, позиция тех отечественных философов-материалистов, которые совершенно оправданно отваживаются распространять категорию «субъект» на сферу природы, является довольно уязвимой – на мой взгляд, в силу того, что они не используют содержательным образом ключевой момент в обосновании данного тезиса – категорию «субстанция». На самом же деле, поскольку субстанция – *causa sui*, постольку она изменяет самое себя, в силу чего у нее есть активная (субъект) и пассивная (объект) стороны. Субъект как активная сторона субстанции (субстанция как субъект) есть причина самого себя, а субстанция как объект – следствие себя. Любая субстанция (любая форма материи

---

<sup>647</sup> Абишев К. А. Человек. Индивид. Личность. С. 99; Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. С. 126.

<sup>648</sup> Категории социальной диалектики. Минск : Издательство БГУ, 1978. С. 89.

<sup>649</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 209.

как субстанции) выступает и в качестве субъекта, и в качестве объекта. При этом субъект в широком смысле включает в себя объект. Таким образом, адекватного понимания содержания категорий «субъект» и «объект» можно достичь только посредством обращения к понятию «субстанция».

Эту мою точку зрения следует отличать от близких к ней позиций других философов. В.П.Фофанов так же считает материальную субстанцию диалектическим единством субъекта и объекта (при ведущей роли субъекта)<sup>650</sup>, но, как уже было отмечено, понимание В.П.Фофановым материальной субстанции – а, значит, и субъекта с объектом – весьма специфично и является вариантом атрибутивной концепции материи. М.Г.Зеленцова так же рассматривает всю материю в качестве субъекта, но по другой причине: «Материя – это субъект, она во всем своем "объеме" обладает субъективностью, принимающей на разных этапах ее развития различные формы: от скрытой чувствительности до сознания»<sup>651</sup>. Однако такое понимание субъектности всего лишь выражает, на мой взгляд, путаницу между субъектностью и субъективностью. В природных субъектах существуют относительно простые формы отражения (например, механическое отражение, рефлекс и т.д.). Эволюция этих простых форм отражения в итоге приводит к возникновению субъективного (идеального), но сами по себе данные простые формы отражения субъективными (идеальными) не являются<sup>652</sup>. П.Н.Кондрашов так же заявляет о том, что «субстанциальная тотальность – диалектическое единство субъекта и объекта»<sup>653</sup>, однако он относит понятие «субъект» только к общественной сфере<sup>654</sup>. Понимание субъекта в широком смысле как активного начала сходно с понятием «актант» в акторно-сетевой теории Б.Латура: «Актант – это источник действия, который может быть человеческим или нечеловеческим»<sup>655</sup>. Однако онтология акторно-сетевой теории является «плоской», несубстанциальной и неантропоцентричной, в отличие от моей онтологии.

Субъект – активная сторона субстанции, но что такое активность? В работах большинства отечественных философов активность справедливо отождествляется с самодвижением (самодетерминацией) и приписывается как всей материи в целом, так и отдельным материальным объектам<sup>656</sup>. Иногда актив-

---

<sup>650</sup> Фофанов В. П. Социальная деятельность как система. С. 138-142.

<sup>651</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 66.

<sup>652</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 135-139.

<sup>653</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. С. 183.

<sup>654</sup> Там же. С. 184.

<sup>655</sup> Беннетт Дж. Пульсирующая материя. С. 8.

<sup>656</sup> Смирнов М. Ю. Человеческая активность в контексте всеобщего: дис. ... канд. филос. н. Омск. 2014. С. 15.

ность отождествляется с движением вообще<sup>657</sup>, иногда объем понятия «активность», наоборот, декларативно ограничивается по сравнению с пониманием активности как самодетерминации. Например, М.Ю.Смирнов утверждает следующее: «На наш взгляд, активность есть более узкая категория, чем самодвижение, не всякое самодвижение есть активность. ... Под активностью мы понимаем актуализацию подлинной, неповрежденной сущности той или иной системы. Самодвижение же не всегда выражает сущность самодвижущегося. Более того, самодвижение может противоречить этой сущности. Так, самодвижение больного человека может противоречить его человеческой сущности, не давать этой сущности реализовывать себя. ... Итак, активность есть процесс самореализации, самоактуализации подлинной сущности любой самодвижущейся системы»<sup>658</sup>. Однако здесь возникает вопрос – а что на самом деле самодвижется, что в действительности является активным при разрушении высшего? Само ли высшее? Отнюдь нет. Более подробно эта проблема будет рассмотрена в следующем разделе, посвященном овещнению и фетишизации, но теперь следует отметить, что понимание активности как самодетерминации и понимание активности как самоактуализации подлинной сущности предмета – это, по сути, одно и то же понимание.

Тем не менее, М.Ю.Смирнов отмечает следующее важное обстоятельство: «Всякая система может быть одновременно активной, т. е. самодвижимой в одних отношениях и пассивной, т. е. двигаться (изменяться) под воздействием внешних факторов – в других»<sup>659</sup>. В связи с этим Ф.Ф.Вяккерев и С.В.Орлов предлагают ввести понятие субстратного отношения – «отношения материальных объектов, при котором одна из сторон (определенное материальное образование) выполняет организующую, направляющую функцию, а другая участвует в едином процессе изменения как сравнительно пассивный компонент»<sup>660</sup>. Примерами субстратного отношения выступают: взаимодействие человека с веществом природы; химический субстрат, вступающий в реакцию только с помощью фермента; физические и химические компоненты уже существующей жизни<sup>661</sup>. Субстратное отношение имеет ограниченный характер, ибо любая форма материи обладает внутренней активностью, самодвижением, а пассивным субстратом она выступает в только строго определенном отношении<sup>662</sup>.

Диалектико-материалистическое понимание субстанции позволяет в содержание этого понятия включить содержание понятия «субъект». С точки зре-

---

<sup>657</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 376.

<sup>658</sup> Смирнов М. Ю. Человеческая активность в контексте всеобщего. С. 23, 25.

<sup>659</sup> Там же. С. 19.

<sup>660</sup> Вяккерев Ф. Ф., Орлов С. В. Исторические и логические аспекты определения понятия материи. С. 46.

<sup>661</sup> Там же. С. 46-47.

<sup>662</sup> Там же. С. 47.

ния многих отечественных философов, быть субъектом исторического процесса (т.е. репрезентативным субъектом) – значит «заключать в себе самую причину существования и развития», «творить себя и свои обстоятельства», «иметь в самом себе основание своего существования»<sup>663</sup>. Всё это – не просто определения субъекта, а определения субстанции. Если употребляется старинное понятие «субъект» (и производные от него понятия «субъектное», «субъектность») в марксистской философии, то данное понятие должно пониматься как выводящееся из понятия субстанции (точнее, из понятия материи как субстанции), а также как выражающее материальный субстанциальный характер человеческой сущности, включающей познающее сознание лишь в качестве подчиненного материальной практике момента. Соответственно, содержание понятия субъективного, в противовес понятию субъектного и во избежание терминологической путаницы (нередко порождающей и путаницу содержательную), следует прочно закрепить за идеальной противоположностью объективного. Если в марксистской философии употребляются понятия «субъект» и «объект», то принадлежащее субъекту следует называть субъектным, но не субъективным, а принадлежащее объекту – объектным, но не объективным. «Когда Маркс называет практику субъективной деятельностью, ... он употребляет категорию "субъективное" в смысле "субъектное", характеризует то, что принадлежит субъекту, тогда как в плане основного вопроса философии практика есть объективно-материальная деятельность»<sup>664</sup>. Материальный компонент социальной субъектности является ведущим, определяющим по отношению к ее идеальному компоненту – общество является субъектом познания постольку, поскольку оно является субъектом практических действий<sup>665</sup>. В.И.Моисеев предлагает следующую формулу: «объективное = объектное + субъектное»<sup>666</sup>. Конечно, эта формула не раскрывает содержание понятия «объективное», однако она верна в структурном плане, ибо материя как объективная реальность выступает единством субъекта и объекта.

Субъект включает в себя объект, а не наоборот – это хорошо видно на примере человека как наиболее развитого субъекта. (Хотя и природная среда выступает как момент развития биологического организма)<sup>667</sup>. «Философское обобщение, "диалектическая обработка" истории техники на фоне современной технической революции, показывает, как развивается субстратная сторона субъек-

---

<sup>663</sup> Крутова О. Н. Проблема человека в социальной философии марксизма. М.: Наука, 1990. С. 39.

<sup>664</sup> Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. С. 151.

<sup>665</sup> Там же. С. 152.

<sup>666</sup> Моисеев В. И. Этнос науки как символ новой объективности // Философия науки. Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 123.

<sup>667</sup> Паньков Н. Н. Конкретно-всеобщая теория развития и доктрина селектогенеза // Новые идеи в философии. Вып. 8. Пермь. 1999. С. 273-280.

екта, ибо развитие техники есть превращение объекта в материальные органы субъекта. Преобразованный объект становится с функциональной стороны частью субъекта, единой по своей субстанциональной основе с природой, материей вообще»<sup>668</sup>. Самопричинение посредством объекта выступает как источник развития субъекта.

Обстоятельства в социальной деятельности являются ее объектами, противостоящими людям как субъектам деятельности<sup>669</sup>. Популярное выражение Маркса и Энгельса «Обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства»<sup>670</sup> ещё не выводит рассмотрение движения общества за рамки «дурной бесконечности». На самом деле, люди в большей мере творят обстоятельства, нежели обстоятельства творят людей. Люди в конечном счете включают в свою жизнь обстоятельства, подчиняют их себе, ибо человеческий труд включает в себя самый труд и его условия<sup>671</sup>, производство в широком смысле включает в себя производство в узком смысле и его условия<sup>672</sup>, а полная причина – причину в узком смысле этого понятия и её условия. Кроме того, у социального субъекта есть и атрибутивная сторона, которая развивается постольку, поскольку человек с помощью развития техники ставит себе на службу свойства природных вещей. Включенными в социальный субъект объектами выступают не только природные, но и социальные обстоятельства: «Воздействие же социальной среды на человека есть воздействие людей на самих себя, и в конечном счете человек как субъект истории и ее продукт производит сам себя»<sup>673</sup>.

Социальный субъект обладает не только онтологическим единством (как активная сторона единой социальной субстанции), но и онтологической множественностью. Дело в том, что социальный субъект – это носитель (субстрат) целенаправленного действия<sup>674</sup>, и поэтому определение социального субъекта (социальный индивид, социальная группа, государство, нация, человечество) зависит в каждом конкретном случае от содержания данного действия. (Целенаправленные действия человечества как субъекта – это производство вещей и производство себя, своей истории).

Человек свободен постольку, поскольку он есть субъект, изменяющий себя как объекта, иными словами – субстанция. Тем не менее, в социальных субъектах качество социальной субъектности выражено в разной степени. Если это

---

<sup>668</sup> Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. С. 116.

<sup>669</sup> Шершунов А. Д. Категории исторического материализма в их взаимосвязи. С. 45.

<sup>670</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 37.

<sup>671</sup> Там же; Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 188.

<sup>672</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-59 гг. С. 36.

<sup>673</sup> Ласточкин А. В. Субстратный подход как единство материалистического и диалектического понимания действительности // Принципы связи материализма и диалектики. Пермь : ПГУ, 1986. С. 51.

<sup>674</sup> Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. С. 124.

качество выражено далеко не полностью (например, в результате отчуждения человека от самого себя), вполне уместно говорить о «частичном субъекте»<sup>675</sup>. Каждый социальный индивид, каждая социальная группа и т.д. одновременно выступают и как объект, и как субъект<sup>676</sup>. Весь вопрос в том, что именно преобладает у каждого конкретного социального индивида, социальной группы, государства и т.д. – качество субъекта преобразования социальных условий или качество объекта их воздействия? Люди под воздействием социальных условий становятся субъектами лишь в той мере, в какой сами активно изменяют эти условия<sup>677</sup>. Поскольку деятельность воспроизводит свои условия в качестве своих результатов, постольку не условия создают людей, а люди создают самих себя с помощью изменения условий<sup>678</sup>.

Такая позиция является более зрелой в философском отношении, чем позиция Е.В.Биричевой, согласно которой «осуществлять "собственное существование" можно лишь в силу открытия своего способа быть, что также означает приспособиться к своей онтологической ситуации. ... В самом общем смысле субъект может рассматриваться как то, что в качестве основания отвечает приспособлением на трансформирующиеся условия самого бытия»<sup>679</sup>. В связи с этим отмечу, что приспосабливается животное, а человек не столько приспосабливается к условиям, сколько производит их.

Для успешного личностного и общественного развития крайне важно, чтобы у отдельных действительных индивидов и человеческих общностей качество социального субъекта преобладало над качеством социального объекта (включая последнее в себя, а не наоборот), чтобы человек не уподоблялся вещи как социальному объекту, забывая о том, что он сам производит вещи, забывая о своем «первородстве». Так, ребенок может быть объектом воспитания (в нем субъекта, ибо цель воспитания – самовоспитание), лишь до тех пор, пока он является не сформировавшимся субъектом. Когда ребенок повзрослеет, он сам будет являться для себя и субъектом, и объектом воспитания, точнее, самовоспитания. Аналогично этому отчужденные люди являются преимущественно объектами управления, а не субъектами самоуправления, в то время как зрелый социальный субъект (субъект самоуправления) включает в себя объект самоуправления, подчиненный социальной субъектности. В.И.Ленин убежден в том,

---

<sup>675</sup> Нодиа Г. О. Труд и гуманизм. Тбилиси : Мецниереба, 1986. С. 51.

<sup>676</sup> Проблема субъекта и объекта в марксистской философии. Алма-Ата : Казахстан, 1975. С. 19.

<sup>677</sup> Там же. С. 26.

<sup>678</sup> Там же.

<sup>679</sup> Биричева Е. В. Субъект как несубстанциональное основание бытия: концепция «приспособления». [Электронный ресурс]. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 17-18.

что в отдаленном будущем управление людьми будет заменено администрированием вещами<sup>680</sup>.

Становление индивидуализированности предметов в ходе развития материи является неотъемлемым аспектом становления материальной субъектности вообще и социальной субъектности в частности: «С усложнением системы отбора устраняются наиболее "грубые" проявления внешнего, консервативного "отбора-сита" в отношении уже сформированных объектов действительности; формируется активный, творческий "отбор-выбор" возможностей к большей степени общности. В итоге всеобщее должно "индивидуализироваться" – степень выраженности природы субстанции в системах отбора должна нарастать. Системы отбора в ряду неживая природа – живая природа – человек должны демонстрировать тенденцию ко все большей самодетерминации, к превращению в субъекты активного, все более свободного выбора»<sup>681</sup>.

Существует интегральная иерархия субъектов: действительные социальные индивиды, биологические организмы и популяции, химические комплексы, физические тела и т.д. (действительные социальные индивиды как интегральные субъекты являются не только сами собой, но и всеми вышеперечисленными). Аналогично следует констатировать наличие интегральной иерархии объектов. В качестве наиболее сложного субъекта, субъекта в собственном смысле слова, социальный субъект является репрезентативным по отношению к остальным субъектам: «Единый, закономерный мировой процесс на социальной ступени развития характеризуется наибольшей содержательностью, целостностью и репрезентативностью»<sup>682</sup>. Изучение субъектности начинается именно с человека, но продолжается в поиске неразвитых «человеческих» черт в природе, в поиске путей раскрытия ее «человеческого» потенциала. Следует констатировать наличие начал человеческой субъектности в природе, признавая тем самым субъектность в широком смысле в качестве атрибута материи как субстанции. Это в принципе позволяет наладить тот «диалог» человека с природой, которого так не хватает в условиях экологического кризиса, вызванного в немалой степени тем, что природа нередко рассматривается просто как объект приложения человеческих усилий. Кроме того, важно теоретически понять и практически задействовать аналоги труда (т.е. аналоги материального взаимодействия социального субъекта с объектами, субстанциальные атрибуты), существующие в низших формах материи – для того, чтобы человеческий труд стал по-настоящему научным и всеобщим.

---

<sup>680</sup> Ленин В. И. Пролетарская революция и ренегат Каутский // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 37. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 337.

<sup>681</sup> Внутских А. Ю. О двух аспектах философской концепции отбора. С. 21.

<sup>682</sup> Оконская Н. Б. Социальная ступень единого, закономерного мирового процесса. С. 104.



Отношение к вещам как к досоциальным субъектам не является фетишизмом. Фетишизм – это отношение к вещам как к социальным субъектам. В дополнение к фетишизму, овещнение – это отношение к социальным субъектам как к вещам. Понимаемые в широком смысле, фетишизм и овещнение выражают ненормальные отношения между высшим и низшим вообще.

### 3.3. Овещнение и фетишизация как общеполитические проблемы

Я не называю человека вещью, ибо такое словоупотребление, изначально допустимое в логике и общей философии, недопустимо в научной социальной философии. И эта недопустимость в конечном счете влияет на содержание общеполитической теории. Таким образом, человека уместно именовать не вещью, а предметом. Проблема уподобления людей вещам (т.е. овещнения – *Verdinglichung, Versachlichung*) была впервые по-настоящему поставлена в философии (и при этом принципиально решена) К.Марксом.

С точки зрения Маркса, в условиях господства капитала «живому труду противостоит прошлый труд, деятельности – продукт, человеку – вещь, труду противостоят его собственные предметные условия, противостоят как чуждые, самостоятельные, прочно обособившиеся субъекты»<sup>683</sup>. (Запомним, что именно противостоит человеку в текущую эпоху – вещь. Это понимание далее пригодится нам для обоснования постнеклассического философского мировоззрения. Именно ситуация овещнения вскрывает наличие противоречия между человеком и вещью, делает это скрытое противоречие явным. Страдание, порождаемое овещнением – это подлинный источник марксовской онтологии).

Отражение в социуме не исчерпывается идеальным. Ведь отражение как способность взаимодействующих тел воспроизводить особенности друг друга – это и внутренняя сторона материального производства. Таким образом, в процессе производства вещь отражает человека, а человек – вещь. Но в вещи не заключен весь человек, ибо простое не содержит в себе всей полноты сложного – в то время как в человеке вещь может быть отражена в своей сущности. Редукция сложного человеческого к простому вещному не является обязательным условием отражения вещи в человеке, но такая редукция закономерно возникает в ходе единого закономерного исторического процесса, создавая ситуацию явной противоположности между человеком и вещью: «Капиталистическое производство выступает как наиболее экономичное – в определенных пределах ... – по отношению к *овеществленному труду*, по отношению к труду, овеществленному в товарах. И в то же время капиталистическое производство в большей мере, чем какой-либо другой способ производства, является расточительным по

---

<sup>683</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26. Ч. III. М.: Издательство политической литературы, 1964. С. 498.

отношению к человеку, к живому труду, оно расточает не только плоть и кровь человека, его физическую силу, но и его умственную и нервную энергию. Действительно, только ценой величайшего ущерба, наносимого развитию каждого индивида в отдельности, достигается их общее развитие в те исторические эпохи, которые являются прелюдией к социалистической организации человеческого общества»<sup>684</sup>. В силу этого подлинная человеческая реальность подвергается разрушению посредством деятельности, уподобляющейся действию вещей (овещненной деятельности).

В своей докторской диссертации П.Н.Кондрашов указывает на то, что «для Маркса неподлинность человеческого существования (*unmenschliche Existenz*) дана именно в несвободе, а подлинность присутствия (*menschliche Dasein*) – в освобождении труда (*Befreiung der Arbeit*), в свободном самовыражении и самоосуществлении (*Selbstbeäußerung, Selbstbetätigung, Selbstverwirklichung*)»<sup>685</sup>. При этом «до сих пор между сущностью человека (свободной творческой деятельностью) и его реальным, историческим существованием (в различных формах отчуждения) имеет место разрыв ... сначала сущность человека дана как возможность, затем, в ходе исторического существования она развивается в форме отчуждённого труда и, наконец, в будущем, через отрицание существующих форм труда она придёт к своей действительности. ... Во все исторические эпохи люди осуществляют человеческую форму активности – праксис, но своей *человечной* формы он (праксис) достигает только в ходе исторического становления, когда преодолевается, снимается, уничтожаются отчуждение и разрыв между сущностью и существованием, субъектом и объектом, человеком и природой, индивидом и обществом, физическим и духовным трудом, теорией и практикой, и конституируется *действительная целостность человеческого бытия*»<sup>686</sup>.

Едва только подлинная человеческая реальность начинает созидаться (или хотя бы восстанавливаться) в одних ее аспектах, как овещнение способствует разрушению других. Вышеприведенное высказывание Маркса об ущербе для индивида в ходе развития общества можно рассматривать в качестве указания на то, что в настоящую эпоху подлинную человеческую реальность можно сделать полнее только совместными усилиями – компенсируя достижениями общего развития индивидуальный ущерб.

Такие усилия могут носить в том числе и политический характер. Однако, для предотвращения последних, был создан феномен «политических техноло-

---

<sup>684</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 47. М.: Издательство политической литературы, 1973. С. 186.

<sup>685</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. С. 116.

<sup>686</sup> Там же. С. 298.

гий» – по аналогии с промышленными технологиями, связанными с манипулированием вещами. Граждане для политических технологий – это всего лишь средство, объект, «сырье» для «технологических» манипуляций, но не субъект, не цель политики.

В своем субъективном аспекте овещнение предстает как привычка отстраненно, без эмпатии воспринимать людей в качестве вещей<sup>687</sup>.

Несмотря на то, что проблема овещнения впервые в отчетливой форме была поставлена в философии К.Марксом, у последнего были предшественники в этом вопросе. История формирования представлений об овещнении связана прежде всего с патристикой.

Одним из первых философов, отметивших наличие в социуме двух противоположных предметных реальностей (т. е. высказавших идею, позже развитую Марксом), был святитель Августин: «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которое мы ... можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой – из желающих жить также и по духу. Когда каждый из них добивается своего, каждый в соответствующем мире и живёт». («О граде Божиим»)<sup>688</sup>. Дух – это домарксистское обозначение социального качества, высшего в человеке, собственно человеческого. Итак, одни живут, исходя из овещненной объективной логики низшего, другие – исходя из объективной логики высшего.

Великий святитель Иоанн Златоуст в «Слове, сказанном в Антиохии 1-го января 387 года по Р.Х.» приводит конкретный пример овещненного мышления: «Вы иногда сидите в мастерских, видите, как проходят мимо дурные и негодные люди, нахмутив брови, с надменным видом, в сопровождении множества нахлебников и льстецов, в дорогих одеждах и пышных украшениях, люди, похищающие чужое и любостыжательные; тогда, если кто скажет: как завидно их состояние, как они счастливы! – такого укори, обличи, загради ему уста, жалей, плачь: это значит укорять для Бога. Такая укоризна для сидящих вместе с тобою будет урокомлюбодумия и добродетели о том, чтобы не увлекаться вещами житейскими. Того, кто сказал это, спроси: почему ты считаешь его счастливым? Потому ли, что у него чудный конь, с позлащенной уздой, что у него много слуг, что он одет в светлую одежду, и безмерно упивается и роскошествует каждый день? Но поэтому он несчастен и жалок и достоин обильных слез. Я вижу, что в нем самом вы не можете ничего похвалить, а хвалите всё вне его: коня, узду, одежду; а всё это – не он. Что же, скажи мне, может быть горестнее того, когда конь его, узда коня, красота одежды и телесное благообразие слуг возбуж-

---

<sup>687</sup> Honneth A. Reification: a recognition-theoretical view // The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at University of California, Berkeley, March 14-16, 2005. pp. 99, 125.

<sup>688</sup> Августин Блаженный. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII // Августин Блаженный. Творения: В 4 т. Т. 4. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 3.

дают удивление, а в нем самом не находится ничего похвального? Кто может быть беднее того человека, который не имеет никакого собственного добра и ничего такого, с чем бы мог отойти отсюда в вечность, но украшается всем чужим? Собственное наше богатство и украшение составляют не слуги, одежды и кони, но добродетель души, богатство добрых дел и дерзновение пред Богом»<sup>689</sup>.

Преподобный Нил Сорский в своем «Первом послании» жестко критикует овещненное мировоззрение: «И сам ты, имея опыт искушения, сумеешь, сколько скорби и развращения имеется в мире сем мимоходящем, и сколько злодеяний сотворяет он любящим его, и как смеется он над посмертной судьбой работавших на него; кажется сладок, когда ласкает вещами, но впоследствии оказывается горьким. Ибо чем более люди стремятся стяжать мирские блага, тем более попадают под власть мира сего и тем более возрастают скорби, порождаемые им. И думают они, что мир благ, но он благ лишь по своей видимости, а внутри же исполнен многого зла: но тем, кто имеет разум истинно благой, мир сей явно раскрывает свою сущность, да не возлюбят они мир. ... И многие из тех, кто обращался к вещам мира сего и любящих его во время юности и благоденствия своего, были скошены смертью своей как цветы полевые и не по своей воле отведены были отсюда. А когда пребывали в мире сем, не разумели злосмрадия его, но тщетно стремились стяжать украшения и покой телесный, пытаясь найти способы стяжания прибытков мира сего»<sup>690</sup>. (Здесь, помимо прочего, примечательна характерная для патристики связь между категориями «мир» и «вещь»).

К.Маркс открыл и «свое иное» овещнения в товарной экономике – феномен товарного фетишизма: «Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. ... Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства»<sup>691</sup>.

С точки зрения Д.Лукача, у Маркса в «Капитале» «глава о фетишистском характере товара заключает в себе весь исторический материализм, все самопознание пролетариата как познание капиталистического общества (а также

---

<sup>689</sup> Иоанн Златоуст. Слово на Новый год. URL: [http://krotov.info/library/08\\_z/zlatoust/01\\_02\\_13.html](http://krotov.info/library/08_z/zlatoust/01_02_13.html) (дата обращения 26.06.2021)

<sup>690</sup> Нил Сорский. Первое послание. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1401> (дата обращения 26.06.2021)

<sup>691</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 82.

предшествующих обществ как ступеней к нему)»<sup>692</sup>. В такой оценке есть существенное «рациональное зерно», так как, на мой взгляд, именно проблема овещнения (и связанная с ней проблема фетишизации) представляет собой подлинный философско-антропологический и аксиологический «нерв» учения Маркса, который делает марксову социальную философию живой, человеческой и актуальной.

В третьем томе «Капитала» Маркс указывает на самую репрезентативную из форм экономического фетишизма: «В капитале, приносящем проценты, этот автоматический фетиш, самовозрастающая стоимость, деньги, высиживающие деньги, выступает перед нами в чистом, окончательно сложившемся виде ... Общественное отношение получило законченный вид, как отношение некоей вещи, денег, к самой себе. Вместо действительного превращения денег в капитал здесь имеется лишь бессодержательная форма этого превращения. Как в случае с рабочей силой, потребительной стоимостью денег становится здесь способность создавать стоимость, большую стоимость, чем та, которая заключается в них самих. ... Создавать стоимость, приносить проценты является их свойством совершенно так же, как свойством грушевого дерева – приносить груши. ... Но этого мало. ... Процент, являющийся не чем иным, как лишь частью прибыли, т.е. прибавочной стоимости, которую функционирующий капиталист выжимает из рабочего, представляется теперь, наоборот, как собственный продукт капитала, как нечто первоначальное ... Здесь фетишистская форма капитала и представление о капитале-фетише получают свое завершение. В Д – Д' мы имеем иррациональную форму капитала, высшую степень искажения и овещствления производственных отношений; форму капитала, приносящего проценты, простую форму капитала, в которой он является предпосылкой своего собственного процесса воспроизводства; перед нами способность денег, соответственно товара, увеличивать свою собственную стоимость независимо от воспроизводства, т.е. перед нами мистификация капитала в самой яркой форме»<sup>693</sup>.

Впрочем, фетишизм встречается не только в экономике: «Фетишизация приобретает многообразные формы: свойство быть товаром приписывается его физическому телу; свойство быть деньгами – золоту; способность приносить проценты – денежной сумме капитала; значения правовых, политических и идеологических символов – самим этим символам; свойства мышления – языку; способности человека как творчески деятельного существа – его организму»<sup>694</sup>. Французский философ Даниэль Бенсаид упоминает «обобщенный фетишизм

---

<sup>692</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 240.

<sup>693</sup> Маркс К. Капитал. Т. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. М.: Госполитиздат, 1961. С. 431-432.

<sup>694</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 248.

(Искусства, Науки, Государства, Истории) – фетишизм гипостазирования, – в котором упрочивается господство "реальных абстракций", в том числе и вплоть до времен фетишизма административной бюрократической организации»<sup>695</sup>. Одним из проявлений фетишизма выступает популярное сегодня утверждение о том, что «компьютер может мыслить». Опровержение данной версии фетишизма (помимо указания на онтологическую ошибочность вульгарного материализма как такового) заключается в «аргументе китайской комнаты» Джона Сёрля<sup>696</sup>.

Процесс формирования фетишизма (товарного, религиозного, сексуального и т.д.) уместно назвать фетишизацией, как это делает Г.С.Батищев: «Тот процесс, в котором или посредством которого осуществляется овещнение и который заключается в ... присвоении низшим объектам высших уровней вместо этих последних, как если бы первые имели их у себя <от природы> ... это и есть процесс овещнения, осуществляющийся как процесс фетишизации»<sup>697</sup>.

Таким образом, Г.С.Батищев связывает фетишизацию с овещнением: «Самый очевидный элементарный акт овещнения – это наделение продукта деятельности самостоятельным бытием, независимым уже не только от мыслей своего производителя-человека, а и от самого этого человека. Продукт превращается в социальную вещь, якобы не нуждающуюся для претерпевания своей социальной судьбы в людях-созидателях. За этим актом следует другой – перенесение человеком выхолощенных атрибутов своей собственной субъектности, титула своей субъектности с самого себя на вещь. Рука об руку идут два переплетающихся друг с другом и взаимно противоречивых процесса: деперсонафикация живого субъекта и персонификация вещей, как грубо осязаемых, так и неосязаемых, вроде социальных институтов, фондов знания и т. д.»<sup>698</sup>.

Более подробно Г.С.Батищев раскрывает процесс фетишизации следующим образом: «Когда не сами люди-субъекты заняты регуляцией своего общественного процесса жизни посредством предметных моментов и воплощений этого процесса, а лишь относятся к этой регуляции и её закономерностям как к некоей социальной псевдоприроде, тогда субъектные функции переносятся на предметных посредников как носителей этой регуляции и её закономерностей, на *социальные вещи*. Эти последние поэтому выступают не как принадлежности личностных миров людей, а как особый мир наряду с людьми, мир, который сам себе принадлежит и которому в конечном счёте принадлежат также и люди, мир *вещных социальных заместителей людей* (такowymi служат как грубо собственно вещи – товары и пр., так и, казалось бы, неощутимые вещи – институ-

---

<sup>695</sup> Бенсаид Д. Спектакль как высшая стадия товарного фетишизма. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2012. С. 55.

<sup>696</sup> Сирл Дж. Разум мозга – компьютерная программа? // В мире науки. 1990. № 3. С. 7-13.

<sup>697</sup> Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение // Гносеология в системе философского мировоззрения. М.: Наука, 1983. С. 258.

<sup>698</sup> Там же. С. 253-254.

ты, овещнённые организационные формы и т. п.). Эти посредники, «узурпировавшие» власть тех, кого они опосредствуют, и воплощают интересы социального целого, его тенденции и закономерности. Они – эти "вещи-субъекты" – воплощают в своём теле связи между звеньями общественной и культурной жизни; они представляют всем связуемым звеньям, изолирующимся друг от друга и замыкающимся в чисто физическое время, лик времени социально-исторического: они повсюду и везде господствуют как универсальные эталоны и масштабы для соизмерения всех возможных достояний исторического процесса»<sup>699</sup>.

Фетишизация оказывает обратное влияние на человека: «То, что человек утратил, возложив на вещи и вещные структуры, теперь он компенсаторно обретает вновь, но уже лишь как нечто производное и зависимое от социальных вещей, которым уже были приданы атрибуты псевдосубъектности. ... Такая восстановленная из овещненных форм его персональность дана ему только как представителю функций, выразителю и исполнителю логики вещного порядка. ... К.Маркс и называет такого представителя вещей их "персонификацией"»<sup>700</sup>. Например, капиталист – это персонификатор капитала, а рабочий – персонификатор наемного труда<sup>701</sup>.

У К.Маркса, как и у большинства его последователей, овещнение (овеществление) непосредственно рассматривается сквозь призму именно социальной философии, как внутриобщественный феномен. Вместе с тем, возможно и даже необходимо изучение скрытого общефилософского аспекта указанной проблемы – во многом, однако, уже обозначенного социально-философскими идеями Маркса. Актуальность такого исследования обусловлена кризисом мировой цивилизации, благодаря которому само дальнейшее существование «человека в мире» оказывается под угрозой. Овещнение при этом выступает, пожалуй, ключевым, и теперь уже глобальным, аспектом грозящей самоутраты человечества. И такая роль овещнения неслучайна. Ведь при капитализме «действительный производитель выступает как простое средство производства, а вещное богатство – как самоцель. Отсюда и развитие этого вещного богатства в противоположность человеку и за его счет»<sup>702</sup>. Основываясь на марксовом анализе превращенных (превратных, овещненных) форм, принимаемых производительными силами и производственными отношениями, Г.С.Батищев предлагает ори-

---

<sup>699</sup> Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 392.

<sup>700</sup> Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение. С. 255.

<sup>701</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 606; Маркс К. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 2. М.: Госполитиздат, 1962. С. 452.

<sup>702</sup> Маркс К. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 49. М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 92.

гинальную общефилософскую (а не только социально-философскую) концепцию овещнения.

Согласно Батищеву, овещнение – это «такой социально-исторический процесс и в то же время такое социально-историческое отношение, в сфере действия которого происходит практическое низведение всякой действительности до уровня объектно-вещного бытия»<sup>703</sup>. Персонализированными составляющими, «субъектами», такого бытия выступают (в противовес деперсонализированным индивидам) как предметы экономического богатства, так и разнообразные социальные институты<sup>704</sup>. Тремя векторами овещнения являются: овещнение продуктов человеческой культуры (включая сферу поступков), овещнение социальных связей и, наконец, овещнение самих человеческих индивидов<sup>705</sup>. В условиях товарного производства эти векторы распространяются на экономику, социальную структуру, политику, право, науку, искусство, мораль. Традиционная марксистская точка зрения связывает овещнение с тем видом отчуждения, который принадлежит капиталистическим отношениям и товарному производству вообще<sup>706</sup>. Вместе с тем, Г.С.Батищев указывает на то, что, хотя при капитализме овещнение приобретает классический характер, однако имеются некоторые основания для того, чтобы распространить хронологические рамки существования данного феномена за пределы товарного производства вообще и капитализма в частности<sup>707</sup>. Дело в том, что овещнение, независимо от любых возможных ступеней исторического процесса, «выявляет в наиболее чистом виде превратный характер субъектного человеческого бытия вообще»<sup>708</sup>. Так, например, овещнение самих человеческих индивидов происходит тогда, когда в ту или иную эпоху, в тех или иных ситуациях «человек или целые социальные коллективы отказываются от решения кардинальных проблем-противоречий своей исторической судьбы и пытаются загородиться от них, спрятаться от них за своими уже имеющимися налицо опредмеченными результатами цивилизации. ... Но эта всеобщая возможность ниспадения или принижения человека до объектно-вещного уровня превращается в действительность тогда, когда указанная подмена утверждается как специфическое отношение – социальное отношение между индивидами, между социальными группами, между человеком и миром»<sup>709</sup>.

---

<sup>703</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 229.

<sup>704</sup> Там же. С. 234.

<sup>705</sup> Там же. С. 243-250.

<sup>706</sup> Бузгалин А. В. Опредмечивание, овещнение и отчуждение: актуальность абстрактных философских дискуссий // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 126.

<sup>707</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 232, 236, 257.

<sup>708</sup> Там же. С. 274.

<sup>709</sup> Там же. С. 257.



Так в концепцию Г.С.Батищева вводится общефилософский аспект, имеющий ярко выраженный мировоззренческий характер. В результате овещнения «извращается и перевертывается само действительное отношение человека (и любого социального коллектива) ко всему остальному миру»<sup>710</sup>. Ибо только с подлинно человеческого, «глубинного» общения людей друг с другом, не скрытого под «ролевыми масками» как продуктами овещнения, может начинаться подлинное, адекватное отношение человека к миру: «Но только со встречи с другим человеком, "здесь и теперь" уникальным, может начинаться реально также и встреча с универсальным, с космическим, с беспредельным. Поэтому, отвертываясь от ближних, т.е. делая не далеких ближними, а ближних далекими, индивид тем самым занимает позицию "спиной" к миру вообще»<sup>711</sup>. При этом овещненные индивиды, фетишизирующие свои организмы или свои социальные роли, отворачиваются не только от мира, но и от своей собственной родовой и индивидуальной человеческой сущности<sup>712</sup>.

Общефилософский, мировоззренческий смысл проблемы овещнения раскрывается, на мой взгляд, в двух аспектах – онтологическом и гносеологическом.

В концепции Батищева онтологический аспект, тесно при этом связанный с аксиологической проблематикой, исследуется с помощью категорий «низшее» и «высшее». Так, например, процесс фетишизации рассматривается следующим образом: «Процесс овещнения не только низводит всякое ввергнутое в него бытие на уровень самого низшего, ценностно незначимого. Одновременно он еще и ставит низшее на место высшего, узурпирует положение, и роль высшего и все внешние "признаки" последнего, как бы отнятые у него, относит к низшему так, как если бы низшее само по себе могло бы обладать ими как своими собственными. Получается замещение высшего, его вытеснение низшим с помощью взятых у первого и присвоенных последнему "признаков", превращенных теперь в достояние не по достоинству – в якобы собственное свойство того, что на деле было всего лишь "пьедесталом", материалом-носителем»<sup>713</sup>.

Здесь примечательно то, что соотношение высшего и низшего как уровней сложности материи глубоко и строго исследуется (применительно к единому закономерному мировому процессу) в конкретно-всеобщей теории развития. Упомянувшиеся ранее в этой книге пять закономерностей соотношения высшего и низшего, сформулированные в рамках данной теории В.В.Орловым (на основе взглядов Ф.Энгельса) выражают, с моей точки зрения, естественное и нор-

---

<sup>710</sup> Там же. С. 261.

<sup>711</sup> Там же. С. 273-274.

<sup>712</sup> Там же. С. 250-253.

<sup>713</sup> Там же. С. 242.

мальное, не превратное, соотношение низшего и высшего<sup>714</sup>. Однако в превратных формах человеческой реальности, порожденных овещнением, эти закономерности нарушаются из-за того, что игнорируется качественное своеобразие высшего.

В процессе овещнения возникает некая новая вещественность, которая, будучи агрессивным и нивелирующим («бульдозерным», по выражению Г.С.Батищева) «включенным» низшим, уничтожает как естественное состояние природы, так и нормальное, неовещненное состояние человека<sup>715</sup>. В этом процессе высшее в общем и целом подчиняется такому превратному и непомерно распространившемуся «включенному» низшему, функционируя главным образом в качестве инструмента становления этого последнего, а природная среда («невключенное» низшее, которое, в свою очередь, является высшим по отношению к своей собственной среде) постепенно уничтожается, становясь жертвой экспансии «включенного» низшего. (Например, при капитализме товарное обращение выступает в обществе господствующей формой обмена веществ)<sup>716</sup>.

Хотя традиционно в марксизме принято считать, что «превращенные формы имеют место только внутри культурно-исторической действительности, притом на той ступени ее развития, когда имеет место социальное разделение деятельности, и соответственно не имеют места в естественно-природной реальности»<sup>717</sup>, логично предположить, что изоморфные овещнению (и даже, возможно, нередко связанные непосредственно с ним) процессы порождения и распространения превратных форм происходят и в субсоциальных основных формах материи – примерами чему, вероятно, служат различные болезни.

В эпоху т.н. «предыстории» человечества социальная действительность как целостность «несет на себе печать всепронизывающей двойственности: она всякий раз есть одновременно и историческое бытие самого человека-субъекта, его предметный мир культуры и цивилизации, и столь же историческое небытие его как субъекта, отрицание его человеческого развития, иной предметный мир – нечеловеческий, хотя и социальный. Это как бы два мира!»<sup>718</sup>. На одной стороне этого предметного раскола находятся сами индивиды, на другой – овещненные, оторванные от индивидов производительные силы и такие же

---

<sup>714</sup> Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс; Орлов В. В. Будущее марксистской философии: важнейшие направления развития // Новые идеи в философии. Вып. 2. Пермь. 1994. и др.

<sup>715</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 218; Лукач Д. История и классовое сознание. С. 168.

<sup>716</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 160.

<sup>717</sup> Хамидов А. А. Понятие превращенной формы // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата : Наука, 1979. С. 239.

<sup>718</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 233-234.

овещненные, оторванные от индивидов различные социальные отношения<sup>719</sup>. При этом овещнение приводит к тому, что «плоды деятельной жизни субъектов перестают быть предметным зеркалом, отражающим каждому из них взаимное свечение их сущностей ... В этом овещненная форма противоположна по своей роли человеческой предметности вообще»<sup>720</sup>. А.А.Хамидов так раскрывает механизм формирования данной ситуации: «Исторически, логически и актуально первична "действительная" конкретность. Она есть источник, основание и своеобразное содержание абстрактной всеобщности: ведь последняя всего лишь "абстрагирована" от первой. ... Индивиды сами, хотя и стихийно, удваивают свою действительность, создают наряду с одной (действительной, конкретной) всеобщностью еще одну (абстрактную) всеобщность и затем подчиняют первую власти второй. Сфера абстрактной всеобщности является лишь иной (так сказать, дополнительной) формой жизнедеятельности частичных индивидов. Все составляющие ее суть не что иное, как принявшие нечеловеческий и сверхчеловеческий облик формы отношения человека к человеку»<sup>721</sup>.

Капитал – это «объективированный труд», «нечто исключаящее труд»<sup>722</sup>. Таким образом, превращение субъекта или его свойств в объект исключает субъект как таковой (или его свойства как таковые). Человек овещненный «полностью исчезает в качестве исторического субъекта, чтобы "появиться" лишь в виде внутреннего элемента в составе этих объектно-вещных сил: он оказывается частью своей части! Принадлежностью своей бывшей принадлежности! Продуктом своего продукта!»<sup>723</sup>.

Нормальная структура практики – это «субъект – объект – субъект». Данная структура выражается и в отношениях между индивидами по поводу предметов, и в саморазвитии индивида<sup>724</sup>. Напротив, «вещная форма практической деятельности принимает ... вид "объект – субъект – объект", где системообразующую роль выполняют объект-объектные связи. И здесь также обнаруживаются два плана их развертывания: внешняя форма ограничения – отношения разных "вещей" (товаров, институтов и т.д. к индивидам по поводу их деятельных способностей (отчуждение данных, имеющихся потенций); внутренняя форма самоограничения (самоотчуждение) – отношение индивида "становящегося" к самому себе как к раз и навсегда "ставшему"»<sup>725</sup>.

---

<sup>719</sup> Там же. С. 234, 237.

<sup>720</sup> Там же. С. 235.

<sup>721</sup> Хамидов А. А. Понятие превращенной формы. С. 243.

<sup>722</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 113.

<sup>723</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 260.

<sup>724</sup> Лоскутов В. А., Руденко В. Н. Овещнение человека в процессе отчуждения // Отчуждение как социокультурный феномен. Киев : Общество «Знание» Украины, 1991. С. 45.

<sup>725</sup> Там же. С. 46-47.

Историческое «не-бытие» человека как субъекта образует ложную, неподлинную, превратную социальную реальность. В классическом марксизме эта неподлинная реальность овещенного мира характеризуется следующим образом: «не воображаемая, а прозаически реальная мистификация»<sup>726</sup>, «фикция без фантазии»<sup>727</sup>. Д.Лукач также отмечает существование овещенной предметности: «На сущность товарной структуры указывалось уже неоднократно, и покоится она на том, что отношения между лицами приобретают характер вещиности [Dinghaftigkeit] и, тем самым, «призрачную предметность», которая в своей строгой, с виду вполне замкнутой и рациональной, автономной закономерности скрывает всякий след ее настоящей сущности, т. е. межчеловеческих отношений»<sup>728</sup>.

В последние десятилетия эта превращенная, превратная реальность «призрачной предметности» всё чаще существует в виде «образов» реальности – в виде знаков и симулякров. Данное явление было названо российским социологом Д.В.Ивановым «виртуализацией общества». При этом Иванов рассматривает виртуализацию как некое «развеществление», как отмену овеществления (овещенения) эпохи Модерна<sup>729</sup>. Хотя на самом деле здесь не может быть и речи о реальном преодолении овещенения, ибо, как правило, отношения между людьми еще не обретают в сегодняшней виртуальности собственно человеческого характера. Как указывает сам Д.В.Иванов, перспектива виртуализации общества – это перспектива того, что отношения между людьми примут форму отношений между образами<sup>730</sup>.

А.А.Хамидов ещё в 1979 г. (задолго до появления кинематографической трилогии о «Матрице» и расцвета «виртуальных личностей» в Интернете) написал следующее: «Совокупность превращенных форм, в которые воплотилась абстрактная всеобщность, в своем квазисамостоятельном движении образует целую систему фиктивных связей и зависимостей, которые тем не менее не являются иллюзорными, но подтверждаются практически и выполняют определенные функции внутри конкретной действительности как целостности. Она образует целый слой, загораживающий собой сферу действительной конкретности – слой мнимой, фиктивной конкретности, своеобразный слой псевдоконкретности. ... Последняя живет жизнью первой, но своим функционированием создает видимость не только суверенности, но и единственности; она выдает мир псевдоконкретности за единственно конкретный мир, за подлинную конкретность. ... Сфера действительной конкретности отличается от мира псев-

---

<sup>726</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 36.

<sup>727</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости. С. 471.

<sup>728</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 159.

<sup>729</sup> Иванов Д. В. Виртуализация общества. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 15, 20, 40.

<sup>730</sup> Там же. С. 20.

доконкретности вовсе не тем, что она-де является чем-то "подлинным" в отличие от последней как "неподлинного". В ней столь же свирепствует разделение деятельности, отчуждение и их последствия. Сфера действительной конкретности просто более конкретна, т. е. – на языке диалектики – более богата определениями, чем сфера псевдоконкретности. Кроме того, в сфере действительной конкретности, которая тоже системно организована, содержатся не только те тенденции, которые ведут к образованию и упрочению превращенных форм, но и тенденции, ведущие к преодолению, к снятию отчуждения вообще»<sup>731</sup>. При этом «превращенные формы придают устойчивость расщепленной на две сферы конкретной действительности и не только открывают процесс и замыкают его, но и постоянно его, так сказать, контролируют»<sup>732</sup>.

Уничтожение в процессе овещнения – при помощи «включенного» низшего – естественного состояния природы и нормального состояния человека есть, по моему мнению, частный случай самоотрицания материи как субстанции. Более того, самоотрицание субстанции наиболее показательно осуществляется именно в процессе овещнения действительных индивидов. На определенном этапе самопроизводства людей носителем человеческой целостности становится общество, в то время как любой его член становится носителем лишь той или иной частичной, особенной («частной») функции. Такая ситуация характеризуется двойственным, противоречивым положением людей – особенное, частичное, производное противостоит в их жизни всеобщему, универсальному, субстанциальному. Поскольку человек в своей сущности универсален, постольку частичное в указанном противостоянии обладает внечеловеческим и даже античеловеческим характером.

Гносеологический аспект общефилософского взгляда на овещнение состоит в том, что в овещненной культуре возникают такие формы познания, в которых над индивидами господствуют различные абстракции, выражающие овещненное мировоззрение<sup>733</sup>. В современную эпоху объективное противоречие между вещью и человеком выступает причиной субъективного противоречия между отчужденным и неотчужденным сознанием. Рассмотрение человека в качестве вещи, в качестве средства, есть продукт отчужденного сознания, позволяющего вытворять с людьми всё, что угодно, если это технологически осуществимо. Человека нельзя рассматривать в науке так же, как рассматриваются вещи, как рассматриваются средства, ибо в норме человек есть цель для самого себя и причина вещей. Перед современной философией, как и перед любой наукой, стоит выбор: либо человек должен рассматриваться как мера всех вещей, либо какая-нибудь вещь (например: вселенная, биосфера, ген, валюта, кон-

---

<sup>731</sup> Хамидов А. А. Понятие превращенной формы. С. 246-247.

<sup>732</sup> Там же. С. 247.

<sup>733</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 237, 242, 248.

вейер) должна рассматриваться как мера всех людей. И третьего не дано постольку, поскольку в системе, состоящей из человека и вещи, отсутствует какой-либо третий элемент. Требование подстройки человека под вещь (зачастую им же созданную) ценой ломки всего человеческого, т.е. по сути требование превращения, перетекания человека в вещь, есть не просто плод отчуждённого сознания. Такое требование неприемлемо с этической точки зрения.

Истина укоренена в самой объективной субъектной реальности (не обязательно в действительности), и поэтому истина не нуждается в превращении в объект (вопреки иллюзиям рациональности классического типа). Тем не менее, тенденции сведения предмета познания к объекту до сих пор сильны, ибо они социально обусловлены: «Овещненное социальное отношение выступает ... как активно овещняющее мир вокруг себя, насильственно навязывающее ему свои формы. После такой обработки окружающей действительности нередко начинают ссылаться ... на то, что мир сам по себе будто бы таков»<sup>734</sup>. Г.С.Батищев отмечает то, что существенному влиянию овещнения подвергается язык науки<sup>735</sup>. Кроме того, Г.С.Батищев, по сути, критикует «лингвистический поворот» в западной философии, когда в качестве примера проявления овещнения указывает на то, что «материя языка присвоила себе полет мысли»<sup>736</sup>.

Автором другой общефилософской концепции овещнения является немецкий философ Аксель Хоннет, который, в отличие от Г.С.Батищева, делает специальный акцент именно на гносеологическом аспекте этой проблемы. В качестве тезиса Хоннет выдвигает следующее утверждение: «Эмпатическое взаимодействие предшествует нейтральному восприятию реальности, ... признание предшествует познанию»<sup>737</sup>. В качестве аргумента Хоннет ссылается на тот психологический факт, что появление у детей способностей думать и взаимодействовать – это процесс, который происходит в акте принятия точки зрения другого человека<sup>738</sup>. Нарушение данного естественного познавательного порядка есть овещнение: «"Забвение узнавания" ... можно назвать "овещнением". Таким образом, я хочу указать на процесс, в результате которого мы теряем осознание того, в какой степени наше знание и познание других людей обязано предшествующей позиции сопереживания и признания. ... В той степени, в которой в наших актах познания мы упускаем из виду тот факт, что эти действия обязаны своим существованием тому, что мы заняли предшествующую позицию признания, мы развиваем тенденцию воспринимать других людей просто как бесчувственные объекты»<sup>739</sup>. Более того, «концепция "овещнения" ... требу-

---

<sup>734</sup> Там же. С. 229.

<sup>735</sup> Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение. С. 251-252.

<sup>736</sup> Там же. С. 258.

<sup>737</sup> Honneth A. Reification: a recognition-theoretical view. p. 113.

<sup>738</sup> Ibid. p. 114.

<sup>739</sup> Ibid. p. 128-129.

ет, чтобы мы учли возможность овещняющего восприятия не только нашего социального мира, но и нашего физического мира. Вещи, с которыми мы сталкиваемся в наших повседневных отношениях с миром, также должны рассматриваться как сущности, к которым мы относимся несоответствующим образом, когда воспринимаем их просто нейтрально и согласно внешним критериям. ... Мы воспринимаем животных, растения или предметы просто объективно идентифицирующим образом, не осознавая, что эти объекты обладают множеством экзистенциальных значений для окружающих нас людей»<sup>740</sup>. При этом Хоннет предлагает рефлексировать над тем, в каких именно сферах требуется позиция признания, а где она не требуется<sup>741</sup>.

В ходе распространения превратных общественных форм проблематизируется даже понятие факта: «Следует ... признать факт не догмой, а формой, которая может переворачивать (а может и адекватно отображать – исследователю предстоит еще в этом разобраться) некоторое содержание. Далее следует исследовать, какое именно содержание скрыто за данной формой. Для этого необходимо понять, что кажущееся содержание ... может быть ложно. Ложно оно или нет, можно понять только при условии системного *историко-логического подхода*, который покажет границы той системы, в рамках которой единственно и существуют данные превратные формы и "наведенное" содержание»<sup>742</sup>.

В связи с проблематизацией понятия факта я выскажу следующую дерзкую гипотезу: условные высказывания, описывающие причинно-следственные связи 1) в овещенной предметности и 2) в подлинно человеческой реальности, противоречат друг другу – в том смысле, что, если один из этих классов обозначается как фактуальные высказывания, то другой должен быть обозначен как контрфактические высказывания, и наоборот.

Обычно в философии науки фактуальные высказывания пытаются противопоставить номологическим (номос – это закон), однако такой подход онтологически неправилен, ведь закон – тоже факт. Правильнее противопоставлять фактуальные высказывания контрфактическим. Последние являются условными высказываниями в сослагательном наклонении. Известные примеры контрфактических высказываний: «Если бы Колумб не открыл Америку, то экономический прогресс Европы был бы значительно замедлен», «Если бы А.П.Чехов дожил до 1917 г., то он был бы свидетелем Октябрьской революции», а также знаменитая мысль Маркса – «Предположим, что мы производили бы как люди.

---

<sup>740</sup> Ibid. pp. 132, 134.

<sup>741</sup> Ibid. p. 127.

<sup>742</sup> Бузгалин А. В., Колганов А. И. Глобальный капитал. В 2-х тт. Т. 1. Методология: По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма (Маркс re-loaded). Издание 3-е, испр. и сущ. доп. М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 154.

В таком случае каждый из нас в процессе своего производства двояким образом утверждал бы и самого себя, и другого»<sup>743</sup>.

Истинностный статус контрфактических высказываний является до сих пор не разрешенной философской проблемой. Судя по всему, этот статус зависит от нашей познавательной «системы отсчета». В классической рациональности принята одна-единственная «система отсчета», в неклассической рациональности «системы отсчета» множественны и берутся как нечто готовое. В постнеклассической рациональности «системы отсчета» так же множественны, но рассматриваются как человеческие (или античеловеческие) практические проекты, формирующие соответствующие им особенные предметные реальности. (О значении проективности для постнеклассической рациональности речь пойдет в четвертой главе). На мой взгляд, от реального соотношения этих нередко конкурирующих между собой проектов зависят показатели истинности контрфактических высказываний. Так, вышеприведенное контрфактическое высказывание о Чехове является истинным только потому, что проект Октябрьской революции оказался успешным.

С точки зрения моей вышеобозначенной гипотезы, те причинно-следственные связи, которые существуют с точки зрения описания овещненной предметной реальности, не существуют с точки зрения описания подлинно человеческой реальности, и наоборот. Д.Лукач заявляет о том, что человек одновременно есть и не есть<sup>744</sup> – можно уточнить эту идею в том гносеологическом смысле, что в картине мира подлинно человеческой реальности человек есть, но в картине мира овещненной предметности его нет (говоря словами Иоанна Златоуста, «а всё это – не он»).

Критикуя «лингвистический поворот» в философии, В.А.Кутырёв отмечает то, что «все эти понятия: бытие, вещь, материя, субстанция, субстрат, абсолют, сущность, онтология, означаемое и т.п. с одной стороны, и субъект, автор, душа, внутреннее, сознание, психика, гносеология, истина, означающее и т.п. с другой, были отправлены в отставку. Естественно, что вместе с ними туда же отправлены Бог и Человек. ... На смену изгнанным философско-метафизическим понятиям пришли: отношение, структура, функция, деятельность, язык, текст, организация, знак, дискурс, смысл, логос и т.д. ... Это *другая модель мира* или, быть может, *модель Другого мира*»<sup>745</sup>. Да, вероятно, это модель мира овещненной предметности – мира превратного, не-человеческого и даже античеловеческого.

Обозначу направление преодоления овещненного мировоззрения. В научной философии существуют два взаимодополняющих способа изучения едино-

---

<sup>743</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 36.

<sup>744</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 258.

<sup>745</sup> Кутырёв В. А. Об оправдании небытия. С. 118-119.



го закономерного мирового процесса – «снизу», через природные (физические, химические, биологические) его результаты, и «сверху», через интегральную природу человека, аккумулирующего в себе содержание всех низших, более простых форм материи. Какой же из этих подходов является ведущим? Иными словами, что же в конечном счете выступает отправной точкой философского анализа – низшее или высшее? Что именно должно быть положено в основу философской теории, в основу мировоззрения – природа или человек? Исходя из марксистского понимания общественного производства, можно констатировать то, что практическое отношение человека к природе выступает лишь стороной практического отношения человека (как родового существа) к самому себе. Таким образом, субстанциальным является отношение человека к самому себе, а не к природе. Следовательно, как отправной точкой, так и конечным пунктом философской и частно-научной рефлексии должно служить высшее, и прежде всего – человек. Данный подход абсолютен, ибо включает в себя и противоположный подход, в то время как движение мысли от низшего к высшему относительно. Абсолютизация последнего движения неизбежно порождает частичность, ущербность мысли, и в конечном счете ее неадекватность по отношению к объективной реальности постольку, поскольку отражает только одну из сторон субстанции, но не ее целостность. Такую ущербность овещенной теории, в аспекте связи последней с практикой, Г.С.Батищев описывает так: «При этом нормальными и образцовыми, так сказать, эталонными выступают именно взаимодействия между самыми грубо-физическими вещами. По их образу и подобию, и притом в качестве чего-то вторичного и производного, берутся связи между индивидами. В этих связях образующим и конституирующим началом признается зависимость от грубо-физических вещей и взаимное воздействие объектно-вещного порядка»<sup>746</sup>.

На мой взгляд, сведение человеческих связей до «грубо-физического» уровня наблюдается не только в превратном понимании связей между людьми, но и в превратном понимании отношения человека к миру, т.е. в овещенном мировоззрении. Так, в понятии «микрокосм» (имеющем некоторый научный смысл) ясно выражено представление о человеческой ущербности, производное от критерия физической размерности («микро»). Однако абсурдно измерять человека как сложнейшую форму материи только лишь простыми физическими характеристиками. Если измерять человека присущей ему человеческой меркой, то оказывается, что человек на самом деле «больше» (т.е. содержательнее) природы, что человек – это своего рода «макрокосм», актуально содержащий в себе все остальные основные формы материи в их сущностных моментах – и в дополнение к ним свое собственное человеческое качество. Даже то в мире, что не

---

<sup>746</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 248.

входит в человека непосредственно («невключенное» низшее), служит условием человеческого существования, и потому опосредованно входит в нашу целостную человеческую реальность<sup>747</sup>. А.В.Ласточкин справедливо указывает на следующее обстоятельство: «В комплексных системах с разнокачественными элементами (люди – вещи) качество всей системы определяется сущностью ведущих элементов-частей, образующих свою главную подсистему-целое (объединение людей)»<sup>748</sup>. Таким образом, качество системы, состоящей из человека (с одной стороны), и мира, т.е. предельной вещи (с другой стороны), определяется людьми; данная система – это общественный человек, включающий в себя мир.

Мир практически и теоретически снят в не отчужденном, не овещенном человеке. (Отмечу, что мое понимание не овещенного мировоззрения существенно отличается от соответствующего понимания Г.С.Батищева, решительно выступающего против логики снятия). Не овещенный человек действительно может и должен быть универсальной мерой по отношению к вещам. Если человек практически и теоретически не становится универсальной мерой по отношению ко всем вещам, то какая-либо вещь (например, деньги – или даже мир, рассматриваемый как предельная вещь), обязательно становится универсальной мерой по отношению ко всем людям. Основопологающее для современного материализма понятие материи, в случае трактовки последнего в абстрактно-всеобщем ключе, является этически нейтральным понятием, что заметно противоречит реальному гуманизму, ярко выраженному в содержании марксистской философии. Человек и вещь, принадлежащая либо к «первой» (естественной), либо ко «второй» (искусственной) природе, рассматриваемые с абстрактной точки зрения, – равно материальны, тождественны друг другу, вплоть до взаимозаменяемости. В таком случае сущность человека оказывается под угрозой.

Поскольку данная угроза имеет этический аспект, постольку ее ликвидация невозможна без теоретического и практического обращения к сущности морали. Онтология морали выступает в научной этике как теоретическая основа деонтологии.

### **3.4. Онтология морали: субстанциальный подход**

Вопрос о сущности морали (нравственности) до сих пор остается открытым для этической теории. А.А.Гусейнов констатирует то, что сегодня не только отсутствует общезначимое понятие морали, но и ставится под сомнение сама его возможность и даже необходимость<sup>749</sup>. Тем не менее, этика, на мой взгляд, не может считаться зрелой, сформировавшейся наукой без определения сущности своего предмета, взятого в его целостности, хотя отдельные направления миро-

---

<sup>747</sup> Мехрякова Н. М. Человек в категориальной модели мира // Новые идеи в философии. Вып. 16. Пермь. 2007. С. 102.

<sup>748</sup> Ласточкин А. В. Социальная форма материи. С. 47.

<sup>749</sup> Гусейнов А. А. Понятие морали // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2003. Вып. 4. С. 4.

вой этики (прежде всего – марксистское и неотрейдистское) всё же представляют собой формирующееся научное знание о морали.

Сегодняшние определения морали (нравственности) имеют, как правило, описательный и суммирующий характер, когда с помощью простого перечисления пытаются уместить в одно-два предложения все известные аспекты этого сложного, многогранного феномена. Подобные описательные определения, по большому счету, не могут объяснить феномен морали, не могут обеспечить теоретический переход от совокупности перечисляемых разнородных явлений к сущности того, что обозначается термином «мораль». Чтобы преодолеть это обстоятельство, многие авторы достаточно произвольно указывают на тот или иной аспект морали как на основу последней. Например, А.В.Разин считает основой морали устоявшиеся моральные нормы (с произвольным, на мой взгляд, обоснованием в виде ссылки на авторитет социальной группы, выжившей в сотворенных ею самой условиях)<sup>750</sup>, а Л.В.Максимов сводит содержание морали в конечном счете к распределительной справедливости<sup>751</sup>. Однако произвольность указания на ту или иную основу морали скрывает под собой пробелы в методологии современных этических исследований.

Я исхожу из определения морали как особого (неформального и сущностного) способа социальной регуляции, который не имеет своей четко выраженной сферы общественного применения, и в котором выражены высшие человеческие ценности. Данное авторское определение хорошо тем, что затрагивает ряд достоверно известных ключевых моментов сущности морали, а не ограничивается лишь областью моральных явлений. Однако это определение имеет существенный недостаток. Дело в том, что мораль, рассматриваемая как предмет этики, одна, и потому она обладает, как и всякий предмет, только одним качеством. Разумеется, это одно качество должно быть выражено в одной-единственной философской категории – подобно тому, как качество сознания (и психики вообще) выражено в категории «идеальное». Но какая именно категория должна выражать качество морали – это до сих пор открытый теоретический вопрос.

Также отмечу то, что я рассматриваю термины «мораль» и «нравственность» как принадлежащие одному понятию, т.е. как синонимы – вслед за обыденной речью. Решающий вклад в формирование философской моды разграничивать понятия морали и нравственности внес Г.Гегель, однако адепты этой моды так и не смогли договориться между собой о том, на каких именно основаниях следует отделять друг от друга два этих понятия. Таким образом, идея раз-

---

<sup>750</sup> Разин А. В. Онтологические основы морали в сознании современного общества // Вестник МГУ. Сер.7. Философия. 2004. № 4.

<sup>751</sup> Максимов Л. В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2002. Вып. 3.

граничения морали и нравственности не смогла сформироваться даже на уровне научной конвенции, не говоря уже о достижении теоретического доказательства такой конвенции. Никто не доказал того, что мораль и нравственность – не синонимы. Никто не опроверг обыденное синонимичное употребление этих терминов.

Нерешенность проблемы сущности морали приводит к нерешенности проблемы обоснования морали: если все обоснованные моральные суждения обосновываются посредством формально-логического вывода из других обоснованных моральных суждений, то получаются либо круговые определения, либо бесконечные цепочки обоснования. Преодолеть указанные затруднения, т.е. решить проблемы сущности морали и обоснования морали, можно только одним способом – найти подлинную моральную субстанцию, модусами которой выступают все известные проявления морали, и на которую замыкаются все причинно-следственные моральные связи. Напомню о том, что избежать круга в определениях при субстанциальном объяснении можно с помощью последовательного восхождения от абстрактного к конкретному, т.е. путем поэтапного гносеологического раскрытия различных онтологических уровней субстанции.

Таким образом, задачей этики (точнее, онтологии морали) является нахождение подлинной субстанции морали, которое выражается в многоуровневом раскрытии содержания данной субстанции с помощью ряда категорий в процессе восхождения этического познания от абстрактного к конкретному. Причем эта субстанция не должна ограничиваться объяснением уже известной морали, но должна выдерживать теоретический «тест» на выражение потенциально бесконечного содержания нравственной реальности.

Модусы субстанции могут быть не просто разнородными, а прямо противоположными по отношению друг к другу. В содержание субстанции морали должно включаться не только то, что субъективно считается моральным, но и то, что субъективно считается (но объективно не является!) аморальным. Так, К.Маркс и Ф.Энгельс указывают в «Немецкой идеологии» на следующий принцип: «Коммунисты не выдвигают ни эгоизма против самоотверженности, ни самоотверженности против эгоизма и не воспринимают теоретически эту противоположность ни в её сентиментальной, ни в её выпренной идеологической форме; они, наоборот, раскрывают её материальные корни, с исчезновением которых она исчезает сама собой. Коммунисты вообще не проповедуют никакой морали ... Они не предъявляют людям морального требования: любите друг друга, не будьте эгоистами и т. д.; они, наоборот, отлично знают, что как эгоизм, так и самоотверженность есть при определённых обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов»<sup>752</sup>. Противоположность между модусами

---

<sup>752</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 236.

моральной субстанции проявляется и в других отношениях. О.Г.Дробницкий в своей фундаментальной работе «Понятие морали» (1974) показывает, что этические представления в западной неклассической философии выражены в ряде глубоких (и как будто неразрешимых) антиномий, отражающих отношения между теми или иными противоположными проявлениями морали: 1) мораль объективна – мораль субъективна; 2) мораль универсальна – мораль локальна; 3) мораль самоценна – мораль утилитарна; 4) мораль имеет общественную природу – мораль индивидуальна; 5) моральная детерминация специфична – моральная детерминация не существует как нечто особенное<sup>753</sup>. Тем не менее, автор «Понятия морали» полагает, что указанные антиномии вполне разрешимы: «С точки зрения марксистской этики, в этих "противоположениях" на самом-то деле нет никакой логической несовместимости. Суть разрешения проблемы в том, что каждый из этих моментов отнюдь не является абстрактно-всеобщим положением, истинным или ложным самим по себе, изолированно от всех других. Любое из приведенных определений морали имеет теоретически-научное значение лишь в системе взаимно соотнесенных характеристик, в рамках целостной структуры понятия нравственности. Сложные же системные образования, как правило, имеют несколько различных уровней, разнопорядковых плоскостей, "этажей". Внешне взаимоисключающие положения перестают быть таковыми, когда выявляется их отношение к разным уровням теоретической абстракции (в диалектической логике – к различным ступеням восхождения от абстрактного к конкретному)»<sup>754</sup>. О.Г.Дробницкий усматривает причину возникновения вышеперечисленных этических антиномий именно в «плоском», одноуровневом рассмотрении морали западной неклассической философией (от неопозитивизма до экзистенциализма). Таким образом, О.Г.Дробницкий фактически ставит задачу субстанциального объяснения морали. Вместе с тем, он не решает эту задачу. Взамен субстанциального объяснения морали он предлагает ее функциональное объяснение – через выделение нормативной регуляции как родового по отношению к морали понятия.

Выстроить систему субстанциального объяснения морали через восхождение от абстрактного к конкретному фактически пытается И.С.Урбанаева в монографии «Основания этического знания и единая наука» (1988). Однако содержание предложенной в этой книге системы обесценивается, на мой взгляд, тем, что неверно выбрана исходная моральная «клеточка», в качестве которой фигурирует равенство, понимаемое сквозь призму родовой и индивидуальной

---

<sup>753</sup> Дробницкий О. Г. Понятие морали // Дробницкий О. Г. Моральная философия. М.: Гардарики, 2002. С. 86-113.

<sup>754</sup> Там же. С. 114.

сущности человека<sup>755</sup>. Дело в том, что во многих случаях именно неравенство выступает признаком действия морали – например, принципиальное равенство просто несовместимо с распределительной («воздающей») справедливостью. Таким образом, здесь не соблюдается условие включения в субстанцию всех без исключения рассматриваемых феноменов.

Я выстраиваю здесь свою авторскую концепцию субстанции морали. Как и субстанция исторического процесса, субстанция морали имеет «послойную», уровневую структуру.

Поскольку моральность является сущностной силой человека, постольку в общем виде областью поиска субстанции морали выступает *родовая и индивидуальная человеческая сущность* (которая является субстанцией исторического процесса в целом). Всё нравственное и безнравственное в социуме непосредственно является человеческим по своему происхождению. При этом субстанциальной «клеточкой» морали выступает, на мой взгляд, *противоречие между индивидуальным и родовым аспектами человеческой сущности*. Проявления этого противоречия (которое имеет место во всех без исключения феноменах морали) эмпирически фиксируются как повседневным опытом, так и частными науками (например, психологией). Вместе с тем, теоретическая фиксация данного противоречия является результатом абстрагирования от конкретных особенностей тех или иных проявлений этого противоречия. Э.Фромм отмечает: «Человек вырван из первоначального единства с природой ... Он не вынес бы ни минуты такого существования, если бы не мог найти новых связей со своими собратьями взамен прежних, регулировавшихся инстинктами. ... Необходимость единения с другими живыми существами, приобщённости к ним является настоящей потребностью, от удовлетворения которой зависит психическое здоровье человека»<sup>756</sup>. Поскольку человеческая сущность включает в себя потенциальный аспект (способности и потребности), постольку указанное противоречие предполагает как потребность в его разрешении, так и способность к этому.

Природа морали очевидно указывает на субстанциальность отношений индивида и общества: «Пространство морали – отношения между людьми. ... Когда про человека говорят, что он добрый, щедрый, любезный, то эти свойства обнаруживаются только в отношениях с другими людьми и описывают само качество этих отношений»<sup>757</sup>.

---

<sup>755</sup> Урбанаева И. С. Основания этического знания и единая наука. Новосибирск : Наука, 1988. С. 48.

<sup>756</sup> Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. М.: Юристъ, 1995. С. 298.

<sup>757</sup> Кирилина Т. Ю. Сущность и структура морали // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2009. № 2 (65). С. 98.

Человеческая сущность, будучи субстанцией, включает в себя как особый субстрат, так и особые атрибуты (сущностные силы). Моральность (этичность) – одна из сущностных сил человека, его сложный атрибут<sup>758</sup>. Моральность – это система моральных добродетелей, которая является подсистемой в рамках системы сущностных сил человека как родового существа. Пороки же суть негативные альтернативы, возникающие в процессе развития морали, в тех или иных ситуациях морального выбора. Пороки не атрибутивны, не «встроены» необходимо в сущность человека (они связаны с ней случайным образом), но с необходимостью появляются в истории как соблазны, как нравственные проблемы, требующие от личности и общества своего адекватного разрешения.

Индивидуальные и социальные добродетели суть две взаимосвязанные подсистемы единой системы моральных добродетелей. Индивидуальные добродетели присущи только отдельным индивидам, а социальные – не только отдельным индивидам, но и социальным группам, а также обществу в целом. (По такому же принципу различаются индивидуальные и социальные пороки). Если ключевой индивидуальной добродетелью выступает любовь, то, поскольку ключевым сущностным свойством человека выступает труд, постольку ключевой социальной добродетелью выступает трудолюбие (любовь к труду).

Соотношение социальных добродетелей между собой детерминировано структурой общественного производства. Материальное производство в широком смысле (а также изоморфное ему духовное производство) состоит из четырех последовательных этапов – это производство в узком смысле, распределение, обмен и потребление. Среди социальных добродетелей соответствуют данным этапам, являются их «проекцией» на мораль: по отношению к производству в узком смысле – трудолюбие, по отношению к распределению и обмену – справедливость (т.е. правильная мера равенства и воздаяния), по отношению к потреблению – умеренность. Поскольку производство в узком смысле является условием распределения и обмена, постольку трудолюбие выступает нравственным условием справедливости. Поскольку распределение и обмен являются условиями потребления, постольку справедливость выступает нравственным условием умеренности. Отсюда следует иерархия трех важнейших социальных добродетелей: трудолюбие – первая из них по значимости, справедливость – вторая, умеренность – третья. Все остальные социальные добродетели тоже так или иначе «встроены» в систему общественного производства, и тем самым подчинены трем вышеупомянутым. Так, бессмысленно рассуждать о доверии и коллективизме в ситуации отсутствия справедливости, о патриотизме – при отсутствии трудолюбия и т. д.

---

<sup>758</sup> Чернова Т. Г., Береснева Н. И. Структура сущностных сил человека: постановка проблемы // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. 2007. Вып. 11 (16). С. 42.

Особую роль в морали играют сущностные силы, связанные с потенциальным уровнем человеческой сущности – способности и потребности. М.Н.Эпштейн провозглашает следующий этический принцип: «Поступай так, чтобы твои наибольшие способности служили наибольшим потребностям других людей»<sup>759</sup> и отмечает то, что в человеческих отношениях этически оправданы не взаимные требования, а взаимные возможности, которые люди создают друг для друга<sup>760</sup>.

И всё же ключевым фактором в понимании философско-антропологического аспекта этики выступает не атрибутивный, а субстратный подход. Носитель морали – это не плоть (биологический организм) и не дух (разум) как таковой, а особый материальный социальный субстрат, имеющий сверхчувственный характер. Данный субстрат имеется у всех членов общества без исключения – в то время как те или иные конкретные атрибуты (сущностные силы) есть не у каждого индивида (например, не всякий индивид трудится, даже не всякий обладает моральностью). Именно социальный субстрат делает всех человеческих индивидов сущностно тождественными друг другу: «Человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»<sup>761</sup>. Таким образом, исходная «клеточка» субстанции морали имеет субстратный характер, она выражает ключевые внутренние противоречия социального субстрата – противоречия между «я» и «ты», между «я» и «мы», между «я» и «вы», между «я» и «они».

Сущностная тождественность индивидов в своем нормативном аспекте выражена в понятии «человечность». Г.Н.Гумницкий и М.Г.Зеленцова так определяют это понятие: «Человечность – объективный закон нормального отношения общества в целом и каждого его члена ко всем другим его членам, взятым вместе или в отдельности»<sup>762</sup>. Человечность – это не просто отношение как таковое, существенными являются стороны данного отношения. Без человека и другого человека (или, как минимум, человека и подчиненной ему вещи) человечность не существует, она не может быть отношением между вещами: «В самих вещах мы всегда можем увидеть отпечаток или проблеск человека, и это было бы вполне человеческим. Но в человеке нельзя видеть вещь, ибо такое видение бесчеловечно и на него устанавливается самое жесткое табу, порождаю-

---

<sup>759</sup> Эпштейн М. Н. Философия возможного. С. 253.

<sup>760</sup> Там же. С. 255.

<sup>761</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 62.

<sup>762</sup> Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Понятие человечности в общей теории морали. С. 21.



щее базис для всей системы нравственности. ... Человечность объективно проявляет предельно универсальную и всеобщую связь людей»<sup>763</sup>.

*Человечность* выступает в качестве следующего этапа раскрытия субстанции морали. В ходе развития социальной субстанции более высокие её исторические формы отличаются нарастанием меры человечности в общественных отношениях<sup>764</sup>.

Здесь уместно задать следующий вопрос: если равенство не может быть субстанцией морали в силу того, что при таком подходе мы упускаем в морали проявления неравенства, то почему субстанцией морали выступает человечность? Разве мы тем самым не упускаем из виду проявления бесчеловечности? Ответом может служить констатация того обстоятельства, что отношение между человечностью и бесчеловечностью – это совсем не то же самое, что отношение между моральным равенством и моральным неравенством. Дело в том, что как равенство, так и неравенство находятся в рамках морали, но бесчеловечность находится за этими рамками. В этике всерьез обсуждать проблемы морали возможно только тогда, когда признаётся, что мораль – это в принципе хорошо, и что человек как носитель морали – это тоже в принципе хорошо. Кроме того, всерьез обсуждать проблемы морали возможно только тогда, когда принципиально признаётся возможность их позитивного, т.е. желательного и благого для человека и общества, решения. Как теоретическая абсолютизация зла выводит философский дискурс за грань этики<sup>765</sup>, так и практическая абсолютизация зла (бесчеловечности) выводит поведение человека за грань морали.

Основной вопрос этики, на мой взгляд – это вопрос о сущности и соотношении добра и зла. Однако, строго говоря, проблема добра и зла является не столько этической или социально-философской, сколько онтологической проблемой. В понятии «добро» выражен общефилософский контекст человечности, а в понятии «зло» – общефилософский контекст бесчеловечности. Для определения объективного онтологического критерия различения добра и зла следует рассматривать материю в качестве иерархической системы с различными уровнями сложности, выступающими по отношению друг к другу как высшее и низшее. Благо (добро в широком смысле) соответствует естественному и нормальному соотношению «включенного» низшего и высшего, состоящему в подчинении первого второму, благодаря чему формируется интегральная природа высшего. Зло выступает таким регрессом, когда сложный предмет либо непосредственно переводится на более низкий уровень организации, что означает прекращение существования этого предмета, либо «меняется» естественными функциями со своим низшим «включенным» уровнем (примером чему могут

---

<sup>763</sup> Курбанов М. Г. Феномен человечности. С. 39, 52.

<sup>764</sup> Возняк В. С. Развитие как возвращение к себе. С. 613.

<sup>765</sup> Гусейнов А. А. Этика и плюрализм // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 1992. С. 6.

служить процессы овещнения и фетишизации), что означает упрощение, «частичное» бытие сложного предмета. Поскольку человек в своей сущности универсален, постольку частичное, противостоящее этой универсальности, обладает внечеловеческим и даже античеловеческим характером, противостоит человечности. Выбор между злом и добром есть выбор между, соответственно, «частичным» человеком и человеком подлинным, реализующим собственную сущность.

Логично предположить то, что существуют аналоги добра и зла на ниже лежащих ступенях материи. Если отрицать это, то невозможно оперировать низшими формами материи с пользой для человека, аккумулирующего эти низшие формы в социальном субстрате – в виде «второй природы» и в собственном организме.

Таким образом, существует реальная теоретическая перспектива выхода этики за узкие рамки собственно моральных рассуждений, зачастую совершенно произвольных, т.е. существует, в частности, и перспектива решения ключевых этических проблем при помощи общефилософской аргументации. Это означает признание несамодостаточности, гетерономии морали – и, соответственно, признание несамодостаточности этики как философской дисциплины. Как ясно показывает история мировой этики, она не может разрешить свои основные проблемы вне контекста философии в целом, вне целостной системы философских наук – в частности, вне контекста проблемы социальной субстанции и субстанции вообще.

Субстанция бесконечна, а еще со времен классической немецкой философии известен принцип, согласно которому философия может считаться наукой только при условии соответствия философской теории критерию выражения бесконечности и всеобщности. Соответственно, и этика, как философская дисциплина, может получить статус зрелой науки лишь при условии выражения бесконечности и всеобщности в своем теоретическом и нормативном содержании. При этом всеобщность содержания этической теории следует понимать не в качестве абстрактной всеобщности, но в качестве конкретной всеобщности, предполагающей необходимость применения различных вариаций того или иного общего этического принципа в различных конкретных нравственных ситуациях. Так же и фактор бесконечности должен получить в этической теории конкретно-всеобщую интерпретацию, включающую в себя анализ конечного, особенного, – прежде всего анализ конечной земной жизни конкретных индивидов. (Ибо бесконечное состоит из конечного).

Научная этика – гетерономная этика, она раскрывает внешние причины моральных норм, и потому возможны четкие критерии проверки моральных норм на степень их обоснованности. Автономная этика произвольна, и потому ненаучна. Моральные нормы можно обосновать практически – в контексте об-

щественно-исторической практики. Кроме того, с научной точки зрения, моральные нормы можно обосновать логически, с чем не согласна неклассическая этика Запада. Одни ее варианты полагают, что фундаментальным нормам морали нельзя дать обоснование, следует только принимать их как факт – с этой точки зрения, исследования морали ограничены её описанием (неопрагматизм, эмотивизм). С точки зрения других вариантов западной неклассической этики, имеющих отношение к «этике дискурса», в принципе можно дать обоснование морали, но не дедуктивной аргументацией, а выполняя требования к процедуре дискурса и приходя к одобрению моральных норм всеми свободными его участниками. Проблема здесь в том, что теории общественного договора, происходящие от Гоббса, Локка, Руссо и продолженные в «этике дискурса», не обосновывают то, что представляют собой «рациональные интересы», из которых должны исходить участники договора при принятии определённого морального соглашения.

Мораль формирует нормы правильного поведения, а наука ищет истину. Но существует ли на самом деле теоретическая связь между «истинно-ложно» с одной стороны и «правильно-неправильно» с другой?

Логика морали – это прежде всего логика оценок, предметом которой выступает аксиологическая модальность, характеризующая объекты с точки зрения определенной системы ценностей. Аксиологическая модальность включает такие модальные понятия, как «хорошо», «(оценочно) безразлично», «плохо», «лучше», «хуже», «равноценно». Частный случай аксиологической модальности – деонтическая модальность – это выражение в суждении (через повествовательное предложение) просьбы, совета, приказа или предписания. Деонтическая модальность включает такие модальные понятия, как «обязан», «не обязан», «запрещается», «разрешается» и т.д. Деонтическая модальность изучается логикой норм.

Вопрос о том, приложимы ли к нормам (в том числе моральным) термины «истинно» и «ложно», является дискуссионным. На Западе популярен принцип (или «гильотина») Юма, согласно которому из дескриптивных (описательных) суждений не могут логически выводиться прескриптивные (предписывающие). Этот принцип также дополняется утверждением о невыводимости описаний из норм. Кроме того, в неклассической философии принято считать, что нормативные и вообще оценочные высказывания не могут быть истинными или ложными, а описательные (высказывания о фактах) – могут. С этой точки зрения, мировоззрение, лежащее в основе морали, может быть истинным или ложным (верифицируемым), а мораль – нет, ее нормы не верифицируемы. «Гильотина Юма» стремится рассматривать логику высказываний, выражающих факты, и логику норм (включая логику моральных норм) как две не пересекающиеся между собой логические «вселенные». Соответственно, это ведет к тому, что не

пересекаются фактическое и должное в человеческом поведении, а, значит, ни о какой моральной истине при таком подходе не может быть и речи.

Тем не менее, значительное число языковых выражений имеют двойственный, описательно-нормативный характер. Это касается и языка моральных норм, которые не только предписывают определенное поведение, но и опосредованно описывают сферу моральной жизни. Данный эффект существует потому, что любое оценочное (в том числе и нормативное) высказывание некоторым образом относится к фактам и, соответственно, к описаниям. Объединение нормативных (деонтических) и описательных высказываний возникает потому, что принятие нормативного решения и формулировка соответствующего деонтического высказывания тоже является фактом. Например, «студенты должны быть успевающими» – это и норма, и факт, касающийся правил функционирования образовательной системы. Должное связано с сущим, и потому мы можем производить истинностную оценку той или иной морали посредством сравнения последней с данной или требуемой социальной реальностью.

Жесткая оппозиция между дескриптивными и прескриптивными суждениями «приводит к отрицанию возможности рационального понимания морали, обоснования ее первопринципов. По существу, мораль оказывается в таком случае произвольна»<sup>766</sup>. В связи с этим характерно то, что стихийная оппозиция «гильотине Юма» распространена в западной аналитической философии именно среди этиков<sup>767</sup>. Вместе с тем, теоретическая уязвимость представителей этой этической оппозиции состоит в том, что они неоправданно ограничивают вопрос об объективных проявлениях морали сферой морального языка и не проводят специального анализа возможных путей опровержения указанной «гильотины»<sup>768</sup>.

Этих уязвимых моментов лишена позиция Дж. Сёрля, который фактически опровергает «гильотину Юма» с помощью понятия институциональных фактов, связанных с определенными общественными институтами, и объективных в силу того, что они не зависят от субъективных оценок. Действительно, если исходить из узко-логической точки зрения, то описательное знание не может непосредственно имплицировать знание нормативное – переход от описания фактов к нормам требует дополнительного, внелогического фактора, в качестве которого выступает система социальных институтов. В этих институтах «фиксируются правила, которые создают виды деятельности, вне этих правил невозможные. Например, игра в шахматы невозможна вне правил этой игры. То

---

<sup>766</sup> Разин А. В. О применимости понятия истины к институциональным фактам // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2015. № 2. С. 74.

<sup>767</sup> Максимов Л. В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2005. Вып. 6. С. 32-33.

<sup>768</sup> Там же. С. 37-38.

же относится, по существу, и ко всем видам социальной деятельности. Таким образом, должное как заключенное в правилах вполне может быть описано в объективном смысле»<sup>769</sup>. Дж.Сёрль утверждает следующее: «В представлении третьего лица в каждом обществе есть система институциональных структур и члены этого общества (каждый по-своему) находятся на виду у своих товарищей, они связаны этическими структурами в рамках институциональных структур. Они ограничены в роли мужей, жен, граждан, налогоплательщиков и т.д. Но сказать это – значит, ничего не сказать о видении мира от первого лица. Почему должен я, сознательная личность, хоть сколько-то заботиться о том, что другие люди думают о моих обязательствах и обстоятельствах? С точки зрения первого лица, ответ состоит в том, что я, проявляя активность в рамках данных институциональных структур, могу добровольно и намеренно создавать независимые от желаний основания для себя. Институциональные структуры дают мне возможность это делать»<sup>770</sup>. Например: «Мое ощущение боли включает и потребность в ее облегчении. Эта потребность и является основанием избавиться от боли, и я даже верю, что другие люди, при наличии у них возможностей и способностей, имеют основания помочь мне утихомирить боль. Но я не могу быть уверен, что у них есть основание мне помогать, если не заставлю себя верить, что в зеркальной ситуации у меня будет основание помочь им»<sup>771</sup>. Отрицая «гильотину Юма», А.В.Разин утверждает следующее: «Если мы рассматриваем систему общественных взаимодействий людей как нечто целое и устойчивое, то совершенно очевидно, что выполнение каждым участником общественной жизни своих обязанностей требует от него надлежащих действий в процессе выполнения своих функций. ... Должное, таким образом, предполагается способом организации самого сущего. В личностном же плане оно является способом фиксации ответственности, связанным с субъективной мотивацией»<sup>772</sup>. Любой социальный институт – это система взаимных обязательств, которые представляют собой и сущее, и должное одновременно.

Нормативные высказывания (в том числе моральные нормы) выражают особый аспект корреспондентской теории истины. С точки зрения данной теории, истина всегда выражает соответствие некоей реальности, но какова эта реальность в морали? Дж.Сёрль различает два класса речевых актов – познавательный («утвердительный») и нормативный («директивный»). Оба этих класса выражают отношение между человеком и миром, но человеческие познавательные акты испытываются на предмет их соответствия объективно существующему миру (и в результате они признаются истинными или ложными), в случае

---

<sup>769</sup> Разин А. В. О применимости понятия истины к институциональным фактам. С. 78.

<sup>770</sup> Сёрль Дж. Рациональность в действии. С. 205-206.

<sup>771</sup> Там же. С. 187.

<sup>772</sup> Разин А. В. Этика как наука // Философия и общество. 2017. № 2. С. 64-65.

же человеческих нормативных актов уже мир сопоставляется с их содержанием<sup>773</sup>. Сходство речевых актов в их сторонах (человек и мир) в принципе позволяет переходить – посредством анализа социальных институтов – от рассмотрения одного типа речевых актов к рассмотрению другого их типа, что позволяет находить как содержательные соответствия, так и содержательные несоответствия между этими типами.

Во всей мировой классической мысли критерии определения истины и блага в известном смысле совпадают, в силу чего научная этика так же положительно отвечает на вопрос о существовании моральной истины. Наиболее общий объективный критерий моральной истины – это соответствие морали фундаментальным (а не любым!) интересам личности и общества<sup>774</sup>. Данный критерий носит не только теоретический характер (отграничение моральной истины от морального заблуждения), но и практический характер (отграничение блага от зла), ибо нравственная практика – это основа нравственного познания.

Мы можем производить истинностную оценку морали согласно её степени соответствия данной социальной реальности, соответствия требованиям сложившихся в ней социальных институтов. Но социальные институты – разные, требования различных институтов (полиция и мафия, антагонистические классы и т.д.) нередко противоречат друг другу. Здесь встает следующий вопрос: требования каких именно институтов следует взять за основу адекватного понимания моральной истины (и, соответственно, адекватного понимания блага)? Требования тех институтов, чья деятельность выражает фундаментальные интересы общества и, соответственно, фундаментальные интересы личности (первые и вторые друг другу тождественны, ибо общество состоит только из личностей). Вопрос о конкретном содержании фундаментальных интересов личности и общества является в науке дискуссионным. Но ясно то, что эти интересы объективно существуют и являются познаваемыми. Нередко (но не всегда!) такие интересы являются познаваемыми даже с помощью обыденного сознания.

Человечность как субстанция морали имеет две стороны – познавательную и практическую. Познавательной, субъективной стороной человечности выступает *эмпатия*. «В психологической науке под эмпатией ... понимается осознанное сопереживание текущему эмоциональному состоянию другого человека без потери ощущения внешнего происхождения этого переживания»<sup>775</sup>.

---

<sup>773</sup> Сёрль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 102-103.

<sup>774</sup> Архангельский Л. М. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М.: Высшая школа, 1974. С. 147.

<sup>775</sup> Абрамова В. А. Эмпатия как фундамент морального опыта // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014. № 1. С. 3.

Другими словами, эмпатия – это субъективная способность быть другим, не переставая быть самим собой. Эмпатия служит необходимой предпосылкой любви, товарищества, альтруизма и основой моральной нормативности в целом<sup>776</sup>. Е.Я.Басин выдвигает гипотезу о том, что эмпатия выступает важнейшим условием творчества в любой сфере деятельности человека, включая творческое преобразование вещей<sup>777</sup>. Если эта гипотеза верна, то онтологически она может быть обоснована следующим образом: «Диалог представляется главной составляющей человеческого существования и здесь имеется в виду диалог как отношение не только к человеку, но и к социуму, к миру в целом. "Другой" может пониматься достаточно широко»<sup>778</sup>.

Практической стороной человечности выступает *любовь*, являющаяся и нравственным отношением, и чертой характера. Э.Фромм так определяет это понятие: «Любовь – это объединение с кем-либо или чем-либо вне самого себя при условии сохранения обособленности и целостности своего собственного Я»<sup>779</sup>. Э. Фромм прямо увязывает любовь с разрешением вышеуказанного субстанциального противоречия человеческой сущности: «В акте любви Я един со Всем, но остаюсь при этом самим собой – неповторимым, отдельным, ограниченным, смертным человеческим существом. Именно это единство полярных противоположностей – отдельности и единения – является источником, дающим жизнь любви и возрождающим её. ... В любви я испытываю ощущение: "я – это ты", где "ты" – любимый человек, первый встречный, всё живое. В переживании любви заключена высшая форма ответа на проблему человеческого бытия, оно является залогом душевного здоровья»<sup>780</sup>.

Любовь, как отмечает Э.Фромм, выступает прежде всего в качестве способности к бескорыстной самоотдаче: «Наиболее общее определение активного характера любви можно сформулировать так: любить – значит прежде всего давать, а не получать. ... Делясь своей жизнью, человек обогащает другого, увеличивая его жизненную силу и тем самым также и свою»<sup>781</sup>. Е.М.Березина в связи с этим отмечает следующее: «Одной из первых культурных форм, в которой находит своеобразное выражение милосердное отношение к другому, выступает такое явление, как "дарение", "отдавание", "угощение". ... Важнейшим

---

<sup>776</sup> Самарин А. Н. Социальная эмпатия: у истоков солидарного сознания // Конфликтология. 2008. № 3. С. 168, 183.

<sup>777</sup> Басин Е. Я. Творчество и эмпатия // Вопросы философии. 1987. № 2. С. 54-66.

<sup>778</sup> Попова О. А. Любовь человека как онтологическое условие бытия личности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 8 (22): в 2-х ч. Ч. II. С. 157.

<sup>779</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 299.

<sup>780</sup> Там же. С. 300.

<sup>781</sup> Фромм Э. Искусство любить. М.: АСТ, 2009. С. 13-15.

этапом культурной эволюции, символизирующим рождение "человечности" становится способность человека совершать поступки, лично ему в данный момент (сиюминутно) невыгодные и даже опасные, но приносящие пользу другим людям и впоследствии создающие ситуацию "обратимости" добра (когда добро другому может обернуться добром для себя)<sup>782</sup>. Дар, по сути, выступает организующим началом всей жизни первобытного общества<sup>783</sup>.

Заповедь Христа «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22;39) получает у апостола Павла свое развернутое истолкование: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. ... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1Кор. 13;1-3,8).

Верно подмеченный здесь постоянный характер любви есть, помимо прочего, выражение того реального обстоятельства, что любовь – это субстанциальный атрибут, т.е. такой атрибут, который и делает субстанцию субстанцией. Ведь субстанция устойчива и не переменяется среди разнообразных изменений своих модусов – таким образом, любовь есть условие единства и самотождественности родовой и индивидуальной человеческой сущности. Неслучайно проф. Чжоу Гучэн, почетный советник «Фонда Конфуция», предполагает, что изначальный смысл термина «жэнь» («человеколюбие») в понимании Конфуция означал: «Человек должен быть человеком»<sup>784</sup>.

Любовь выступает интегрирующим субстанциальным атрибутом по отношению к подлинным моральным ценностям, по отношению к справедливости и товариществу<sup>785</sup>. Кроме того, любовь, как сущностная сила человека, выступает в качестве субстанциального атрибута не только по отношению к морали, но и (в «связке» с другим субстанциальным атрибутом – трудом) по отношению к общественному производству в самом широком смысле этого термина: «Чтобы "произвести" ребенка, достаточно отношений сексуального характера. Но выходить его, защищать и оберегать, воспитывать – без любви невозможно.

---

<sup>782</sup> Березина Е. М. К вопросу о генезисе нравственного принципа милосердия // Вестник МГУКИ. 2011. № 5 (43). С. 47-48.

<sup>783</sup> Прокументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека. С. 135.

<sup>784</sup> Переломов Л. С. Конфуций об обществе // Книга правителя области Шан. М.: Ладомир, 1993. С. 351.

<sup>785</sup> Попова О. А. Любовь человека как онтологическое условие бытия личности. С. 158; Шадрина Л. Н. Любовь как основа морали и идеал человеческой общности // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 30 (245). Философия. Социология. Культурология. Вып. 22. С. 44.



Поэтому рискну утверждать, что любовь составляет самую сердцевину жизни – жизни общества и человека как биологического и социально-культурного существа. Отсутствие любви равнозначно прекращению жизни, прекращению человеческой истории как социально-культурной преемственности поколений»<sup>786</sup>.

Любовь также выступает интегрирующим субстанциальным атрибутом по отношению к моральным законам. Правда, не все согласятся с данным тезисом: «Центральный аргумент, единодушно выдвигаемый противниками этики любви, заключается в том, что любовь, будучи проявлением индивидуализированного эмоционально-чувственного, страстного начала в человеке, не может дать общего правила. Она, как считают видные западные сторонники этики справедливости К.Поппер, Ю.Хабермас, Дж.Ролз, – не зависящее от человеческой воли явление, из которого нельзя-де вывести максимум нравственной деятельности, предполагающей свободное, то есть разумное избрание добра»<sup>787</sup>. Тем не менее, Э.Фромм в своих работах «Искусство любить» и «Здоровое общество» убедительно показывает то, что любовь – это не стихийная сила, а деятельная человеческая способность, которую можно и нужно в себе воспитывать, к которой можно и нужно относиться разумно.

Устойчивость, определенность морали, существование объективной моральной истины свидетельствуют о том, что в основе морали лежат не вероятностные, а динамические законы (хотя вероятностные моральные законы также имеют место). Динамический характер наиболее общих законов морали выражен в любви как в некоем моральном инварианте, как в единственной добродетели, не могущей превращаться в порок ни при каких обстоятельствах. Тем самым любовь служит моральным «камertonом», по которому «настраиваются» прочие добродетели. Без этого «камертон» все они фальшивы.

Вопрос о содержании моральных законов остается в мировой этике открытым. Неоднократно в качестве моральных законов предлагались принцип моральной взаимности («золотое правило нравственности»), категорический императив И.Канта и т.д. Г.Н.Гумницкий высказывает интересное соображение по этому вопросу: «Для того, чтобы каждый относился к самому себе и ко всякому другому члену социума как к конечной цели, он должен прежде всего относиться к общему благу как к исходной и ведущей цели и ценности. Соединяя оба эти отношения, можно следующим образом сформулировать основное моральное отношение (ОМО), или основной моральный закон (ОМЗ): отношение личности к общему благу как к исходной и ведущей цели, к личному благу

---

<sup>786</sup> Шаповалов В. Ф. Социальный смысл любви // Философия и общество. 2011. № 2. С. 57.

<sup>787</sup> Шадрина Л. Н. Любовь как основа морали и идеал человеческой общности. С. 42.

(своему и чужому) – как к самоцели (то есть не только как к средству) и конечной цели, и к их единству – как к высшей цели (и ценности)»<sup>788</sup>.

История мировой этики знает примеры того, как любовь претендовала не только на статус ключевой индивидуальной, но и на статус ключевой социальной добродетели (каковой в настоящее время выступает трудолюбие, т. е. любовь к труду). Нельзя сказать, что эта претензия была безосновательной, ибо в любви заложен «код» здоровой, не превратной социальности, в условиях которой человек рассматривается не как средство, а как цель. Конфуцианское понятие «жэнь», занимая центральное место в этике древнего и современного Китая, представляет собой едва ли не универсальную программу человеческого поведения в самых разных сферах общественной жизни. «На вопрос Фань Чи о жэнь Философ отвечал: "Жэнь – это любовь к людям"» (Лунь Юй, 12; 22). Именно такое значение данного термина, т.е. человеколюбие, с тех пор закрепились в китайском языке<sup>789</sup>. В христианстве социальный «код» любви был «расшифрован», пожалуй, в наибольшей степени – вплоть до требования наличия общественной собственности<sup>790</sup>.

Несмотря на героические попытки христиан и конфуцианцев сделать любовь ведущей социальной добродетелью, этого было невозможно добиться в условиях классового общества. Здесь проходит граница абстрактно-всеобщего понимания субстанции морали. Противоречие между индивидуальной и родовой сторонами человеческой сущности на определенном этапе приводит к тому, что в классовом обществе родовое развивается за счет индивидуального. Например, при капитализме общественная производительная сила труда повышается за счет индивидуального рабочего<sup>791</sup>. В силу данного обстоятельства моральная оценка в классовом обществе должна, с одной стороны, быть дифференцированной: одна – индивидуальная, а другая – родовая, общественная. С другой стороны, моральная оценка должна быть комплексной – в ней следует учитывать и индивидуальный, и общественный аспект, которые тесно взаимосвязаны между собой. В классовом обществе люди нередко отчуждаются от своей родовой и индивидуальной сущности, от субстанции морали – от человечности, от эмпатии, от любви. (При том, что историческое содержание человечности, эмпатии, любви последовательно усложняется). При переходе к каждой последующей крупной исторической эпохе индивидуальное и родовое в морали претерпевают существенные системные трансформации. Таким обра-

---

<sup>788</sup> Гумницкий Г. Н. О так называемом золотом правиле морали // Вестник Российского философского общества. 2014. № 1 (69). С. 23.

<sup>789</sup> Переломов Л. С. Конфуций об обществе. С. 350.

<sup>790</sup> Сомин Н. В. Климент Александрийский и свт. Иоанн Златоуст: два взгляда на богатство и собственность. URL: [http://chri-soc.narod.ru/Klim\\_Zlat.htm](http://chri-soc.narod.ru/Klim_Zlat.htm) (дата обращения 26.06.2021)

<sup>791</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 660.

зом, конкретно-всеобщим этапом раскрытия субстанции морали служит *конкретно-историческая моральная система*. А.И.Титаренко ставит вопрос об исторически обусловленных структурах нравственного сознания<sup>792</sup>, но структура морали не сводится к соответствующей конкретно-исторической форме общественного сознания, а включает в себя также нравственную практику и нравственные отношения – также в их конкретно-исторических формах. Конкретно-историческая моральная система – это исторический этап становления морали, рассматриваемый в единстве соответствующих ему морального сознания, нравственной практики и нравственных отношений. (Следует уточнить то, что нравственная практика – это не какой-то особый вид общественно-исторической практики, а нравственная сторона любого ее вида. Аналогично, нравственные отношения – это не какой-то отдельный вид общественных отношений, а нравственная сторона любых общественных отношений). К.Маркс особо выделяет три (фактически – четыре) этапа становления общественных отношений: «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень»<sup>793</sup>. С учетом качественного отличия раннеклассовых отношений от доклассовых (при всей постепенности перехода между ними), в марксизме принято выделять четыре крупных типа морали (нравственности). Первый тип – это кровнородственная, бесклассовая мораль первобытного человека. Вторым тип – это мораль, основанная на отношениях личной зависимости (рабстве и крепостничестве). Третий тип – мораль эпохи капитализма, основанная на вещной зависимости. Четвертый тип – это коммунистическая мораль свободных индивидов, совместно владеющих средствами производства и планомерно управляющих процессом социального и личного совершенствования.

Эти четыре конкретно-исторических моральных системы являются последовательными этапами становления противоречия между родовым и индивидуальным аспектами человеческой сущности (а также этапами становления человечности, эмпатии, любви). Таким образом, рассмотрение субстанции морали возвращается на новом уровне к своему исходному пункту, что и служит

---

<sup>792</sup> Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М.: Мысль, 1974. 277 с.

<sup>793</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-59 годов. С. 100-101.

отражением фундаментального свойства любой субстанции быть собственной причиной.

Итак, общая структура субстанции морали имеет следующий характер. «Клеточкой» моральной субстанции служит противоречие между индивидуальным и родовым аспектами человеческой сущности. Следующим этапом раскрытия субстанции морали выступает человечность, познавательная сторона которой именуется эмпатией, а практическая сторона – любовью. Наконец, конкретно-всеобщим уровнем субстанции морали является конкретно-историческая моральная система.

Благодаря тому, что в истории философии постепенно, в общих чертах определяется объективная моральная субстанция, мораль не только поэтапно обретает свое общее теоретическое объяснение, но и сама получает возможность стать необходимым инструментом теоретического познания и общественно-исторической практики, что и предполагается природой постнеклассического типа рациональности.

## ГЛАВА 4. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ СУБСТАНЦИИ

### 4.1. Может ли философия быть наукой?

В этой главе пойдет речь о гносеологическом аспекте онтологической теории социальной субстанции. Отдельные вопросы субстанциальной гносеологии затрагивались и в предыдущих главах, но сейчас она будет рассматриваться комплексно. Помимо прочего, будет показано то, что научная гносеология социальной субстанции имеет серьезные метафилософские последствия, включая смену основного вопроса философии.

Социальная субстанция как объективный феномен субъективно отражена в соответствующей философской категории. Вместе с тем, научное исследование социальной субстанции возможно только в рамках науки. Таким образом, научная теория социальной субстанции возможна только в рамках научной философии, т.е. только в рамках той философии, которая является наукой. Если философия не может быть наукой, то ни о какой научной теории социальной субстанции не должно быть и речи.

В отечественной философской мысли дискуссия по проблеме научности философии открылась в 1990 г. статьей А.Л.Никифорова «Философия как личный опыт», где, в противовес общепринятому в СССР признанию марксистской философии в качестве «науки о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления», был выдвинут тезис о том, что «философия никогда не была, не является и, по-видимому, никогда не будет наукой»<sup>794</sup>.

В дальнейшем отечественные сторонники данного тезиса нередко признавали сходство с наукой у некоторых философских направлений (последние даже объявлялись в этом смысле «научной философией»), но при этом всё же отказывали и таким направлениям философии в праве именоваться наукой<sup>795</sup>.

В свою очередь, оппоненты противников «философии в качестве науки» отстаивают тезис о том, что наукой являются, по крайней мере, некоторые философские направления. Так, например, И.А.Гобозов утверждает: «Маркс придал философии подлинно научный характер. ... Маркс и другие великие философы ... считали философию такой же наукой, какими, например, являются фи-

---

<sup>794</sup> Никифоров А. Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М.: Политиздат, 1990. С. 298.

<sup>795</sup> Романов П. А. Научность философии: миф или реальность? // Новые идеи в философии. Пермь. 1996. Вып. 4. С. 166; Порус В. Н. К вопросу о «научной философии» // Философия науки. Вып. 4. М.: ИФРАН, 1998. С. 37; Хитров А. О научной философии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2005. № 3. С. 114; Никифоров А. Л. Научная и литературная философия // Личность. Культура. Общество = Culture. Personality. Society. М. 2008. Т. X. Вып. 2 (41). С. 109-116.

зика, химия, математика и т. д.»<sup>796</sup>. В.В.Орлов уточняет: «Программа создания научной философии, в ряде существенных моментов выдвинутая Кантом, Гегелем, Фейербахом, была принципиально реализована только в марксистской философии»<sup>797</sup>.

Как крайние варианты, встречаются утверждения о том, что наукой нужно признать всю философию как таковую<sup>798</sup> или даже о том, что философия – это единственная истинная наука<sup>799</sup>. Правда, при такой абсолютизации философской научности непонятно, в какой именно раздел культуры следует отнести те культурные феномены, которые сегодня считаются теми или иными разновидностями философии, но при этом наукой никак не являются, да и вообще в таком случае становятся неясными критерии разграничения философии и науки.

Ниже последовательно приводятся основные аргументы противников научного статуса философии и соответствующие возражения со стороны сторонников возможности существования философии как науки.

1) Философия, в отличие от науки, не подтверждает свои гипотезы, законы, теории с помощью фактов, эмпирическим путем<sup>800</sup>. На это следует возразить то, что эмпирическая проверка философских теорий не сводится к специальным философским экспериментам (которые, действительно, редки в философии), но включает в себя, по сути, весь человеческий опыт, а особенно – практику частных наук<sup>801</sup>.

2) В философии, в отличие от науки, нет общепризнанных теорий, общеприменяемой методологии, общепринятого языка и даже единой, оригинальной проблематики<sup>802</sup>. На это следует возразить, что некорректно подменять частноотрицательный тезис «некоторая философия не может быть научной» общеотрицательным тезисом «никакая философия не может быть научной». Строго говоря, второе никак логически не следует из первого. Философия философии рознь. Ряд философских направлений, действительно, никак не могут быть отнесены к науке, но другие направления мировой философии обоснованно претендуют на научный статус. Да, у одного течения в философии его предмет, методология и язык нередко кардинально отличаются от предмета, методологии и

---

<sup>796</sup> Гобозов И. А. Что происходит с философией? // Философия и общество. 2007. № 2. С. 9, 19.

<sup>797</sup> Орлов В. В. XXI век и проблема научности философии // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. 2010. № 1 (1). С. 6, 10.

<sup>798</sup> Гайворонский Б. П. Философия – научная философия // Новые идеи в философии. Пермь. 1996. Вып. 4. С. 13.

<sup>799</sup> Хазиев В. С., Хазиева Е. В. Философия как наука // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 1 (I). С. 693-696.

<sup>800</sup> Никифоров А.Л. Философия как личный опыт. С. 299-302; Зимин С. М. Философия как наука и как явление культуры // Философия и общество. 2003. № 3. С. 135.

<sup>801</sup> Губанов Н. И. Является ли философия наукой? // Философия и общество. 2008. № 1. С. 198-199.

<sup>802</sup> Никифоров А. Л. Философия как личный опыт. С. 301-303.

языка другого философского течения, но кто сказал, что столь радикальная разница существует именно внутри философии, претендующей на научность?

Академик В.С.Стёпин придает различию между научной и ненаучной философией историческое значение, рассматривая вторую в качестве необходимой предшествующей ступени для становления первой. Он указывает на то, что философия осуществляет рефлексию над фундаментальными мировоззренческими универсалиями культуры, которые первоначально предстают в форме философских смысло-образов («огонь» Гераклита, «нус» Анаксагора, «дао» китайской философии), еще не являющихся строгими понятиями. На этом этапе содержание философии находится ближе к литературе, к искусству. На втором этапе становления философской мысли эти первичные смысло-образы превращаются в строгие понятия. При этом философия, с одной стороны, упрощает и схематизирует мировоззренческие универсалии, но, с другой стороны, генерирует новые мировоззренческие смыслы – происходит формирование философии в качестве науки. Таким образом, с необходимостью существуют как ненаучная, так и научная философия, генетически связанные между собой<sup>803</sup>. (Вероятно, с каждым крупным изменением человеческой культуры – например, с каждой сменой общественно-экономических формаций – происходит формирование ряда новых смысло-образов, способных впоследствии обогатить строгую философскую теорию). В.С.Стёпин отмечает следующее: «Конечно, в реальной деятельности философы могут отдавать предпочтение ментальным образцам, доминирующим в какой-либо одной из двух обозначенных подсистем философского дискурса. Но это не основание, чтобы абсолютизировать каждую из них и жестко противопоставлять одну другой. ... Элиминация из философского дискурса его научной составляющей разрушает этот дискурс»<sup>804</sup>.

Если рассматривать ту разновидность философии, которая содержательно связана с наукой, то неизбежно встает вопрос о четких критериях выделения этой разновидности (нередко обозначаемых как «критерии научности философии»). (Такие критерии выделяются в отечественной философии, по сути, вне зависимости от того, идет ли речь о действительной «философии в качестве науки» или же о критериях выделения «научной философии», лишь похожей на науку – данная разница требует дальнейшей философской рефлексии). Существуют два основных подхода к указанному вопросу.

С точки зрения первого подхода, признаком научности следует считать прямое применение частнонаучных методов к разработке философских про-

---

<sup>803</sup> Стёпин В. С. Проблема системности и преемственности в развитии философского знания // Философские науки. 2014. № 12. С. 9-11.

<sup>804</sup> Там же. С. 11-12.

блем<sup>805</sup>. Второй, альтернативный, подход обозначает В.Н.Порус: «"Научная философия" – это не полигон для научных методов и идей на территории философских исследований; это такая философия, критерии рациональности которой в значительной мере сближаются или даже совпадают с критериями научной рациональности»<sup>806</sup>. Понимание философской научности как соответствия философии критериям научной рациональности встречается и у других авторов<sup>807</sup>. И всё же оба указанных подхода к определению критериев научности философии могут быть разумно совмещены друг с другом, например: «Философствование ... корректно, профессионально, если: 1.) любой свой предмет представляет объективно, необходимо отыскивая его онтологию и опираясь на нее; 2.) добыто на основе логики и методологии научного познания ...; 3.) фиксировано философским языком с правильным сочетанием с ним языка не философского ...; 4.) действительно "ухватило" фундаментальность бытия ...; 5.) в любом своем акте не редуцируется к религии»<sup>808</sup>. В.В.Орлов так же совмещает оба подхода, дополняя их особыми, специфичными для философии, критериями научности: «Основными критериями научности вообще выступают, очевидно, следующие. 1. Наличие достаточной эмпирической базы (в соответствии с всеобщим логическим законом достаточного основания). В конечном счете научное мышление опирается на достаточную систему фактов. ... 2. Наличие адекватного метода исследования, который, в свою очередь, определяется в конечном счете теорией и, следовательно, совокупной эмпирической базой научного мышления. ... 3. Наличие конечной практической проверки, начиная с научного эксперимента и кончая общественно-исторической практикой в известном философском смысле термина. ... Критерии научности в философии основываются на общенаучных критериях, но содержат весьма важные элементы, определяемые природой предмета философии как особого рода науки. Такими элементами выступают всеобщность и бесконечность, которые должны быть введены в содержание известных общенаучных критериев. В философии достаточность эмпирической базы означает, что эта база должна быть репрезентативной для бесконечного мира, а не его известной конечной части. Метод научной философии должен быть адекватен всеобщему и бесконечному в мире. Соответствующий характер приобретает и доказательство в философии, обращенное (в важ-

---

<sup>805</sup> Анисов А. М. Как возможна научная философия // Философия и наука: проблемы соотношения (Алешинские чтения – 2016): Материалы междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г.: В 2 кн. Кн. 1 / Отв. ред. Т.А. Шиян. 2-е изд., испр. М.: РГГУ, 2017. С. 107-117.

<sup>806</sup> Порус В. Н. К вопросу о «научной философии». С. 33.

<sup>807</sup> Судьин Г. Г. Философия – наука // Вестник Российского философского общества. 2017. № 2 (82). С. 86; Романов П. А. Научность философии: миф или реальность? С. 165; Гобозов И. А. Что происходит с философией? С. 9; Губанов Н. И. Является ли философия наукой? С. 199, 201.

<sup>808</sup> Гайворонский Б. П. Философия – научная философия. С. 13.



нейших моментах философской теории) к бесконечному и всеобщему, а не к частному и конечному»<sup>809</sup>.

3) Философские положения, в отличие от научных, нельзя признать истинными или ложными, ибо подтверждение общественно-исторической практикой свидетельствует не об истинности, а об успешности философских теорий<sup>810</sup>. На это следует возразить, что спектр результатов человеческой практики, детерминирующей философские представления об истинном и ложном, гораздо шире банальной дихотомии «успех-неуспех» (и тем более – шире банальной дихотомии «польза-вред»). Это может быть частичный успех. Это может быть успех, закономерно ведущий к дальнейшему неуспеху, или неудача, закономерно ведущая к будущим победам. Это могут быть непредвиденные результаты, которые вообще непонятно, как изначально оценивать. И даже те или иные весьма отдаленные и опосредованные результаты, которые изначально принципиально не просчитываемы и, таким образом, они не могут быть спрогнозированы действующими людьми. Все эти варианты так или иначе влияют на становление философской истины. Ещё один аргумент от А.Л.Никифорова: «Эмпирически констатируемый плюрализм философских систем, направлений, концепций неопровержимо свидетельствует о том, что философские утверждения не находятся в истинностном отношении к миру. Если бы в сфере философии речь могла идти об истине, то плюрализм был бы невозможен: давным-давно была бы выделена истинная система философии – философская парадигма, которая объединила бы вокруг себя подавляющее большинство философов всех стран, и развитие философии пошло бы точно так же, как происходило развитие конкретных наук. Но этого до сих пор не произошло»<sup>811</sup>. На это следует возразить то, что истина не определяется большинством голосов.

Здесь неизбежно «маячит на горизонте» логический «парадокс лжеца», который просто отбрасывается: «Хорошо, могут мне сказать, пусть утверждения философии не истинны и не ложны, пусть они лежат вне науки. Но ведь это справедливо и для ваших собственных утверждений! Как же к ним тогда относиться, если они не освящены авторитетом научной истины? А как хотите. Как философ я не претендую на выражение научной истины»<sup>812</sup>.

Хорошо возражает такому пренебрежению философской истиной Н.И.Губанов: «Истина есть соответствие знания сущности объекта. Если истинностная оценка к философии не относится, то нельзя говорить о том, что философия чему-либо соответствует. Что же это за знание, которое ничему не

---

<sup>809</sup> Орлов В. В. XXI век и проблема научности философии. С. 10.

<sup>810</sup> Никифоров А. Л. Философия как личный опыт. С. 309-310.

<sup>811</sup> Там же. С. 312.

<sup>812</sup> Там же. С. 325.

соответствует? И какова польза от такой философии? На мой взгляд, даже если философию считать не наукой, а мировоззрением или общей картиной мира, то следует давать ей истинностную оценку. ... Даже в такой философии, в которой философ описывает свои переживания ... можно обнаружить определенное соответствие, а именно – соответствие описания переживанию. Отрицание истинностной оценки философии есть акт ее самоуничтожения: если философские высказывания не претендуют на истинность, то зачем их делать и зачем что-то в философии обсуждать?»<sup>813</sup>.

4.) В философии, в отличие от науки, нет развития теории, нет накопления знаний<sup>814</sup>. В.С.Стёпин, по сути, опровергает такую точку зрения: «Если рассматривать основные этапы исторического развития философии от Античности до современности и задать вопрос: есть ли в этом процессе рост знания и генезис новых идей, то тогда размышлять о прогрессе в философии имеет смысл. ... Переход системы в новое качество, сопровождающийся усложнением и дифференциацией системы с сохранением ее целостности, можно обозначить термином "прогресс". А упрощение системы, разрушение высших уровней ее организации, возникших на предыдущих этапах развития, распад сложной целостности, можно обозначить как регресс. И если с этих позиций рассматривать развитие философского знания, то прогресс в этом развитии можно обнаружить. Он выражен в процессах накопления знаний, в постановке новых проблем и поиске их поэтапного решения, приводящего к рождению новых философских идей. ... Возникает новое видение кардинальных философских проблем, их дифференциация, появление новых, ранее не сформулированных конкретных задач, решение которых дает прирост элементов истинного знания и переосмысление проблемного поля философии в целом»<sup>815</sup>.

5.) Философия, в отличие от науки, обладает оценочным и личностным характером<sup>816</sup>. Этот тезис опровергается постнеклассической научной рациональностью, концепция которой была сформулирована В.С.Стёпиным<sup>817</sup>. В.И.Аршинов и В.Е.Лепский отмечают следующее: «Согласно позиции создателя постнеклассической парадигмы В.С.Стёпина, в её фокусе находятся человекоразмерные саморазвивающиеся системы с их проблемой включения человека в сам процесс научных исследований. ... Новая картина мира не может быть представлена знаниями, изолированными от познающих и действующих

---

<sup>813</sup> Губанов Н. И. Является ли философия наукой? С. 202.

<sup>814</sup> Никифоров А. Л. Философия как личный опыт. С. 304.

<sup>815</sup> Степин В. С. Проблема системности и преемственности в развитии философского знания. С. 17-18.

<sup>816</sup> Никифоров А. Л. Философия как личный опыт. С. 323.

<sup>817</sup> Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. М. 1989. № 10.

субъектов, от их субъективных реальностей, в отрыве от которых невозможна адекватная интерпретация полученных ими знаний»<sup>818</sup>.

Таким образом, в современной отечественной философской мысли все основные аргументы, обосновывающие невозможность существования «философии в качестве науки», были успешно опровергнуты.

#### 4.2. Что такое постнеклассическая рациональность?

Используя постпозитивистское понятие «научная революция», В.С.Стёпин вводит новое понятие – «глобальная научная революция». Данное понятие призвано зафиксировать историческую смену типов научной рациональности, но думается, что классический, неклассический и постнеклассический типы рациональности выходят далеко за рамки науки, распространяясь, как минимум, на искусство и на ненаучные разновидности философии. Вероятно, смена типов рациональности затрагивает и другие формы общественного сознания.

Классическая наука стремится построить абсолютно истинную картину действительности. Такая наука не детерминирована никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов. Характеристики субъекта из неё исключены<sup>819</sup>. (Точнее, субъектом здесь выступает, на мой взгляд, сам объект исследования, всецело подчиняющий и направляющий последнее в соответствии со своими характеристиками). Неклассическая наука вводит представления об активности человека как субъекта познания, о необходимости учёта средств познания. Приходит понимание того, что ответы природы на наши вопросы зависят от способа постановки этих вопросов<sup>820</sup>. Объектами постнеклассической науки выступают сложные саморазвивающиеся системы. Нередко компонентом таких систем выступает сам человек. Учёт человеческих ценностей с необходимостью включается в методологию научного исследования, что обеспечивает соблюдение наукой объективно-реального подхода в современных условиях<sup>821</sup>. Более того, в постнеклассическом познании этическое функционирует как методологическое, участвуя в определении цели научного исследования, формировании его объекта, выборе его методов. Порой этические принци-

---

<sup>818</sup> Аршинов В. И., Лепский В. Е. Субъектность в контексте этапов развития науки (от классической к постнеклассической науке) // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В. И. Аршинов, В. Е. Лепский. Москва, 2010. С. 55-56.

<sup>819</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. С. 620-621, 633.

<sup>820</sup> Там же. С. 625.

<sup>821</sup> Там же. С. 631.

пы делают уместной постановку вопроса о невозможности реализации того или иного рискованного научного проекта<sup>822</sup>.

В традиционной формальной логике довод к человеку считается недопустимым. Однако недопустимость подмены существа аргументации ссылками на личные свойства субъекта аргументации уместна только в рамках классической рациональности, в которой субъект и объект познания максимально разведены между собой. Формальная логика, строго говоря, и сформировалась в указанных рамках.

Уже в неклассической рациональности личные свойства субъекта аргументации начинают играть некоторую роль, становятся допустимым аргументом, ибо от этих свойств во многом зависит выбор методов познания, детерминирующий в неклассике результаты познания, а также качество применения этих методов. Если классическая рациональность имела возможность абстрагироваться от внутренней этики науки, то неклассическая рациональность такой возможности уже не имеет.

В постнеклассической рациональности, изучающей сложные саморазвивающиеся, человекомерные системы, довод к человеку становится, на мой взгляд, не просто допустимым, а обязательным. Решающую роль начинает здесь играть не только внутренняя, но и внешняя этика науки. Наука как непосредственная производительная сила предполагает, что к ней и близко нельзя подпускать злодеев или просто безответственных субъектов. Иначе последствия могут быть катастрофическими. Объективная истина в постнеклассике неразрывно сопряжена с моральностью и другими сущностными силами человека.

Кроме того, в прикладных постнеклассических исследованиях важно обозначить социально-групповую ангажированность того или иного автора – классовую, корпоративную, государственную и т.д. Отсюда марксистское обозначение тех или иных гуманитариев как «буржуазных философов» или «буржуазных социологов» не является идеологическим «ярлыком», но имеет глубокий научный смысл.

Сегодня в науке нет истины без подлинной морали, без подлинного развития хотя бы ключевых человеческих сущностных сил. Сегодня познающий сам является важнейшим инструментом познания. И для получения объективно истинных результатов познания крайне важно качество этого инструмента. Расположение «человекомерных» систем в центре научного внимания обуславливает то, что одним из этических императивов постнеклассического познания выступает любовь к предмету исследования: «Познавательное значение любви выявляется в нескольких аспектах. Во-первых, любовно-заинтересованное от-

---

<sup>822</sup> Сидоренко Л. И. Методологическое измерение этоса постнеклассического биологического исследования // *Философия науки*. Вып. 11: *Этос науки на рубеже веков*. М.: ИФРАН, 2005. С. 280-281.

ношение человека к миру является стимулом познания, рождает и питает эмоциональную энергетику познавательной деятельности. Во-вторых, посредством любви в познании задействуется целостный человек, в единстве всех сторон его существа, то есть познание уже не может быть изолированной активностью ума, а выступает в качестве совокупной деятельности ума, воли, эмоций, интуиции, органов чувств, сердца как метафизического центра человеческой личности. В-третьих, любовь выступает фактором повышения продуктивности познания в связи с тем, что позволяет увидеть изучаемый предмет не только в его непосредственной данности, а в бесконечной перспективе его потенциальных возможностей»<sup>823</sup>.

С одной стороны, без участия науки невозможна гуманизация современного общества. С другой – процесс дегуманизации, процесс превращения человека в вещь приобрёл особо выразительные, чудовищные формы не в последнюю очередь благодаря науке. Но благодаря какой науке? Той, которая имеет дело исключительно с вещами, только с объектами, но не с субъектностью – благодаря науке классического типа. Точнее, в тех случаях, когда принципы классической науки (занимающейся исследованием простых систем) применяются для исследования сложных саморазвивающихся систем – и прежде всего общества. Наша эпоха, благодаря активному становлению всеобщего труда, дала человеку шанс (пока только шанс) не быть вещью. Во многом отсюда и вытекает задача преодоления воинствующей «классичности» в науке – преодоления привычки использовать рациональность классического типа за пределами естественных рамок последней, т.е. за пределами исследования простых систем.

Фактор человеческой субъектности (с необходимостью включающий в себя в том числе и этические, и аксиологические, и праксеологические аспекты) сейчас невозможно изгнать из науки прежде всего по той причине, что современная наука является мощной производительной силой, а не просто средством удовлетворения человеческого любопытства. И нет никаких предпосылок для того, чтобы наука перестала играть эту относительно новую для себя роль. Когда наука (естественная, общественная или техническая) принимает участие в процессе производства, т.е. в создании принципиально нового, все вопросы о сущности того, что уже есть, отходят для науки на второй план (хотя, конечно, никуда не исчезают – «классическая» проблематика всегда будет существовать в науке в снятом виде), а на первый план выходят вопросы о сущности того, что должно быть. Поэтому никакая наука не должна ограничиваться изучением наличных средств – любая наука должна изучать человеческие цели (и при этом изучать объективно). Здесь уместны и эмоции, и пожелания учёного, ибо они отражают вполне объективные факторы.

---

<sup>823</sup> Шаповалов В. Ф. Социальный смысл любви. С. 50.

По сути, фактический создатель научной философии К.Маркс, изучавший сложную саморазвивающуюся систему под названием «капиталистическая общественно-экономическая формация», является, наверное, первым постнеклассиком в науке. Учет объективных интересов и ценностей пролетариата, выступление Маркса в науке не с «нейтральной» позиции, а от имени определенного классового субъекта, – это как раз то, что во многом и обеспечило как философское, так и частно-научное отражение в «Капитале» объективной социальной реальности.

Постнеклассическая наука получает не только новое понимание субъекта познания, но и новое понимание его объекта. «Главный недостаток всего предшествующего материализма ... заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика»<sup>824</sup>. Вопреки установке классической рациональности, истина серьезно зависит от человека – и прежде всего от человеческой практики. Игнорировать фактор практики современная наука не может, ибо содержание наших знаний прямо или косвенно от практики зависит. Да, объект науки независим от человеческого сознания, взятого «в чистом виде» (наблюдение, созерцание), но в конечном счёте глубоко зависим от человека как наиболее сложного, универсального материального существа, и поэтому не может адекватно рассматриваться вне человеческого контекста, вне фактора человеческой субъектности. Если мы рассматриваем мир вне человеческого контекста, то мы рассматриваем его во многом неправильно – постнеклассика рассматривает более адекватно по сравнению с классической рациональностью не только человека, но и мир. При этом истина не субъективируется, а получает дополнительное объективное «измерение», ибо человеческая практика, человеческие ценности, добро и зло имеют объективный в своей основе характер. Игнорировать вышеперечисленное – значит мыслить недостаточно объективно, впадать в своеобразный субъективизм, когда одни объективные факторы учитываются наукой, а другие – игнорируются, исходя из неких вненаучных предпочтений.

Допустим, мы «играем по правилам» классической науки, идеалом которой является познание объектов такими, каковы они сами по себе, вне какого-либо нашего к ним отношения. Долго это может продолжаться? Нет. За исключением тех некоторых естественнонаучных проблем, которые привели к созданию неклассической науки, это может продолжаться только до тех пор, пока мы не сталкиваемся с собственно человеческими проблемами. Человек находится и в практическом, и в ценностном отношении и к миру, и к самому себе. Это его сущностные, а не случайные черты. Таков человек как он есть. И любая наука

---

<sup>824</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 1.

обязана это учитывать. Таким образом, нужно рано или поздно выбирать между научностью и «классичностью». Классическая наука просто снимает себя в пользу постнеклассической.

В связи со сменой типов научной рациональности традиционные представления о субъекте и объекте научного познания, об истине, реальности и объективности нуждаются в радикальном углублении. Поэтому естественно то, что постнеклассическая рациональность относится не только к частным наукам, и не только к философии науки, но и к философии в качестве науки. Строго говоря, научная философия, будучи научным отражением объективного положения человека в сложном, саморазвивающемся мире, и будучи вместе с тем адекватным выражением подлинных человеческих интересов и ценностей, может быть только постнеклассической наукой. «Классичность» и даже «неклассичность» философии означают ее ненаучность (или, как минимум, недостаточную научность).

Создатель концепции постнеклассической рациональности В.С.Стёпин допускает существование постнеклассической философии, которая, включая в себя классическую и неклассическую рациональность в снятом виде, призвана осуществлять рефлексию над универсалиями культуры и выработать их новые смыслы<sup>825</sup>.

Характеристики постнеклассической научной философии нуждаются, на мой взгляд, в дальнейшей конкретизации.

#### **4.3. Раскол в постнеклассической рациональности: парадигмальность человекомерности против парадигмальности нелинейности**

В содержании концепции постнеклассической рациональности можно выделить два различных, пусть и во многом взаимосвязанных, комплекса идей.

Первый комплекс, который можно обозначить как сложную идею человекомерности, был выдвинут родоначальником указанной концепции В.С.Стёпиным. Центральной составляющей этого комплекса служит онтологическая идея человекомерного («человекоразмерного») характера сложных саморазвивающихся систем как объектов науки постнеклассического типа. Поскольку человек актуально или потенциально является ключевым элементом этих систем, постольку любая адекватная человеческой реальности стратегия практического преобразования таких системных объектов предполагает экспликацию постнеклассической рациональностью связи внутринаучных целей с целями и ценностями социума<sup>826</sup>. Такая социологическая, социально-философская и ак-

---

<sup>825</sup> Стёпин В.С. Проблема системности и преемственности в развитии философского знания. С. 13-14.

<sup>826</sup> Стёпин В.С. Теоретическое знание. С. 634.

сиологическая экспликация возможна в том числе и потому, что субъекты постнеклассической науки не абстрактны – это живые человеческие индивиды, обладающие конкретным местом в человеческой истории и разнообразными социальными связями. Указанная экспликация обеспечивает как соблюдение наукой принципа объективности при описании и объяснении человекомерных объектов<sup>827</sup>, так и конструктивный, гуманный характер участия науки в производстве общественной жизни. Идея человекомерности представляет собой парадигмальную, обязательную для постнеклассической рациональности систему онтологических, эпистемологических, социально-философских, аксиологических, этических и частно-научных представлений. Нет никаких сомнений в том, что идея человекомерности должна входить в содержание «твердого ядра» любой постнеклассической исследовательской программы, ибо без фундаментального влияния идеи человекомерности успешное научное исследование сложных саморазвивающихся систем просто невозможно.

Второй комплекс идей в рамках концепции постнеклассической рациональности можно обозначить как сложную мировоззренческую идею нелинейности. Данный комплекс исторически связан главным образом с мощным влиянием синергетики на постнеклассическую рациональность. В своем «мягком» варианте мировоззренческая идея нелинейности включает в себя следующие компоненты: «а) многовариантность путей эволюции; б) наличие выбора из альтернативных путей и определенного темпа эволюции; в) необратимость эволюционных процессов; г) периодическое чередование различных стадий протеканий процессов (усиления и ослабления интенсивности процессов, стягивания к центру и растекания от него, эволюции и инволюции, интеграции и частичного распада)»<sup>828</sup>. Вышеприведенная «мягкая» мировоззренческая трактовка нелинейности согласуется с сегодняшней, во многом линейной, научной картиной мира, и потому эта трактовка, будучи согласованной также и с идеей человекомерности, вполне успешно может использоваться для формирования «защитного пояса» той или иной постнеклассической исследовательской программы. Следует специально подчеркнуть то, что времена лапласовского мировоззренческого детерминизма давно прошли, и сегодня просто глупо «воевать» с нелинейностью как таковой, с нелинейностью в любых ее проявлениях. В силу природы сложных саморазвивающихся систем, представления о нелинейных процессах обязательно должны присутствовать как в постнеклассической рациональности в целом, так и в теории социальной субстанции в частности – но строго в контексте идеи человекомерности, в контексте представлений о линейных процессах, т. е. в качестве не основной, а дополнительной философской

---

<sup>827</sup> Там же. С. 631.

<sup>828</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. ст. Г. Г. Малинецкого. Изд. 2-е. М.: КомКнига, 2011. С. 238.



идеи, имеющей четко обозначенные границы своего научного и практического применения.

Однако под «вывеской» постнеклассики существуют и довольно распространенные представления о парадигмальном, самодовлеющем значении нелинейного мировоззрения в деле обеспечения успехов постнеклассической рациональности, т. е., по сути, о присутствии мировоззренческой идеи нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. При этом парадигмальные претензии мировоззренческой идеи нелинейности неизбежным образом дополняют и трансформируют саму эту сложную идею, порождая «жесткий» вариант её содержания.

В данном «жестком» варианте к уже упомянутым представлениям о нелинейности добавляются следующие. Прежде всего, это не только эпистемологическое рассмотрение нелинейности в качестве ключевой, парадигмальной идеи постнеклассической рациональности, но и, в связи с этим, онтологическое рассмотрение нелинейности в качестве атрибутивной характеристики мироздания<sup>829</sup>, из чего следует и признание неопределенности в качестве атрибута как мироздания, так и научного мышления<sup>830</sup>. В связи с убежденностью в атрибутивном характере нелинейности, заявляется нелинейность развития в целом – линейные процессы провозглашаются всего лишь частными проявлениями нелинейных процессов<sup>831</sup>. Кроме того, признание идеи атрибутивного характера нелинейности и неопределенности влечет за собой признание идеи равновозможности (или даже равнозначности) различных вариантов развития систем<sup>832</sup>. Время от времени к указанным релятивистским идеям закономерно добавляются представления о деструкции в постнеклассической рациональности концептов «объект», «субъект»<sup>833</sup>, «истина» и вообще о принадлежности постнеклассической рациональности к культуре постмодерна<sup>834</sup>. Помимо перечисленных

---

<sup>829</sup> Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология. С. 31; Горковенко И. А., Стрельченко В. И. Идея научной картины мира: постнеклассическая рациональность // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С.Пушкина. Т. 2. № 2. 2010. С. 134; Худяков Д. С. Концепт «знание» в контексте постнеклассической науки: дис. ... канд. филос. н. Томск. 2006. С. 41, 126.

<sup>830</sup> Лешкевич Т. Г. Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии. С. 53.

<sup>831</sup> Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология. С. 32; Лешкевич Т. Г. Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии. С. 52.

<sup>832</sup> Лешкевич Т. Г. Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии. С. 57; Худяков Д. С. Концепт «знание» в контексте постнеклассической науки. С. 126; Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Нелинейное развитие социума: постнеклассический анализ // Власть. 2013. № 1. С. 70.

<sup>833</sup> Попов В. В., Щеглов Б. С. Постнеклассическая реальность как формирование новой философской парадигмы. С. 138.

<sup>834</sup> Флиер А. Я. Классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры: опыт новой типологии // Горизонты гуманитарного знания. 2017. № 3. DOI: 10.17805/ggz.2017.3.3 С. 29-30.

онтологических, эпистемологических и культурологических воззрений, сложная идея нелинейности в ее «жестком», парадигмальном варианте включает в себя также некоторые специфические социально-практические и этические представления, о которых речь пойдет далее.

Мой тезис состоит в утверждении невозможности сосуществования сложной идеи человекомерности со сложной идеей нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. Как только идея человекомерности получает в постнеклассической науке реальный парадигмальный статус, так сразу же она серьезно ограничивает представления о нелинейности в пользу линейных концепций. Как только идея нелинейности начинает претендовать в постнеклассике на парадигмальный статус (как будет показано далее, это всего лишь неосновательные претензии), так сразу же она утрачивает совместимость с идеей человекомерности. Данный тезис я аргументирую в онтологическом, эпистемологическом, социально-практическом и этическом аспектах.

В онтологическом аспекте проще всего разобраться с постулированием неопределенности в качестве атрибутивной характеристики мироздания. Как уже было отмечено в этой книге, те, кто считают неопределенность атрибутом объективной реальности, попадают в ловушку «парадокса лжеца». На самом деле, неопределенность является всего лишь стороной определенности как одной из ключевых характеристик мироздания. Некоторая неопределенность может характеризовать только отдельные, конечные процессы. Определенность же характеризует единый, закономерный мировой процесс, взятый в целом.

Нелинейность – это не атрибут мироздания, а всего лишь «обратная сторона», «своё иное», антитезис линейности. Интерпретация мироздания лишь как набора нелинейных сред оставляет «в тени» иерархию системных объектов, образующих Вселенную<sup>835</sup>. Эта иерархия организована линейным процессом – единым закономерным мировым процессом. Наличие человекомерности у сложных саморазвивающихся систем онтологически обусловлено особым местом человека в указанном линейном процессе. (В качестве части последнего, линейным характером обладает также и единый закономерный исторический процесс развития человечества). Единый закономерный мировой процесс линейен потому, что последовательность, в которой возникают основные формы объективной реальности (физическая, химическая, биологическая, социальная), не является произвольной ни априори, ни апостериори, но, напротив, является строго определенной. Эта последовательность, образующая мировую иерархию форм объективной реальности, не только «попарно» объясняется междисциплинарными физико-химическими, биохимическими и социобиологическими

---

<sup>835</sup> Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 10.

исследованиями, но и детерминирована общей «сквозной» закономерностью<sup>836</sup>. Линейная природа наиболее фундаментального мирового процесса означает не отсутствие нелинейности, а подчиненный, вспомогательный характер последней, когда саморазвивающаяся система может переходить на следующий – строго определенный – этап своего развития различными путями и в различное время. Случайность выбора того или иного из путей развития в точке бифуркации выступает формой проявления необходимости движения саморазвивающейся системы к новому, более сложному этапу. Вопреки традиционному синергетическому подходу, необходимость и случайность не являются равноправными элементами бытия – если бы они были равноправны, то существующая в действительности направленность развития была бы невозможной<sup>837</sup>. Конечно, наличие процесса мирового развития не означает, что он происходит везде равномерно. Однако, если какая-либо из подсистем саморазвивающейся системы приходит к краху или просто не достигает следующего уровня сложности, то это обстоятельство отнюдь не отменяет общего процесса усложнения (а нередко оно даже обуславливает последний). Эволюционная онтология не только объясняет существование феномена человекомерности, но и свидетельствует в пользу доминирования линейности над нелинейностью.

В эпистемологии существуют два взаимодополняющих способа изучения единого, закономерного мирового процесса – «снизу вверх», начиная с исследования природных (физических, химических, биологических) его результатов и заканчивая человеческим обществом (редукционистская стратегия), а также «сверху вниз», начиная с исследования интегральной природы человека, аккумулирующего в себе содержание всех более простых форм объективной реальности (элевационистская стратегия)<sup>838</sup>. Для синергетики характерны обе эти стратегии, но при ведущей роли редукционизма. Последняя обусловлена тем, что синергетика была создана с помощью теоретических моделей, построенных в ходе изучения неживой природы. Стремление многих представителей синергетики унифицировать научную методологию с помощью этих моделей вызывает возражения со стороны тех ученых, которые склонны подчеркивать иерархическое устройство мироздания и качественную специфику его более сложных уровней<sup>839</sup>. Конечно, в отличие от науки XVII-XVIII столетий, пронизанной механицизмом, синергетика не является онтологическим редукционизмом, но её

---

<sup>836</sup> Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс. С. 39-45.

<sup>837</sup> Килис Ю. А. Синергетический акцент на случайности // Омский научный вестник. 2011. № 2 (96). С. 71.

<sup>838</sup> Назаретян А. П. Универсальная перспектива творческого интеллекта в свете постнеклассической методологии // Вызов познанию. М.: Наука, 2004. С. 399.

<sup>839</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. С. 55-56.

методологический редукционизм живо напоминает исторические образцы науки классического, а отнюдь не постнеклассического, типа.

Какая эпистемологическая стратегия – редукционистская или элевационистская – должна стать ведущей в деле объединения научного знания? В более сложном актуально присутствует качество более простого, но в более простом актуально отсутствует качество более сложного. Физическое актуально присутствует в социальном, и потому можно корректно исследовать физический мир «сквозь призму» человеческого общества. Однако в физическом мире актуально отсутствует социальное качество – и потому невозможно концептуализировать последнее с помощью физических моделей. «Слепота» традиционной редукционистской синергетики к проявлениям социального качества иногда приводит ее сторонников к нелепым идеям – например, Э.Янч без каких-либо оговорок сводит экономические процессы к социобиологическим<sup>840</sup>. Таким образом, два «входа» в научное исследование сложных саморазвивающихся систем – физический и антропосоциальный – которые предлагает Э.Морен<sup>841</sup>, не являются равноценными. Для действительного объединения наук подходит только стратегия, обладающая в конечном счете элевационистским типом – с доминированием антропосоциального «входа».

Соответственно, претензия синергетического методологического редукционизма на ключевую роль в объединении наук является во многом безосновательной.

Эта безосновательность порождает вполне очевидную общую неудачу применения редукционистских, сугубо нелинейных вариантов синергетики в социальных и гуманитарных науках, т. е. в науках, задающих стандарты человечности. Обладая концепциями среднего уровня обобщения, нелинейная социальная синергетика не имеет своей метатеории, сопоставимой с линейными социальными метатеориями марксизма и постиндустриализма. Даже сторонники социальной синергетики признают то, что её рассуждения нередко имеют характер гипотетического достраивания<sup>842</sup>, что в них используются в основном метафоры (нестрогие аналогии), и что в них отсутствует устоявшийся категориальный аппарат<sup>843</sup>. Социально-гуманитарное применение синергетики ограничено исследованием массовых общественных процессов, а цели и ценности отдельных членов общества или даже малых социальных групп остаются вне

---

<sup>840</sup> Jantsch Erich. *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, New York: Pergamon press. 1980. p. 174.

<sup>841</sup> Морен Э. *Метод. Природа Природы*. С. 322.

<sup>842</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. *Основания синергетики*. С. 32.

<sup>843</sup> Астафьева О. Н., Добронравова И. С. *Социокультурная синергетика в России и Украине: предметная область, история и перспективы // Постнеклассика: философия, наука, культура*. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С. 647.

сферы ее внимания<sup>844</sup>. Однако цели и ценности имеют прежде всего индивидуальный характер, и только потому – общественный. Таким образом, экспликация человеческих ценностей и целей, обязательная для человекомерности и для постнеклассики вообще, является нерешенной проблемой для типичных вариантов синергетики. Однако последняя, несмотря на это, почему-то до сих пор традиционно считается главным примером постнеклассического мышления.

Социальная синергетика сталкивается с эпистемологическими проблемами уже на уровне описания своего предмета – так, не существует объективных «маркеров» социального порядка и социального хаоса. Социальные системы обладают настолько сложным субстратом, что они не поддаются однозначному описанию с помощью указанных категорий. Вести речь о «социальном порядке вообще» и о «социальном хаосе вообще» просто бессмысленно, но даже конкретное описание хаосогенных и упорядочивающих процессов в обществе может легко поставить в тупик добросовестного исследователя. Одно и то же состояние социальной группы неизбежно описывается с разных точек зрения то как «хаос», то как «порядок». Один и тот же общественный процесс может быть описан и как нарастание порядка, и как нарастание хаоса. (Например, борьба с организованной преступностью выглядит для правоохранительных органов как первое, а для мафии – как второе). По сути, социальные маркеры «хаоса» и «порядка» имеют всецело субъективный, идеологический характер, что и наблюдается в социальной синергетике, которая вместо научного анализа общественных процессов нередко занимается активной пропагандой идеологии либерального утопизма – включая пропаганду «открытого общества»<sup>845</sup>, тотальной приватизации<sup>846</sup>, культурного плюрализма (включающего защиту прав сексуальных меньшинств и легализацию наркотиков)<sup>847</sup>, выхода на майданы<sup>848</sup> и т. д. Подобное идеологическое, некритическое отношение науки к ценностям и целям определенных социальных групп имеет односторонний и, строго говоря, уничижительный для науки характер. Научная постнеклассическая экспликация ценностей и целей предполагает рефлексивное, критическое к ним отношение. Однако такое рефлексивное отношение возможно только тогда, когда присутствует возможность объективного научного описания (и, далее, объективного

---

<sup>844</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. С. 57-58.

<sup>845</sup> Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М.: ИФРАН, 1999. С. 165, 168.

<sup>846</sup> Хакен Г. Самоорганизующееся общество // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. М.: Прогресс-традиция, 2009. С. 354-365.

<sup>847</sup> Jantsch Erich. The Self-Organizing Universe. p. 259-260.

<sup>848</sup> Добронравова И. С. Постнеклассическая рациональность и философские основания синергетической методологии // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С. 310.

научного объяснения) исследуемых социальных процессов, с чем у нелинейной, редуccionистской социальной синергетики имеются большие проблемы.

Впрочем, явная неудача расчета синергетики на то, что процессы в неживой и живой природе непосредственно соответствуют общественным процессам<sup>849</sup>, еще не означает окончательного поражения социальной синергетики. Нельзя просто переносить закономерности саморазвития из природной сферы в сферу социальную, но можно и нужно учитывать в синергетической методологии специфику той или иной научной области, к которой эта методология применяется – прежде всего специфику социальных и гуманитарных дисциплин<sup>850</sup>. Например, в отечественной философии были разработаны нетрадиционные (и при этом теоретически перспективные) варианты синергетики, явно или неявно включающие представления о фундаментальной роли линейных процессов. Так, Е.Н.Князева и С.П.Курдюмов отмечают, что «ветвящиеся дороги эволюции ограничены. Конечно, если работает случайность, то имеют место блуждания, но не какие угодно, а в рамках вполне определенного, ограниченного поля возможностей. Управление ... строится на основе знания того, что вообще возможно в данной среде. ... Это – детерминизм, который усиливает роль человека»<sup>851</sup>. Чем же ограничено поле возможностей? На мой взгляд, – конкретным положением саморазвивающейся системы на шкале единого, закономерного мирового процесса. Например, через несколько секунд после начала Большого взрыва невозможно возникновение млекопитающих, а в феодальном обществе невозможно запустить космический корабль. А.П.Назаретян явно применяет синергетику для построения вполне линейной социально-философской концепции техногуманитарного баланса, в которой прослеживаются пять линейных векторов развития человечества: рост технологической мощи, демографический рост, рост организационной сложности, рост индивидуального и социального интеллекта, а также совершенствование культурно-психологических средств регуляции поведения<sup>852</sup>. Именно такие нетрадиционные варианты синергетики отвечают требованию человекомерности – потому, что они принимают во внимание фундаментальное влияние линейных процессов. Традиционная же, сугубо нелинейная синергетика явно не обрела глубоких теоретических связей с наиболее человекомерными научными дисциплинами. Такая ситуация возникла не-

---

<sup>849</sup> Хакен Г. Самоорганизующееся общество. С. 352.

<sup>850</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. С. 50.

<sup>851</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. С. 48.

<sup>852</sup> Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. Изд. 3-е, стереотипное. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 106-112.

случайно – в человеческой природе есть нечто, что сопротивляется «диктату» нелинейности. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

В социально-практическом аспекте следует отметить то, что основная разновидность линейной деятельности – это проект, а основная разновидность нелинейной деятельности – это игра. Исход игры может быть разным, результат проекта должен быть строго определенным. Мотив проекта заложен в его будущем результате, а мотив игры кроется в самом ее процессе. Таким образом, проект производителен по самой своей сути, а производительный характер игры выступает далеко не обязательным ее свойством, постепенно утрачивающимся в ходе взросления человека. Предпосылки человеческой игры обнаруживаются в нелинейных процессах движения неживой и живой природы<sup>853</sup>, но человек по своей природе более сложен – это производящее существо, и потому в человеческой культуре разнообразные проекты занимают центральное место, а разнообразные игры – маргинальное.

Наука как форма человеческой практики – это не игра, это совокупность исследовательских проектов. Данное обстоятельство выражено в термине «исследовательская программа». В наибольшей степени проектный характер науки представлен в науке постнеклассического типа, так как в ней человек сознательно изменяет онтологию объектов исследования, что обуславливает наличие необходимого запрета на действия с катастрофическими последствиями для людей<sup>854</sup>. Постнеклассическая наука – это частный случай деятельности внутри саморазвивающихся систем, в ходе которой человек является и субъектом, и объектом практики одновременно – таким образом, понятия «субъект» и «объект» никуда из постнеклассики не исчезают, но объединяются в постнеклассическом рассмотрении индивида и общества<sup>855</sup>. Указанная самодетерминация человека может осуществляться по-разному: существуют два различных и неравноценных отношения к индивидуальной и общественной жизни – как к проекту и как к игре. Общественно-исторический опыт свидетельствует в пользу первого отношения как более надежного средства обеспечения человеческого благополучия.

Важный момент – проект должен быть предсказуемым и детерминированным, иначе он не будет выполнимым. Между тем, сторонники парадигмальной нелинейности настаивают на принципиальной непредсказуемости и принципиальной индетерминированности нелинейного развития<sup>856</sup>, что указывает на непосредственно антипроектный характер последнего. Тем не менее, создатели

---

<sup>853</sup> Морен Э. Метод. Природа Природы. С. 80, 113.

<sup>854</sup> Прохоров М. М. Наука постнеклассической эпохи // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского. 2012. № 1 (3). С. 64.

<sup>855</sup> Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность. С. 14.

<sup>856</sup> Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология. С. 32.

нетрадиционной синергетики, исходя из того, что в нелинейной системе возможно далеко не всё, опосредованно преодолевают упомянутую антипроектность и связывают успех проектирования в такой системе с рассмотрением всего спектра ее возможных будущих состояний и с грамотным, резонансным воздействием на нее<sup>857</sup>.

Кроме того, рассмотрение спектра возможных состояний системы делает ретроспективно осуществимым контрфактическое моделирование в исторической науке<sup>858</sup>. Существуют несколько критериев для оценки контрфактических построений: ясность, логическая последовательность, историческая непротиворечивость, теоретическая (и, в частности, статистическая) согласованность, проектируемость<sup>859</sup>.

В процессе человеческой практики нелинейность подчиняется линейности, становится относительной, преодолимой. Если проектность в конечном счете обладает линейностью, то нелинейность является тем, что человеку с необходимостью приходится преодолевать в процессе развертывания основных видов своей практической деятельности.

Наконец, этический аспект соотношения парадигмальной человекомерности с парадигмальной нелинейностью должен привлечь во внимание то, что нравственное долженствование в конечном счете линейно. Отклонение от правильного поведения, как правило, имеет статус не творческого поиска, а проступка. Этические же представления парадигмальной нелинейности, по сути, игнорируют нравственное долженствование и прямо вытекают из вышеупомянутого убеждения в том, что различные варианты развития нелинейной системы равновозможны и равнозначны. «Нелинейность как принцип синергетики позволил по-новому взглянуть на проблему существования множества различных систем нравственности, каждая из которых может быть обоснована в качестве значимой. Исторически системы нравственности не являются сменяющими друг друга стадиями, одна из которых вытекает из предыдущей ... Системы нравственности развиваются нелинейно, они самодостаточны, равноценны»<sup>860</sup>. «В многоуровневой развивающейся реальности противоположности в конечном итоге исчезают. Здесь нет "добра" и "зла"»<sup>861</sup>. «Проблема соперничества добра со злом воспринимается постнеклассической культурой тоже с иронией, по-

---

<sup>857</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. С. 198, 213-214.

<sup>858</sup> Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации. С. 201.

<sup>859</sup> Albrecht A., Dunneberg L. First Steps Toward an Explication of Counterfactual Imagination // Counterfactual Thinking - Counterfactual Writing, edited by Dorothee Birke, et al., De Gruyter, 2011. p. 18.

<sup>860</sup> Беляева Е. В. Синергетические закономерности социокультурной динамики нравственности // Научные труды республиканского института высшей школы. 2017. № 16. С. 209, 214.

<sup>861</sup> Jantsch Erich. The Self-Organizing Universe. p. 274.



сколько ярлыки добра и зла раздают люди, преследующие какие-то свои интересы, что делает эти ярлыки заведомо спорными. Добро может победить зло, если это "нужно господину учителю", сегодняшнему властителю умов. А завтра властителем умов станет другой учитель и все может перемениться. Знаменитый грибоедовский вопрос "А судьи кто?" может рассматриваться как лозунг постнеклассической культуры»<sup>862</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что этической позицией сторонников парадигмальной нелинейности является этический релятивизм, который убежден в равноценности всех нравственных взглядов и претендует на обоснование любого из них. При столь релятивистском отношении к нравственным вопросам со стороны парадигмальной нелинейности, в рамках последней можно ожидать обоснования любой этической позиции, вплоть до оправдания канибализма.

Даже если отвлечься от высказанных мной онтологических, эпистемологических и социально-практических соображений, то всё равно очевидно то, что только одного общественного успеха в деле распространения этических взглядов, характерных для парадигмальной нелинейности, было бы достаточно для ликвидации постнеклассической рациональности как таковой. При утверждении этического релятивизма упраздняется критическая экспликация связи внутринаучных целей с целями и ценностями социума, упраздняется запрет на катастрофическое изменение объектов, упраздняется функционирование этического в качестве методологического.

Напротив, в этических представлениях нетрадиционной синергетики утверждается не этический релятивизм, а совершенно противоположная позиция – речь в них идет «не столько о действии как побуждении и тем более принуждении, сколько о действии как пробуждении внутренних сил природных сущностей, человеческих существ или социальных организаций»<sup>863</sup>. Если утверждается раскрытие сущностных сил человека, то такое раскрытие не может осуществляться как угодно – оно имеет определенную объективную направленность, противоположную человеческой деградации. Раскрытие сущностных сил человека осуществляется на линейной шкале исторического времени, оно имеет свои объективно детерминированные этапы, и потому имеет смысл говорить о в целом линейной истории нравственности. Стоит напомнить о том, что создатель концепции постнеклассической рациональности В.С.Степин вдохновлялся не этическим релятивизмом, а идеей научного утвер-

---

<sup>862</sup> Флиер А. Я. Классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры: опыт новой типологии. С. 31.

<sup>863</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. С. 203.

ждения общегуманистических принципов<sup>864</sup>. Ни о какой равноценности гуманизма и антигуманизма речь в постнеклассической рациональности изначально не шла и не могла идти – этический релятивизм был привнесен в постнеклассику как совершенно инородный для нее элемент. Таким образом, противоречие между парадигмальной человекомерностью и парадигмальной нелинейностью именно в области этики приобретает наиболее острый характер.

Подводя итоги, можно обоснованно констатировать невозможность присутствия сложной идеи нелинейности в «твердом ядре» постнеклассических исследовательских программ. Присутствующая в «твердом ядре» постнеклассики сложная идея человекомерности может быть защищена различными элементами «защитного пояса»: с одной стороны – либо акцентом на исследовании линейных процессов, либо акцентом на исследовании нелинейных процессов (с помощью «мягкого», непарадигмального варианта идеи нелинейности); с другой стороны – либо посредством синергетики, либо посредством конкретно-всеобщей диалектики. Пора открыто заявить о том, что та или иная постнеклассическая исследовательская программа, не использующая синергетику, является вполне корректным вариантом постнеклассической рациональности. Например, первый в истории науки постнеклассик К.Маркс о синергетике ничего не знал, зато предъявил в «Капитале» образец диалектического мышления. Не стоит забывать и о том, что концепция саморазвивающихся систем не редуцируется к синергетике<sup>865</sup>. Тем более, что, как уже было показано, отнюдь не всякая синергетика хорошо сочетается с человекомерностью.

Постнеклассическая философия возможна в том числе и потому, что постнеклассическая рациональность вполне применима для анализа всеобщего, бесконечного и вечного. Ведь бесконечная материя – это сложная саморазвивающаяся система. Человек, находящийся в центре внимания постнеклассики, скорее всего, уже содержит в себе актуальную бесконечность основных форм материи. И, в любом случае, человек находится в той конечной части мира, которая репрезентирует сущность бесконечного мира в целом. Но для успешного анализа бесконечного постнеклассическая рациональность не должна поддаваться методологическому «диктату» синергетики, нацеленной на анализ конечных процессов. В противовес синергетике, диалектический метод успешно справляется с анализом бесконечного.

Кроме того, в культурологическом отношении вышеизложенное свидетельствует о принадлежности постнеклассической рациональности (предполагающей изучение и конструирование сложных иерархических систем, поиск объективной истины, невозможность этического релятивизма) скорее к относи-

---

<sup>864</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. С. 631-632.

<sup>865</sup> Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность. С. 52.

тельно сложному, утонченному варианту Модерна, нежели о ее принадлежности к культуре постмодерна.

#### 4.4. Смена парадигм в научной философии

Та философия, которая всё же является наукой, обладает, на мой взгляд, всеми признаками любой другой науки, в том числе и парадигмальностью. Научная философия родилась по историческим меркам не очень давно. Она еще не переживала научной революции – если не считать таковой само возникновение научной философии. Полтора с небольшим века назад начало ей положил Маркс, и с тех пор она смогла оформиться в качестве научной парадигмы, получившей название «марксистско-ленинская философия». Вряд ли Маркс подозревал, что ее основным вопросом станет вопрос об отношении сознания к материи. Непременным условием принадлежности к данной парадигме выступает верность материалистическому решению данного вопроса. И это правильно – любая научная парадигма обладает своими правилами мышления. Тем более, что энгельсовская трактовка основного вопроса философии является далеко не случайной – она закономерно вытекает из культуры классового общества, в котором труд разделен на умственный и физический. Однако, благодаря такому основному вопросу, со временем стала видна некоторая познавательная ограниченность «марксистско-ленинской философии». Так, использование – в качестве универсальной познавательной «отмычки» – материалистического решения вопроса об отношении сознания вообще к материи вообще не дает четкого и однозначного ответа на вопросы, связанные с соотношением разных аспектов материи – прежде всего человека и природы, человека и техники. (Конкретно-всеобщая теория развития, разработанная пермской философской школой, во многом снимает этот недостаток, но фактически путем педалирования не столько вопроса об отношении сознания к материи, сколько различных вариаций вопроса об отношении материи к материи – прежде всего проблемы соотношении низшего и высшего, простого и сложного в объективной реальности). Кроме того, жесткое противопоставление материи сознанию не дает возможности понять сущность явлений, принадлежащих одновременно и материи, и сознанию (например, сущность морали).

Парадигмальность предполагает периодическую смену научных парадигм, но с таким подходом применительно к философии не согласен В.В.Орлов, противопоставляющий принципу концептуальной смены парадигм принцип концептуального углубления научной философии: «Тип развития философии определяется ее предметом. Развитие философии в течение длительного периода шло, путем смены одной философской системы другой (с известной преемственностью), т. е. во многом аналогично развитию естествознания. Этот про-

цесс представлял собой движение к последовательно научной концепции мира. С появлением марксизма философия становится научной, т. е. создает концепцию мира, которая в принципе правильно отражает всеобщую природу мира. ... Отсюда следует, что с появлением научной философской концепции мира, эта концепция становится окончательной, единственно возможной и не может быть заменена какой-либо другой более широкой концепцией подобно тому, как теория Эйнштейна сменила теорию Ньютона (сохранив последнюю как свой частный случай). ... Положительное решение вопроса о возможности действительного мировоззрения, схватывающего природу реального мира, а не отдельных его частей или сторон, означает фактическое признание возможности только одной философской концепции мира. ... Материализм развивается в своих собственных пределах путем бесконечного углубления своих принципов»<sup>866</sup>.

На мой взгляд, не стоит принципиально противопоставлять концептуальное углубление концептуальной смене. Философия науки Т.Куна чрезмерно акцентирует момент теоретического разрыва между частнонаучными парадигмами и недооценивает момент их реальной преемственности. Согласно современной трактовке теории парадигм, новая парадигма должна не просто отрицать старую, но с некоторой логической необходимостью вытекать из неё (а также из новых научных фактов), включать в своё содержание всё самое лучшее из предыдущей парадигмы, тем самым усложняя, развивая науку. Способ развития любой науки – концептуальное углубление путем концептуальной смены парадигм. При этом концептуальная смена носит относительный, а концептуальное углубление – абсолютный характер. Иными словами, углубление теории носит характер цели, а смена парадигм – характер средства. Философия в качестве науки – это такая же наука, как и другие науки.

Научная философия сходна с другими науками не только возможностью смены парадигм, но и действием принципа фальсификации. Материалистическое решение вопроса об отношении сознания к материи фальсифицируется следующим образом. Чему отдать приоритет – материальной природе (более простой по сравнению с человеком части материи) или духовному миру человека? Приоритет должен быть отдан последнему, ибо духовный мир является отражением и выражением человека как наиболее сложного материального существа, преобразующего природу. Тем самым, с помощью такой фальсификации, материалистическое решение энгельсовского основного вопроса философии подтверждается, но при этом лишается своего парадигмального статуса универсальной интеллектуальной «отмычки».

Если посмотреть с точки зрения типов научной рациональности на «марксистско-ленинскую» философскую парадигму, то она оказывается причудливым

---

<sup>866</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 387-389.

переплетением классической, неклассической и постнеклассической рациональности. «Марксистско-ленинская философия» – это наука, инкорпорирующая в себя отдельные псевдонаучные положения (в частных науках подобная ситуация бывает не так уж редко).

Обозначу специфические характеристики философии как классической псевдонауки и как постнеклассической науки в соотнесении с характеристиками классической и постнеклассической рациональности. Начну с утверждения, которое на первый взгляд может показаться банальным: «Философствует человек». Тем не менее, философия далеко не всегда следовала, да и теперь не всегда следует этому столь очевидному тезису. Выражение «философствующая вещь» есть на самом деле оксюморон, сочетание не сочетаемого. Следуя нормальному ходу дел, вещь философствовать не может. Но в норме и работник не должен ходить за лентой конвейера – в норме последняя должна двигаться за человеком. В ненормальном мире зачастую происходят абсурдные процессы – в том числе и «философствование вещей». Здесь уже упоминалось о том, что подлинным субъектом научного исследования классического типа выступает объект исследования, т.е., по сути, вещь. Исследователь здесь – лишь частичный, неполноценный субъект, а по большому счёту – лишь плохая или хорошая «марионетка» исследуемой вещи. В то же время, как здесь также было отмечено, учёт фактора субъектности с необходимостью входит в структуру постнеклассической рациональности. Исследователь здесь не только делает субъекты (как людей в качестве социальных субъектов, так и вещи в качестве субъектов первой или второй природы) объектами своего внимания, но и сам выступает подлинным субъектом научного исследования, отвечающим не только на вопросы «что это?» и «как это устроено?», но и на вопросы «что делать?», «чему отдать предпочтение?».

Итак, в философии, если она желает быть адекватной реальности, необходимо учитывать фактор субъекта философствования. Если бы философствовала молекула (представим на секунду такой абсурд), то в своей философии из всех отношений она выражала бы исключительно своё собственное отношение к миру и к самой себе. Но философствовать может только одно существо в мире – человек. Таким образом, в философии из всех отношений выражается именно отношение человека к миру и к самому себе – практическое, познавательное, ценностное, вообще любое, какое только возможно. Поэтому философия как наука, развёртываемая с «ничейных», абстрактно-всеобщих позиций – например, с позиции материи вообще, объективной истины вообще и т.д. просто невозможна. Т.е. философия, развёртываемая с «ничейных» позиций по канонам классической рациональности, заведомо ненаучна, представляет собой эксцентричную выдумку, плод отчуждённого сознания, выражение отчуждённых связей человека с самим собой и с окружающим миром. (Именно несводимость на

сто процентов к классической рациональности, в числе прочих факторов, и обеспечила «марксистско-ленинской» философии реальный научный статус). Дело здесь ещё и в том, что окружающий человека мир, вопреки иллюзии классической науки, лишь ограниченно, частично, в рамках простых систем, познаваем из самого себя, безотносительно к человеку, а для философии, как науки, имеющей дело с миром в целом как сложной саморазвивающейся системой, он в принципе непознаваем из самого себя, вне отношения к человеку, составляющему ключевой элемент этой системы. Ибо познавать философу здесь нечего – мира, не имеющего к нам актуального отношения, после появления человека просто не существует, да и к миру, существовавшему до нашего появления, мы тоже как-то относимся. В связи с этим И.Б.Костина совершенно справедливо отмечает то, что «для Маркса мир не является внешней по отношению к человеку реальностью. Любая реальность несет на себе печать человеческого воздействия, поскольку всегда открывается человеком через практику»<sup>867</sup>. С.Л.Рубинштейн верно указывает на то, что «мир, каков он для человека, – это его объективная характеристика. Это есть продолжение и завершение мысли о том, что с появлением нового уровня сущего в процессе его развития в отношении к нему выявляются новые свойства в бытии всех прежних уровней. Так перед нами предстает мир как бытие, преобразованное человеком и вбирающее в себя человека и всю совокупность отношений, с ним связанных»<sup>868</sup>.

Объективность философии как науки состоит не в невозможном отражении мира как целого таким, каким он является сам по себе, вне нашего к нему отношения (даже физика с определённого момента не может отображать физическую реальность вне нашего к ней отношения, о чём говорят, например, гносеологические проблемы квантовой механики), а в том, что философия адекватно, объективно, без выдумок, отражает мир таким, каким он выступает в нашем к нему отношении (прежде всего – в практическом отношении).

Таким образом, современная научная философская парадигма должна обладать в полной мере как качеством *науки*, так и качеством *мировоззрения*. Строго говоря, никакая философия невозможна вне диалога человека с миром, но эта характеристика философии должна быть чётко осознана и закреплена парадигмально, ибо человек как универсальное существо, богатое на выдумку, может «прикинуться» в своей философии чем угодно – хоть абсолютной логической идеей, хоть материей в целом, хоть биосферой, хоть просто текстом. Однако такой эксцентричный «камуфляж» неизбежно порождает некоторую неадекватность, неистинность теоретических построений философа (и тем более неадекватность его практических рекомендаций).

---

<sup>867</sup> Костина И. Б. Марксистский антропоцентризм: за и против // Актуальные проблемы современного марксизма. Вып. 1. Воронеж. 2008. С. 80.

<sup>868</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 404.

Описание природы человеком, как верно указывают И.Пригожин и И.Стенгерс, подчинено ограничениям, свидетельствующим о том, что мы – физические макроскопические существа<sup>869</sup>. Относятся ли подобные ограничения к философии? Конечно, да. Философия по своей сути глубоко антропологична.

Человека и вещь (включая окружающий человека мир как самую большую, предельную вещь) объединяет, как известно, одно общее философское понятие – «материя». Поэтому понятие «материализм» может означать как философскую теорию развеществления, доминирования человека над вещью, включения вещи в человеческую реальность, так и философскую теорию овеществления (овещнения), доминирования вещи над человеком, включения человека в вещную реальность. Реальный гуманизм предполагает наличие первого подхода (включающего конкретно-всеобщее отношение к материи, обязательный учет ее внутренних противоречий) и борьбу со вторым. М.А.Братко указывает на следующее обстоятельство: «Дуализм природных и социокультурных оснований отношения человека к миру сопряжен с раздвоением понятия материальной предметной реальности на понятие природного, объектно-вещного бытия, и гуманистически значимое понятие материи, определяемое в координатах исторического бытия человека как субъекта культуры. При этом осуществляется разрыв понятийного содержания материи как формы знания и формы самосознания. В понятии материи как формы самосознания материальное связывается с предметным бытием человека в качестве общественного существа, когда данное понятие оказывается пронизанным гуманистически-смысловым содержанием. ... Что же касается понятия материи как формы знания, то в нем предметная реальность фиксируется в ее объектно-вещном бытии, чуждом гуманистически-смысловым измерениям. ... Сведение материи к сфере объектно-вещного бытия противоречит пониманию материи как субстанции, порождающей сознание и в этом плане единой с ним»<sup>870</sup>. Таким образом, материализм как таковой не дает гарантию от человеконенавистничества в философии. (Особенно это относится к материализму тех или иных вариантов «плоской онтологии»). Маркс был гуманистом не только в силу правильного употребления материалистического метода познания, но и в силу своей постнеклассичности.

Теоретическое значение вопроса об отношении сознания к материи ниже в философии, основанной на постнеклассической рациональности, нежели в философии, основанной на рациональности классического типа. Философствует не материя, и не сознание. Философствует целостный человек – материальное, но, вместе с тем, и сознательное существо. Проблемы классической рацио-

---

<sup>869</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. С. 371.

<sup>870</sup> Братко М. А. Социально-гуманистическое содержание принципа диалектико-материалистического монизма // Философия гуманизма. Киев : Вища школа, 1987. С. 75-76.

нальности – это проблемы сознания, адекватно или неадекватно отражающего внешнюю для него материю. Проблемы постнеклассической рациональности – это проблемы целостного (и думающего, и действующего) человека.

Марксистская философия, будучи научной, отвечает на свои вопросы адекватно реальности (что характерно не для всякой философии), но она отвечает только на те вопросы, которые ставит, не больше. Любой философ так или иначе решает для себя одну из наиболее фундаментальных философских проблем – вопрос об отношении сознания к материи. Но только в марксистской философии, начиная с Ф.Энгельса, постановка и материалистическое решение данного вопроса выступает универсальным и стандартным «способом решения научных головоломок», т.е. является, применительно к теории Т.Куна, основой соответствующей («марксистско-ленинской») научной философской парадигмы.

На мой взгляд, ключевым пунктом процесса смены парадигм в научной философии является смена ее основного вопроса. Если в центре «марксистско-ленинской» методологии находится определенное (а именно материалистическое) решение *вопроса об отношении сознания к материи*, то в центре постнеклассической методологии находится определенное решение *вопроса об отношении человека к миру*, а именно утверждение приоритета глубинных человеческих интересов и ценностей, человеческой практики по отношению к окружающему миру (при учете обратного воздействия последнего на каждого человека и общество в целом). Как утверждает В.Е.Гарпушкин, «человек, человечество – основной предмет всякого познания, науки и философии, поскольку человек – основная ценность для человека. Поэтому основной вопрос философии – вопрос об отношении между человеком (человечеством) и остальным миром. Он имеет множество сторон, аспектов, уровней, соответствующих сторонам, аспектам, уровням человека»<sup>871</sup>.

Следует особо подчеркнуть то, что мир и человек – это две взаимосвязанные материальные системы. Человеческое сознание, человеческие интересы и ценности в конечном счете детерминированы их объективным содержанием, объективностью человеческого субъекта. Ни о каком субъективно-идеалистическом истолковании отношения человека к миру в научной философии не может быть и речи. Онтологически вопрос об отношении человека к миру выступает прежде всего в качестве вопроса об отношении материи к материи, и потому он не является вариантом вопроса об отношении сознания к материи, но является другим, самостоятельным вопросом философии. Вместе с тем, оба этих вопроса связаны между собой в ленинском определении материи, которое, как уже отмечалось, является антропологичным по своей сути и в сво-

---

<sup>871</sup> Гарпушкин В. Е. К общей теории человека и человечества // Человек – мера всех вещей. Горький : Горьковская областная организация СНИО СССР, 1990. С. 22.



ем глубинном содержании характеризует материю через вопрос об отношении человека к миру<sup>872</sup>.

Вопрос об отношении человека к миру является центральным не только для постнеклассической науки, но и для мировоззрения как такового. В этом пункте постнеклассическая философия непосредственно сочетает в себе качество науки и качество мировоззрения, в то время как для «марксизма-ленинизма» такой синтез был далеко не простым делом.

Кроме того, вопрос об отношении человека к миру выражает единство исторического и логического – стоит напомнить о том, что история познания мира человеком начинается с мысленного выделения себя из природы, с противопоставления Я и не-Я<sup>873</sup>. Более того, отношение «я и мир» всегда выступает фундаментальной основой человеческого мышления<sup>874</sup>. Причем «я» – это не «чистое» сознание, а материальное существо, обладающее телесностью. Научная философия должна включать структуру человеческого интеллекта («человек – мир») в свою структуру. Иными словами, основной вопрос философии должен быть функционально адекватен человеческому мышлению.

Сегодня рациональность утратила созерцательный характер, она побуждает к поступкам, и поэтому в современных условиях философские материалисты могут оказываться «по разные стороны баррикад» (впрочем, философские идеалисты тоже). То, что вопрос об отношении сознания к материи не может рассматриваться в постнеклассической философии в качестве основного, видно из примеров, когда те или иные проблемы, ключевые для человеческого существования, решаются совершенно по-разному, диаметрально противоположным образом, но при этом материалистически (или по-разному, но идеалистически). (Например, с материалистических позиций человек в своей сущности может рассматриваться и как истребитель живой природы, и как её спаситель)<sup>875</sup>. Конечно, для относительно полного и адекватного по отношению к реальности решения главной мировоззренческой проблемы – проблемы отношения челове-

---

<sup>872</sup> Алексеев П. В. Понятие «материя». № 12. С. 4; Гаврилюк В. А. Об исходной «клеточке» философской теории // Проблемы философии. Вып. 51. Киев : Вища школа, 1980. С. 26.

<sup>873</sup> Коблов А. Н. О принципе системы категорий диалектического материализма. С. 29.

<sup>874</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 210; Мехрякова Н. М. Человек в категориальной модели мира. С. 99.

<sup>875</sup> См. дискуссию по этой теме, прямо затрагивающую проблему различий между классической и постнеклассической наукой: Назаретян А. П., Лисица И. А. Критический гуманизм versus биоцентризм // Общественные науки и современность. 1997. № 5; Голубев В. С., Тарко А. М., Малиновский Ю. М., Савенко В. С. "Вечные русские вопросы" в учебном пособии // Там же; Арский Ю. М., Данилов-Данильян В. И., Залиханов М. Ч., Кондратьев К. Я., Котляков В. М., Лосев К. С. Какой счет? // Общественные науки и современность. М. 1998. № 3; Данилов-Данильян В. И. Наука и гуманизм versus фантастика и технизм // Общественные науки и современность. М. 1998. № 4; Назаретян А. П. Законы природы и инерция мышления // Там же; Буровский А. М. Человек из биосферы. Постнеклассическое знание versus классическая экология // Общественные науки и современность. 1999. № 3 и др.

ка к миру – необходимо адекватно (а именно – материалистически) решить другую мировоззренческую проблему – вопрос об отношении сознания к материи. Но именно поэтому последний вопрос выступает лишь в качестве средства для решения вопроса об отношении человека к миру, т.е. основного вопроса мировоззрения, который тем самым превращается в подлинный основной вопрос философии как науки. (В силу данного обстоятельства неправ А.Д.Шершунов, когда именно на основании необходимости материалистического ответа на вопрос об отношении сознания к материи для решения многих важных проблем философии человека он возражает югославскому философу-марксисту Г.Петровичу, провозглашающему вопрос об отношении человека к миру основным вопросом философии)<sup>876</sup>. Вопрос об отношении сознания к материи становится в новой научно-философской парадигме одним из частных основных философских вопросов (а именно – основным вопросом онтологии и теории познания). Частные основные философские вопросы (например, основной вопрос социальной философии, основной вопрос этики и т.д.) – это средства, опосредующие звенья, моменты, предпосылки научного решения вопроса об отношении человека к миру как основного вопроса философии в целом.

Когда в философии употребляется термин «материя», следует всегда уточнять, какая именно материя имеется в виду: материя в целом, человек или природа (первая или вторая)? При этом человек как «макрокосм», как интегральная субстанция, как наиболее сложная форма материи не должен рассматриваться как «марионетка» материи вообще.

Назревающая смена научных парадигм в философии имеет не только внутринаучные, но и вненаучные причины. Ведь философия – это «квинтэссенция культуры», самосознание культуры. Познавательная ограниченность «марксистско-ленинской» парадигмы есть лишь отражение практической ограниченности эпохи, в которой она создавалась. Важнейшей социальной предпосылкой постановки вопроса об отношении сознания к материи является разделение труда на умственный и физический, которое фактически обуславливает раскол целостной сущности человека. Вся актуальная история философии лежит в рамках общества, где одни люди лишь строят планы в своих головах, а другие – лишь исполняют на практике чужие замыслы. (В области морали это порождает разрыв слова и дела, что во многом и мешает мировой этике понять мораль в ее целостности). Однако наступающая эпоха всеобщего труда, в котором стирается противоположность умственного и физического, и который дает человеку возможность восстановления целостности человеческой сущности, ставит на повестку дня необходимость научной революции в философии. Вопрос об отношении сознания к материи уже давно решен в научной философии в своем

---

<sup>876</sup> Шершунов А. Д. Категории исторического материализма в их взаимосвязи. С. 55.

принципиальном виде. Однако «на очереди» стоит основной вопрос мировоззрения – вопрос об отношении целостного (не расколотого жестко на материальные и мыслительные функции) человека к окружающему миру. Именно этот вопрос целостный человек, носитель всеобщего труда, с неизбежностью поставит в центр своей философии.

Чем более философия будет развиваться в качестве науки, тем более она будет развиваться в качестве мировоззрения. Иными словами, научная философия превратится из «мировоззрения в себе» (допускающего, скажем, нелепое философствование от имени природы или от имени материи в целом) в «мировоззрение для себя», превратится в еще более мощный инструмент практического преобразования мира человеком, что полностью соответствует философской программе К.Маркса.

Марксову позицию по проблеме соотношения человека и мира П.Н.Кондрашов раскрывает следующим образом: «Коль скоро сущностью человека является *преобразующая природу деятельность (праксис)*, то значит, что человек всегда трансцендирует себя за свои собственные телесные границы и вступает в *необходимую* связь с миром (*die Welt*), который, втягиваясь в сферу человеческого праксиса, становится *человеческим миром (die Umwelt)*, без которого и вне которого человеческое существо абсолютно немислимо, так как этот внешний мир представляет собой «неорганическое тело человека». Поэтому *мир*, в философии К. Маркса – это *мир человека*; *мир*, с которым человек связан своей деятельностью в рамках и диалектики *Äußerung* и *Aneignung*, и диалектики *Zusammenwirken*; мир, в который он изначально погружён, встроен в своём существовании и неразрывен с ним»<sup>877</sup>.

С точки зрения С.Л.Рубинштейна, «проблема бытия и сознания – при правильной ее постановке – все же необходимо преобразуется в другую, за ней стоящую. Само сознание существует лишь как процесс и результат осознания мира человеком. ... Человек – это люди в их взаимоотношениях друг к другу. ... За проблемой бытия и сознания ... необходимо встает другая, как исходная и более фундаментальная – о месте уже не психического, не сознания только как такового во взаимосвязи явлений материального мира, а о месте человека в мире, в жизни»<sup>878</sup>. При этом «действие, труд, творящий, производящий человек должны быть включены в онтологию – онтологию человеческого бытия – как необходимое и существенное звено»<sup>879</sup>, а мир определяется как «совокупность вещей и явлений, соотнесенных с людьми»<sup>880</sup>. В.Ф.Шелике отмечает то, что

---

<sup>877</sup> Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. С. 226.

<sup>878</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 282.

<sup>879</sup> Там же. С. 286.

<sup>880</sup> Там же. С. 289.

«согласно Марксу субъектом человеческих отношений к миру является одновременно и *каждый* отдельный человек, и *все* люди вместе, организованные в общество»<sup>881</sup>.

Социальная субстанция имеет непосредственное отношение к миру как единому целому: «В материальном производстве посредством воспроизводства социальной субстанции воспроизводится и единство мира. ... Чем более развита промышленность, тем более многообразные силы природы задействованы в ней, тем более репрезентативно она выражает единство мира и уровень развития социальной субстанции. ... Развитие, усложнение социальной субстанции определяется возрастанием многообразия природных сил вовлекаемых человеком через создаваемую технику и технологию в производственный процесс»<sup>882</sup>. Та же самая мысль может быть выражена несколько по-другому: «Преобразующий способ бытия ставит человека в практическое отношение не только к вещам, с которыми он непосредственно взаимодействует, но и к бесконечному миру как целому. Животное приспособляется к среде и тем самым не противопоставляет себя бесконечному миру, человек преобразует мир и поэтому противостоит ему»<sup>883</sup>.

Некоторые философы-марксисты ставят под сомнение научно-философский статус категорий «человек» и «мир». Так, М.С.Орынбеков заявляет следующее: «Центральными категориями мировоззрения являются понятия "мир" и "человек", которые в строгом смысле не являются философскими категориями. Внутри философского знания они выливаются в понятия субстанции и субъекта, конституируются в структуре философии посредством этих категорий. Все это в философско-гносеологическом плане формулируется как вопрос о познании субъектом соответствующих субстанциальных основ явлений. Таким образом, мировоззренческий подход гораздо шире теоретико-познавательного, ибо помимо гносеологического подхода он включает такие формы практически-духовного освоения мира, как понимание, общение, интерпретация, вообще культурно-исторический контекст и т. п.»<sup>884</sup>. На это можно возразить то, что философия не сводится к гносеологии, равно как и субъект не сводится к познанию. В.В.Орлов утверждает следующее: «Понятие "мир" относится, очевидно, к так называемым общенаучным понятиям, которые в свою очередь нуждаются в определении их отношения к философским категориям. Представляется, что общенаучные понятия образуют промежуточный между философскими и конкретно-научными понятиями слой мысли, насыщенный

---

<sup>881</sup> Шелике В. Ф. Исходное основание материалистического понимания истории // Альтернативы. 2012. № 3. С. 41.

<sup>882</sup> Мусаелян Л. А. Концепция единого закономерного мирового процесса и научная теория исторического процесса: методологические основания. С. 216.

<sup>883</sup> Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. С. 70.

<sup>884</sup> Орынбеков М. С. Субстанция. С. 353.

неокончательно сложившимся философским содержанием. Этот понятийный слой интеллекта не обладает строгими определениями, имеет своего рода перечислительный характер. Наиболее широкое из названной области понятие мира содержит ссылку на физические, химические и т.д. явления, но не выражается каким-либо достаточно определенным общим признаком. Он может быть разъяснен как "все существующее" и т.п., т.е. с помощью столь же не сложившегося понятия»<sup>885</sup>. На это следует возразить то, что понятие «мир» должно складываться в научной философии не индуктивным путем, а через отнесение к своей противоположности, т.е. к человеку.

Эта противоположность эмпирически выявляется только в процессах создания превратных (превращенных) форм. Как уже было показано, в ненаучной форме она раскрыта в христианской философии, в научной – К.Марксом и Г.С. Батищевым.

Противоположность между миром и человеком может быть рассмотрена с помощью гегелевской логики на трех уровнях. В самом общем виде мир как наиболее общая (предельная) вещь противостоит человеку, угрожает ему овещением. Человек, становясь миром, вещью, самоотрицается. Мир (вещь) включаясь в социальную форму материи, также самоотрицается в качестве противоположности человеку, становясь (в качестве «включенного» низшего) частью человечества. Это стадия взаимопревращений. Однако на более глубоком уровне рассмотрения мир и человек онтологически взаиморефлектированы: «Человечность всегда выражает статусное существование человека в мире, соизмеримое с целостностью всего мира, которое позволяет ему определять не только себя в мире, но и мир в себе. ... С архаичных пор человек осознает то, что мир как реальность существует и в нем, и помимо него. Это обстоятельство с линейно-последовательной логичностью обозначилось между двумя противоположными формулами: "я существую в мире" (т.е. "одно во всём") и "мир существует во мне" (т.е. "всё в одном")»<sup>886</sup>. По поводу «всё в одном» я уже отмечал, что человек является «макрокосмом», но существует и противоположный взгляд «одно во всём», соответствующий пониманию человека как «микрокосма». Г.С.Батищев по этому поводу размышляет так: «Естественно-научному воззрению, вернее его натуралистическому толкованию, исходящему из природы как целого, свойственно делать отсюда вывод: *человек есть часть природы*. Однако исходящее из культурно-гуманистических проблем философское размышление приводит к антитетичному выводу: *человек как познающий, нравственный и эстетический субъект не есть часть природы*, т. е. не есть ни часть среди частей, ни вещь среди вещей, ни объект среди объектов. Так ставится в первоначальной форме проблема человеческой предметной деятельности,

---

<sup>885</sup> Орлов В. В. Категория бесконечности в системе категорий научной философии. С. 10.

<sup>886</sup> Курбанов М. Г. Феномен человечности. С. 14, 27.

непрерывно и полагающей, и снимающей свои границы»<sup>887</sup>. (Исходя из культурно-гуманистических проблем, скорее, природу следует рассматривать как часть человека). На еще более глубоком уровне рассмотрения, человек производит себя как человека, преобразуя мир, а мир развивается при помощи человека.

Как здесь уже было отмечено, в научной диалектике нет равенства противоположностей: в норме человек доминирует над миром, а понимание человека как «микрокосма», хотя и обладает определенным научным смыслом (то, что человек – часть природы, признавал и Маркс)<sup>888</sup>, уступает пониманию человека как «макрокосма». (Идею человека как «макрокосма» следует отличать от сходной идеи Платона и Шопенгауэра о мире как «макроантропосе». Ни Платон, ни Шопенгауэр ещё не открыли подлинную родовую и индивидуальную человеческую сущность, поэтому их представления как о человеке, так и о мире содержат значительную долю мистификации). Кроме того, субъектом развития мира выступает человек, но мир не выступает субъектом развития человека.

Философское (при этом субстанциальное и постнеклассическое) понимание общественного человека как «макрокосма» соответствует социологическому (тоже субстанциальному и постнеклассическому) пониманию общества как самореферентной системы. Немецкий социолог Никлас Луман утверждает, что «всякая самореферентная система имеет лишь такой контакт с внешним миром, который обеспечивает себе она же»<sup>889</sup>. Самореферентные системы «при конституировании своих элементов и элементарных операций соотносятся сами с собой (с элементами той же системы, с ее операциями или с ее единством)»<sup>890</sup>. При этом природа (в моем понимании – «микрокосм») также является необходимым условием существования самореферентной системы: «Окружающий мир является необходимым коррелятом самореферентных операций, потому что как раз эти операции не могут совершаться в случае солипсизма (можно было бы сказать: потому что все, что играет в них роль, включая саму самость, должно вводиться через различение)»<sup>891</sup>.

Как уже здесь было отмечено, в философии как науке существуют два взаимодополняющих способа изучения единого закономерного мирового процесса – «снизу», через природные (физические, химические, биологические) его результаты, и «сверху», через интегральную природу человека, аккумулирующего в себе содержание всех низших, более простых форм материи<sup>892</sup>. Оба этих способа давно укоренены в диалектико-материалистической традиции, но в разной степени. С тех пор как Маркс заметил, что анатомия человека является

---

<sup>887</sup> Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 196.

<sup>888</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 92.

<sup>889</sup> Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007. С. 149.

<sup>890</sup> Там же. С. 32.

<sup>891</sup> Там же. С. 33.

<sup>892</sup> Оконская Н. Б. Социальная ступень единого, закономерного мирового процесса. С. 103-105.

ключом к анатомии обезьяны, а буржуазная экономика – ключом к античной<sup>893</sup>, прошло уже много времени. За это время и наука, и научная философия ушли далеко вперед, но и сейчас можно констатировать, что «второй аспект анализа единого, закономерного мирового процесса – от социального к природной основе – разработан менее полно, чем первый. Это в некотором смысле свидетельствует, что революция в философии еще не закончена»<sup>894</sup>. В связи с этим напомним о том, что отправной точкой и конечным пунктом философской и частно-научной рефлексии должно служить высшее, и, прежде всего, – человек. Такой подход абсолютен, ибо включает в себя и противоположный подход, в то время как движение мысли от низшего к высшему относительно.

В ситуации движения мысли как от низшего к высшему, так и от высшего к низшему, все философские понятия получают противоречивый, двойственный мировоззренческий характер (что уже рассматривалось здесь на примере понятия «материя»), так как они формулируются в диалоге «человек-мир».

Двойственная мировоззренческая природа отражения материальных сущностей в философских понятиях есть отражение двойственного характера любого материального процесса развития, который обладает двумя уровнями своей сущности: непосредственным, более поверхностным (от низшего к высшему, от прошлого к будущему) и опосредованным, более глубоким (от будущего высшего обратно к настоящему низшему, от будущего к прошлому). Так, усложнение (становление) активности низших форм материи (т.е. того, что уже есть) тождественно становлению высшего субъекта (т.е. того, чего актуально нет), а в итоге – субъекта в полном смысле этого слова, т.е. человека. Это один и тот же двойственный процесс. Значит, материя в целом едина в двух отношениях, она детерминирует себя не только из прошлого в будущее (что отражено в «классике»), но и из будущего в прошлое (что отражено в «постнеклассике», включая антропный принцип).

Антропный принцип в постнеклассической науке В.Э.Войцехович формулирует следующим образом: «Вселенная (с определёнными свойствами – фундаментальными физическими постоянными, законами и т. д.) как эволюционирующая система такова, что как её существование, так и эволюционное восхождение, усложнение форм, систем, структур происходит благодаря существованию человека (актуальному или потенциальному). Соответственно при признании актуального существования человека мы имеем сильный АП в ПНК-науке, при признании потенциального – слабый»<sup>895</sup>.

---

<sup>893</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-59 гг. С. 42.

<sup>894</sup> Оконская Н. Б. Социальная ступень единого, закономерного мирового процесса. С. 104.

<sup>895</sup> Войцехович В. Э. Антропный принцип как интегрирующее ядро постнеклассической науки // Философия и космология 2010: Научно-теоретический сборник / гл. ред. О. А. Базалук / Международное философско-космологическое общество. – Полтава: Полтавський літератор, 2010. С. 37.

Как отмечает С.Л.Рубинштейн, «сам человек может выступать как представитель будущего в настоящем. Будущее в идеальной, отраженной форме, как бы загибаясь, включаясь в настоящее, детерминирует ход событий, который к нему ведет»<sup>896</sup>.

Швейцарский физик Арнольд Бенц высказывает следующую философскую мысль: «Научно мыслящим людям нелегко принять надежду, для которой нет причинного оправдания»<sup>897</sup>. Осмелюсь предположить то, что любая надежда может быть объяснена с научной точки зрения через такой тип субстанциальной связи, когда предмет потенциальный является причиной самого себя актуального. Это тоже причинность, но не такая причинность, к которой привыкла классическая наука.

Детерминация из будущего в прошлое обладает субстанциальным аспектом и реконструируется человеком как в теории, так и на практике: «Сущностные силы человека на базе адекватного постижения логики природной субстанции становятся настолько инициативным фактором практики и познания, что чувственно-предметная деятельность людей не столько уже на этом этапе погружается в природную субстанцию в целях освоения последней, сколько противостоит ей, противоборствует с ней в качестве преобразующей силы, актуализирующей, достраивающей, доводящей природные безличные стихии до уровня "второй природы человека", предметного тела цивилизации»<sup>898</sup>.

Синергетика объясняет детерминацию из будущего в прошлое с помощью понятия «аттрактор»: «Установки, планы – это предполагаемое и желаемое будущее. Но, попадая в эволюционное русло, в конус притяжения определенного аттрактора, человек влеком будущим, строится из будущего»<sup>899</sup>, причем к развитию ведет не простой, а странный аттрактор<sup>900</sup>.

#### 4.5. Историческая динамика философской мысли

Эволюция философского отношения человека к миру образует динамику философской мысли, образует магистральную линию (точнее, магистральную спираль) развития философии, проявляясь в формах классической, неклассической и постнеклассической философии. Классические, неклассические и постнеклассические черты характерны для философии с самых первых веков её существования (т.е. они характерны и для философии, не являющейся наукой, ибо

---

<sup>896</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 384.

<sup>897</sup> Benz A. Tragedy versus hope. What future in an open universe? // Is Nature Ever Evil?: Religion, Science and Value, edited by Willem B. Drees, Taylor and Francis, 2002. p. 128.

<sup>898</sup> Орынбеков М. С. Категория субстанции в проблематике построения теории диалектики // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата : Наука, 1979. С. 43.

<sup>899</sup> Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. С. 37.

<sup>900</sup> Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации. С. 23.



любой философ вынужден как-то решать вопрос об отношении человека к вещам и прежде всего к миру как к предельной вещи – философия тем самым во многом предвосхищает типы научной рациональности)<sup>901</sup>. Собственно, понятия «классическая философия» и «неклассическая философия» давно признаны историко-философской мыслью. На очереди – связанное с ними понятие «постнеклассическая философия», более широкое по сравнению с понятием «научная постнеклассическая философия». Назревающая постнеклассическая парадигма в научной философии уже давно намечена в философской культуре, как и всякая истинная парадигма, причем эти наметки зачастую имеют очевидный характер, поэтому они замечены и отрефлексированы сходным образом (в виде циклов философского познания) сразу несколькими философами: 1) В.С.Стёпиным, 2) Г.С. Батищевым, 3) М.М. Прохоровым, 4) В.В. Кизимой, 5) М.Г. Зеленцовой, 6) В.А. Кутырёвым.

1) В.С.Степин кладет проблему человека в основание цикла философского познания: «Как известно, И.Кант в свое время обозначил главные проблемы философии, которые сформулировал в виде вопросов: "что я могу знать?", "что я должен делать?", "на что я смею надеяться?" и "что есть человек?". ... Когда Кант формулировал кардинальные философские вопросы, он акцентировал их системную связь и целостность. Эта целостность сохраняется и в постнеклассическом подходе, только она выступает здесь в новом ракурсе. Чтобы решать вопрос какова природа познания (что я могу знать?) необходимо, согласно постнеклассической парадигме осмыслить историчность и социальную обусловленность познания. А это осмысление уже требует хотя бы первичного, самого общего представления о том, что есть человек. Но тогда поставленные Кантом вопросы должны восприниматься по-новому. Они предстают как проблемное поле, определяющее познавательный цикл, который многократно повторяется в процессе развития философского знания. Проблема "что есть человек?" выступает и как начальная и как завершающая стадия этого цикла. В начальной стадии она задает некоторые общие контуры анализа природы познания, нравственных, политических и правовых проблем, эстетики, аксиологии, философии культуры. А затем эти исследования, их результаты вновь возвращают философию к вопросу "что есть человек?" Но этот вопрос уже рассматривается в новом свете, с учетом полученных знаний о природе познания, об обществе и его исторически развивающихся правовых и нравственных идеалах, о более глубоком понимании социально-деятельностной сущности человека. И цикл снова повторяется. Интерпретация кантовских вопросов как системно связанных компонентов познавательного цикла, многократно повторяющегося в историческом развитии философии, не только не противоречит принципам

---

<sup>901</sup> Лоскутов Ю. В. Современная философия: на пути к постнеклассической парадигме // Человек и общество: на рубеже тысячелетий. Вып. 9-10. Воронеж. 2001.

преемственности, кумулятивности и, в определенном смысле, прогресса философских исследований, но и выступает условием реализации этих принципов»<sup>902</sup>.

2) Г.С.Батищев начинает рассмотрение мировоззренческой диалектики с незрелого типа мировоззрения, который он именуется «онтологизмом»: «Именно к природе и апеллирует тот способ выработки всеобщих форм, который получил название натуралистического *онтологизма*. С точки зрения последнего, активность человека в ходе поисков истинных форм всеобщности призвана всецело отдать себя в распоряжение объективных определений, войти в жизнь бытия, каково оно есть в себе и для себя, а для этого – полностью отвлечься от самой себя, от всего человеческого, субъективного. В стихии преднайденого природного бытия человек с его культурой видится онтологизму как *часть* мирового целого, как *частность*, пусть интересная и существенная в своих границах, но не такого рода, чтобы ей, стоящей в ряду множества других частей-объектов, придавалось какое-то привилегированное значение. ... Слово предоставляется только бытию как таковому, которое само по себе безразлично к человеческому бытию. Онтологизм притязает быть именно изъявлением самого бытия, монологом *универсума*, всеобщие формы которого меньше всего поддаются подозрению, что они нуждаются в такой частности, как человеческая культура. При этом, однако забывается, что сам онтологизм, даже если предположить, что он добился максимума возможного в своём стремлении быть лишь голосом безразличной абсолютной всеобщности, обречён быть феноменом культурно-историческим»<sup>903</sup>. На мой взгляд, название «онтологизм» является не совсем точным, ибо любая научная философия должна быть онтологичной. Описанное Г.С.Батищевым философское явление уместнее назвать «онтоцентризмом» – в том смысле, что такое мировоззрение «центрируется» на действительности, на том, что уже актуально существует, в ущерб тому, что актуально ещё не существует. «Оппозиция онтоцентризма и антропоцентризма ... может мыслиться как *форма* европейского научного мышления как такового»<sup>904</sup>. Кроме того, Г.С.Батищев (опять же не совсем точно) именуется такое мировоззрение также и «субстанциалистским подходом» или «субстанциализмом»: «Субстанциалистический подход означает и применительно к субъектному миру человека, к его духовности и к психической жизни позицию, которая исходно берёт под подозрение любое сложное и высокое его достояние или устремление. Он требует

---

<sup>902</sup> Степин В. С. Проблема системности и преемственности в развитии философского знания. С. 17-19.

<sup>903</sup> Батищев Г. С. Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 337.

<sup>904</sup> Журавлев И. В., Журавлева Ю. В. К построению коммуникативной модели речевого процесса: методологические проблемы // Вопросы психологии. 2017. № 3 (33). С. 51.

видеть в субъектном мире нечто само по себе неподлинное, но будто бы на самом деле обязательно *детерминированное не иначе как снизу*: сложное и высокое есть лишь дериват простого и низшего, лишь самопроявление и функция последнего, нечто сугубо производное и зависимое, слуга и марионетка *низовых*, единственно подлинных и самообоснованных сил (их "сублимация", "испарение", функциональный придаток, служебный орган, надстроенный над базовой, нисовой силой)»<sup>905</sup>.

Антитезисом «субстанциализма» у Г.С.Батищева выступает «анти-субстанциализм»: «Если раньше субстанциальный миропорядок был тем, чему в жертву приносился человек, то теперь, наоборот, субстанциальность была мною приписана самому же субъекту-человеку, хотя бы в тенденции и потенциях его развития и совершенствования. Асимметрия между миром и человеком сохранялась, но была повернута другим своим концом – человек сам был призван обрести субстанциальные характеристики и стать монополистом смысловой ценностной устремлённости, подобно тому, как раньше мир диктовал ему смысл извне. Творческий монологизм самого человека – творца самого себя и своей судьбы – пришёл на смену монологизму бессубъектного начала. Но это был тоже монологизм, хотя и коллективно-человеческий»<sup>906</sup>.

В качестве своеобразного мировоззренческого «синтеза» у Г.С.Батищева выступает следующее мировоззрение: «Выход мною был найден в обращении к междусубъектному подходу – полифонически-гармоническому, который вместе с тем есть также подход принципиально многоуровневый, предполагающий присутствие и в человеке и повсюду вне его не только доступных, но также и кардинально не доступных, запороговых уровней, или ярусов бытия. ... Этот подход впервые дал возможность преодолеть равно и субстанциалистский бессубъектный мир, и анти-субстанциалистский закрытый субъективизм, а главное – преодолеть последовательно радикально общий их концептуальный "знаменатель" – антропоцентризм. В атмосфере между-субъектности монологизм уже не просто поворачивался той или другой своей стороной, но замещался поли-субъектностью, полифонией субъектных миров, из числа которых никто и никакая совокупность их не может притязать быть центром или вершиной бытия, а равно и не имеет оснований конструировать по своему мерилу, т. е. своему – образ абсолютного начала, выдавая за такое начало лишь онтологизированную проекцию во вне своего собственного коллективного субъективизма»<sup>907</sup>.

---

<sup>905</sup> Батищев Г. С. *Философское наследие С.Л.Рубинштейна и проблематика креативности* // Батищев Г. С. *Избранные произведения*. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 559.

<sup>906</sup> Батищев Г. С. *Вступительное слово на защите докторской диссертации* // Батищев Г. С. *Избранные произведения*. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 48.

<sup>907</sup> Там же. С. 51.

3) С точки зрения М.М.Прохорова, «существуют три основных типа отношения человека к миру, которые в самых различных сочетаниях встречаются в реальной жизни, где исследователь обнаруживает неисчерпаемое разнообразие проявлений человеческой субъектности. И все эти проявления могут быть описаны тремя базисными абстракциями мироотношения, выражающими субъектную установку человека в мире. Так, творчество первобытного человека "растворялось" в естественном круговороте природы ... Такое творчество можно воспринимать как активную жизнь по обслуживанию мироздания, сервиллизм или "ухаживание" за миром, сказали бы древние, античные и восточные мудрецы, стремившиеся не нарушать гармонию мироздания своей деятельностью. Тем не менее, Новое время определило "итоговый смысл" подобной жизни как "созерцательное", просто как пассивное саморастворение *homo sapiens* и его творчества, как их самоотрицание. Ведь они оставались скрытыми в самости (субстанции) мира и его движения, они субъективно не претендовали (ни в материализме, ни в идеализме) на выход "из потаённости", "из тени" субстанциального бытия. Зафиксировав самоотрицание субъектности, представители Нового времени выступили не просто с позиций активно-преобразовательского отношения человека-как-субъекта к миру, но довели активизм человека как субъекта до утверждения абсолютного характера своего творчества. Они абсолютизировали свободу и творчество субъекта – в противоположность созерцательной жизнедеятельности древних, – отрывая их от бытия и его саморазвития. ... Активистский тип мироотношения порождает субъективную потребность в переходе к концепции коэволюции, со-существования, со-развития человека с миром, обнаруживая тенденцию перехода к третьему типу отношения человека с миром. ... Коэволюции характерно стремление преодолеть "борьбу противоположностей" как общее, единое основание указанных альтернативных друг другу типов мироотношения»<sup>908</sup>. При этом коэволюционное мироотношение меняет приоритет одной из его сторон на паритет между обеими сторонами<sup>909</sup>.

4) В.В.Кизима связывает типы мировоззрения с типами детерминации: «Причинно-кондициональная самодетерминация существенно отличается от традиционных типов детерминации – кондициональной в классической картине мира, где сущностные силы и поведение субъекта рассматривались как полностью определяемые средой (географическим ландшафтом – ментальность, социальными условиями – сознание и социализация человека, творческой атмосферой – новые идеи, природой – научная истина и т.д.), и причинной в неклассической, где субъект рассматривается как действующий определяющим, если

---

<sup>908</sup> Прохоров М. М. Принцип единства (взаимосвязи) бытия и истории в философском мировоззрении // Философия и космология. 2011. Vol. 10. С. 142-143.

<sup>909</sup> Прохоров М. М. О предельных основаниях человеческого бытия // Вестник ТГУ. 1998. Вып. 2. С. 23.

не сказать репрессивным, образом на среду (человек как сила, как преобразователь природы, как руководитель, волевой субъект, пассионарий, разрушитель или созидатель и т.д.). Как следует из сказанного выше, в причинно-кондициональной самодетерминации человек как сознательное существо решающим образом действует как причина, но его действия постоянно корректируются обратными, часто не контролируруемыми им, как бы постоянно вразумляющими его кондициональными влияниями среды. ... Человек ... является центром гармонизации своих действий с миром, поскольку он сам есть его часть. Поэтому трансформации постнеклассических практик должны осуществляться в той степени и таким образом, чтобы непрерывно отслеживать данную гармонизацию и поддерживать ее. ... Таким образом, на место классических и неклассических практик, исходящих из противостояния человека и среды ("в пользу" среды в первом случае, и человека во втором), постнеклассические практики ставят ... соответствие человека и среды, человека и мира»<sup>910</sup>.

5) М.Г.Зеленцова называет классический мировоззренческий подход «онтологическим», а неклассический – «антропологическим»: «Как известно, в истории философии существовало два подхода к исследованию специфики бытия человека в мире. Первый подход – онтологический – акцентирует внимание на приобщенности человека к остальному бытию, к общему. Основой его является идея единства человека и мира как части и целого, зародившаяся еще в мифологическом сознании и прошедшая через всю историю развития философской мысли. Именно на этой идее концентрировало свое внимание классическое мышление Запада, поэтому онтологический подход часто называют традиционным. ... Новая, неклассическая философия выработала иной подход – антропологический, который "тяготеет к рассмотрению человека с точки зрения его относительной или абсолютной самостоятельности" ... В наибольшей степени он свойствен ряду направлений западной философии XX века, прежде всего персонализму и экзистенциализму. Однако, акцентируя внимание на индивидуально-личностном характере человеческого бытия, современное западное мышление, как правило, не может понять, а часто откровенно отрицает, возможность приобщения человека к бытию природы и социума, к общему. ... По-видимому, современная философия должна стремиться к диалектическому синтезу антропологического и онтологического подходов в понимании человека»<sup>911</sup>. Правда, такой «синтез» М.Г.Зеленцова, вслед за Н.Г.Холодным, усматривает в неантропоцентричном «антропокосмизме»<sup>912</sup>, который, по сути, является вариацией

---

<sup>910</sup> Кизима В. В. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 58-59.

<sup>911</sup> Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. С. 83-84.

<sup>912</sup> Там же. С. 162, 210-211.

первого («онтологического») подхода – и потому искомым синтезом, на самом деле, не является.

б) В.А.Кутырёв называет исторические типы мировоззрения «смысло-жизненными ориентациями», имеющими следующие варианты: «созерцание», «деятельность», «общение». Они же: «молчание», «речь», «диалог»<sup>913</sup>. «Созерцание» соответствует традиционному обществу, «деятельность» – индустриальному, а «общение» – следующему за индустриальным этапу общественного развития<sup>914</sup>.

Общим во взглядах всех этих философов является рассмотрение мировоззренческого цикла. Первым этапом такого цикла выступает в обозначенных концепциях, как правило, «монолог» мира, вторым – «монолог» человека, а третьим – их «диалог». Этот цикл имеет историко-философскую обусловленность.

Таким образом, вопрос об отношении человека к миру предполагает в принципе три основных варианта ответа, выраженные в истории философии: в классической, неклассической и постнеклассической философии. Мировая философия развивается путем отрицания отрицания, по циклам (в итоге получается диалектическая «спираль»).

Каждый цикл начинается с классического мышления, определяющей чертой которого является признание и оправдание диктата мира над человеком («монолог» мира). Философия вырастает из мифа, она начинается с уподобления мифу, фантастическим образом объясняющему мир. В классическом мышлении «от мира к человеку» философия постоянно как бы воспроизводит миф, только каждый раз на новом уровне. Человек в мифах народов мира уподоблен низшему – животным, природным стихиям, вещам, т.е. находится «в рабстве» у прошлого. Классическое, мифологическое мышление и сегодня встречается в науке: «Когда начинает "работать" схематизм научной метафоры, субъектно-личностное начало тщательно устраняется из "продукта": в готовом, ставшем научным знании скрупулезно "вытравлены" всякие следы индивидуально-личностного ("наука доказывает", "сила прямо пропорциональна..." и т.д.). В метафоризации форм научного знания таится мощный ресурс их мифологизации. В совсем недавней истории науки мы можем видеть претензии на всеобъясняющую силу последовательно выдвигавшихся новых категорий: например, категорий "система", "структура", "текст", "грамматика", "дискурс" и т.п.»<sup>915</sup>.

Приведу образцово-показательный пример мифологического мышления в современной философии: «Человек как природное существо пока ещё не может

---

<sup>913</sup> Кутырёв В. А. Человек в мире: типы смысло-жизненных ориентаций // *Общественные науки*. 1990. № 2. С. 121.

<sup>914</sup> Там же. С. 122-128.

<sup>915</sup> Русаков В. М. Мифотворческая составляющая научного познания // *Дискурс-Пи*. Научно-практический альманах. Вып. 6. Екатеринбург. 2006. С. 31.

быть полностью выделен из природы, так как он есть результат развития всей природы, которая создавала человека с целью ускорения своей эволюции, и человек тут выступает просто как катализатор эволюционных процессов. ... По сравнению с возрастом Вселенной, возраст человека так мал, что его претензии на власть над природой, по крайней мере, наивны. Цель появления человека, видимо, заключается в том, что природа хочет проявить свою сущность через деятельность человека. То есть на данном этапе развития Земли он просто есть средство осуществления её целей. Если это так, то необходимо будет изменить взаимоотношения между человеком и землёй. Природа не мастерская, а храм, человек не работник в мастерской, а служитель в храме и должен не только поклоняться, но и подчиняться ей. Такое истинное и должное отношение к земле скрыто под самомнением человека, возмнившего себя "царем природы", тогда, как было отмечено, он находится в одном ряду с животными. Если что и отличает его, то только способность вырабатывать ценностное отношение к миру. Жизнь, однако, показывает, что и этой способностью наделены не все»<sup>916</sup>.

Итак, «классическое» мировоззрение как таковое уподобляет человека природе. Из классической философии исключен человек как субъект практической деятельности и самого философствования – исключен со всеми своими проблемами, переживаниями, способностями и потребностями. Все эти реальные предпосылки философии не осознаются классическим мышлением. Человек рассматривается классической философией исключительно как объект философского исследования, подобный всем прочим его объектам. На место человека как единственного реального философствующего субъекта встает какой-нибудь мнимый субъект философствования – например, «абсолютная логическая идея» или «объективная истина». Выросшая из классического мировоззрения, классическая наука стремится построить абсолютно истинную картину природы, а характеристики субъекта познания из нее исключены. Типичные классические философы: милетцы, элеаты, Демокрит, Спиноза, Гегель, Энгельс. (Философия Ф.Энгельса как таковая носит во многом сциентистский характер, в отличие от во многом антропоцентричной философии К.Маркса)<sup>917</sup>.

Классический тип философствования не имеет для научной философии самостоятельного значения и может рассматриваться лишь как момент постнеклассического научного мышления. Ведь нашим потомкам наши представления об окружающем мире будут казаться столь же нелепыми, как нам – представления о мире древних греков. Но, в отличие от древних греков, мы это точно знаем. Так стоит ли основывать философию с далеко идущими выводами только на

---

<sup>916</sup> Желтов М. П. Власть земли // Вестник Чувашского университета. 2006. № 1. С. 261.

<sup>917</sup> Кондрашов П. Н., Любутин К. Н. Анализ наиболее распространенных мифов о философии Маркса. С. 88.

данных опыта или естествознания, которые могут быть опровергнуты человеческой теорией и практикой уже через несколько десятков или сотен лет?

Неклассика справедливо полагает, что не стоит, она решительно возражает философскому уподоблению мифам о природных силах. Типичные носители неклассического мышления: софисты, киники, Беркли, младогегельянцы, экзистенциалисты. Неклассическая философия сосредотачивается на человеке как субъекте философствования, а не на объектах философского исследования. Соответственно, неклассическая наука вводит представление об активности субъекта познания. Неклассическая философия – это философский бунт, навязывание миру своих собственных представлений и оценок («монолог» человека). Поэтому неклассика мало что дает для познания мира, но она является необходимым звеном в развитии философии, ибо поворачивается лицом к человеку и его проблемам. Однако зачастую неклассика не может решить этих проблем постольку, поскольку не учитывает обратную реакцию мира на действия человека.

Эта задача решается постнеклассической философией, которая налаживает «диалог» человека с миром. Инициатором этого «диалога» и его ведущей стороной является человек, ибо именно он философствует, задавая вопросы миру, чего не учитывают сторонники «полифонии» и «коэволюции». Постнеклассическая философия предвосхитила общую структуру постнеклассической рациональности задолго до возникновения современной постнеклассической науки, неотъемлемым компонентом сложных объектов которой выступает человек. Типичные постнеклассики: Сократ, Маркс, Фромм. (К.Маркс достроил материализм «доверху», чем опрокинул материалистическую натурфилософию – в этом состоит его непреходящий вклад в постнеклассику).

Является ли мысль о диалоге человека с природой всецело метафоричной или она выражает некий реальный процесс? В.А.Кутырёв утверждает, что субъект-субъектное взаимодействие применимо к отношению «человек-мир»<sup>918</sup>. Но можно ли такое взаимодействие назвать диалогом? Д.Р.Рахманкулова и Е.Г. Фирулина считают, что да: «Взаимодействие на семантическом уровне можно назвать диалогом. За каждой вещью стоит слово, которым данная вещь обозначена. Произнося слово, обозначающее вещь, человек вступает в диалог с вещью, а точнее, со значением, со смыслом. ... Вещь говорит с человеком своими смыслами, которые в нее вкладывает человек»<sup>919</sup>. Однако Т.А.Титова полагает, что это иллюзия: «Одномоментность антропоморфизма создает ощущение (иллюзию) того, что есть Другой, с которым я вступаю в диалог. Фактически разворачивание "я" воспринимается как наличие объективированного Другого.

---

<sup>918</sup> Кутырёв В. А. Человек в мире: типы смысложизненных ориентаций. С. 121.

<sup>919</sup> Рахманкулова Д. Р., Фирулина Е. Г. Проблема диалога человека и вещи в современной культуре // Проблемы духовной жизни: история и современность. Нижний Новгород : Издательство НГПУ, 2002. С. 169.



Иллюзия диалоговости заслоняет односубъектную природу антропоморфизации. На самом деле субъект один, это я и есть, но одновременность разных, иногда противоположных по содержанию и вектору идей, создает иллюзию диалога»<sup>920</sup>. И всё-таки диалог с природой возможен, пусть и в форме деятельности: «Диалог, обмен информацией осуществляется через деятельность, через функции. Человек осуществляет деятельность, передает сообщение природе о неких новых условиях, которые он вводит взамен старых. Ответ природы может осуществляться через изменение ее функций, что в свою очередь человек или может принять, или нет. В зависимости от этого осуществляется новое "высказывание человека" в сторону природы»<sup>921</sup>. Н.Луман раскрывает субстанциальную сущность диалога общества с природой следующим образом: «Система, претендующая на рациональное поведение, должна контролировать свои воздействия на окружающий мир на предмет его обратных воздействий на нее. Система, управляющая своим окружающим миром, в конечном итоге владеет собой»<sup>922</sup>.

Параллели между классической наукой и классической философией, неклассической наукой и неклассической философией, постнеклассической наукой и постнеклассической философией становятся более понятными тогда, когда в эту схему добавляется классическое, неклассическое и постнеклассическое искусство. Классическое искусство созерцательно и реалистично, оно стремится передавать действительность «такой, какая она есть». Неклассическое искусство (например, импрессионизм) стремится передать не собственные свойства объекта, а внутренние переживания субъекта, особенности его восприятия. Постнеклассическое искусство (компьютерные игры, квесты, акционизм) интерактивно и алгоритмично, оно предполагает совместную практическую деятельность.

Постнеклассическая рациональность интегративна, синтетична. В.С. Степин ясно заявляет об этом: «Возникновение каждого нового типа рациональности не приводит к исчезновению предшествующих типов, а лишь ограничивает сферу их действия. Научная рациональность на современной стадии развития науки представляет собой гетерогенный комплекс со сложными взаимодействиями между разными историческими типами рациональности. Такие взаимодействия выдвигают новые методологические проблемы. Следует определить границы применения каждого типа рациональности и выяснить, существуют ли между ними отношения преемственности. Ключевыми для решения

---

<sup>920</sup> Титова Т. А. Антропоморфизм как способ освоения действительности (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. н. Казань. 2013. С. 87.

<sup>921</sup> Захарова О. В. Как возможен диалог с природой? // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 25 (354). Философия. Социология. Культурология. Вып. 35. С. 94.

<sup>922</sup> Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. С. 611-612.

этой задачи выступают связи между типами системных объектов (простых, сложных саморегулирующихся и сложных саморазвивающихся систем). ... Онтологическая первичность саморазвивающихся систем, включенность в них фрагментов и аспектов, которые могут интерпретироваться как сложные саморегулирующиеся и простые системы, определяет преимущество идеалов и норм и философских оснований классической, неклассической и постнеклассической науки»<sup>923</sup>. В.Ю.Кузнецов справедливо отмечает преимущество постнеклассических подходов, которое состоит в том, что они позволяют одновременно концептуализировать различные позиции, включая классические и неклассические, тогда как классическая рациональность подобного преимущества лишена<sup>924</sup>.

Таким образом, ни одна мало-мальски заметная философия, вопреки мнению В.И.Ленина, не является «пустоцветом» на живом древе познания. В постнеклассике история философии получает необходимую динамику. Постнеклассика является синтезом, завершением цикла философского познания. Однако дальнейшие открытия в природе (зачастую соотнесенные со знанием, добытым постнеклассикой) заставляют вновь пересмотреть представления о человеке. Так с новой «классической философией» начинается новый цикл философского познания. Вместе с тем, современная наука настоятельно требует, чтобы мировоззренческий цикл протекал при условии отказа от начального уподобления мифологической картине мира, а также быстро, в сжатом виде и с наименьшими интеллектуальными издержками, т.е., желательно, в голове одного человека. И этим человеком может быть только обладатель постнеклассического мышления, начинающий мировоззренческий цикл, как указывает В.С.Стёпин, не с вопроса о сущности мира, а с вопроса о сущности человека, т.е. с анализа высшего.

Эвристический потенциал постнеклассики по сути равен творческому потенциалу человека. Постнеклассический философ, в отличие от классического, всегда будет искать реальное и конструктивное (а не иллюзорное, как неклассик) решение любых человеческих проблем, даже если объективные условия пока не позволяют решить те или иные проблемы. Человек как универсальная причина, как субстанция в конечном счете оказывается сильнее обстоятельств, сильнее мира.

Почему в постнеклассическом «интегральном» мировоззрении побеждает всё же тенденция «сверху вниз», а не «снизу вверх», т.е. в известном смысле не классика, а неклассика? Почему побеждает в известном смысле не тезис, но антитезис? Это обусловлено сущностью человека (который философствует), адекватным отражением которой и является постнеклассика. Субъект философствования – человек, а не мир. Мировоззрение отчужденного общества – это сама

---

<sup>923</sup> Стёпин В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма. С. 55-56.

<sup>924</sup> Кузнецов В. Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (к постановке проблемы). С. 153.

obscura. Поэтому преодоление данного мировоззрения не может носить характер традиционного синтеза в гегелевском духе, с итоговым преобладанием тезиса. Мы бы просто «демократизировали» мифологический диктат мира над человеком, если бы принялись сциентистски обновлять «классику».

Кстати, именно через сциентизм Ф.Энгельса классическое мифологическое мировоззрение проникло в «марксистско-ленинскую философию». Так, вместо «классического» заявления Ф.Энгельса «природа через человека осознает самое себя»<sup>925</sup> корректнее постнеклассически утверждать, что материя (а не природа) осознает себя лишь постольку, поскольку человек осознает себя и окружающий мир. Подобно мифу, мысль Энгельса о познающей природе антропоморфна. Человек не тождественен природе или ее части, ибо он сложнее природы. Более того, он противостоит природе, а не только включает ее в себя. Онтоцентризм Энгельса выражается и в его убежденности в том, что Солнце погаснет и человечество непременно погибнет, но что затем материя снова с необходимостью породит человека<sup>926</sup>.

Следы классической рациональности можно обнаружить и у В.И.Ленина: «Старый, созерцательный материализм ориентировался прежде всего на познание мира, в центре его интересов была теория познания, гносеология. В какой-то мере его можно назвать поэтому гносеологическим материализмом. Соответственно, мир для него – всего лишь объект познания, существующий в своей природной завершенности и независимости от сознания. Такой взгляд обнаруживается у В.И.Ленина в известной работе "Материализм и эмпириокритицизм". Если Ленин подчеркивал, вслед за Л.Фейербахом, прежде всего значение практики для теории познания, как "обслуживающей" познание, то, по словам В.М.Межуева, Маркс на первый план выводил роль практики как способа существования самой материальной действительности»<sup>927</sup>.

Соответственно Ф.Энгельсу, П.В.Алексеев утверждает, что «практика как материальный процесс производна от объективно-природных процессов, а потому эта форма материи "вторична". ... В своей основе практика есть материальный процесс, вторичный по отношению к естественно-природной форме материи. Нет этой формы материи (речь идет о локальных материальных образованиях материи) – нет и практики, но существование естественно-природной формы материи не предполагает обязательного существования социально-практической ее формы»<sup>928</sup>. П.И.Березовский, продолжая энгельсовскую линию, заявляет, что «мир, воздействуя на человеческое общество и отображаясь в

---

<sup>925</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 357.

<sup>926</sup> Там же. С. 359, 363.

<sup>927</sup> Прохоров М. М. Отрицание субстанциальности в философии // Мировоззренческая парадигма в философии: категориальный анализ / Под. ред. проф. М.М.Прохорова. Нижний Новгород : ВГИПА, 2005. С. 37.

<sup>928</sup> Алексеев П. В. Понятие «материя». С. 9.

формах человеческого сознания, затем, через посредство практической деятельности человеческого общества – высшей формы самодвижения материи, изменяет сам себя»<sup>929</sup>. Комментируя марксовы «Экономическо-философские рукописи 1844 года», Ю.Н.Давыдов заявляет следующее: «То, что на поверхности выглядит как отношение человека к природе, по сути дела является отношением этой природы к самой себе»<sup>930</sup>. Однако весьма сомнительно то, что постнекласик Маркс допускал такой онтоцентризм. В действительности это, скорее, точка зрения Ф.Энгельса. На самом деле то, что на поверхности выглядит как отношение человека к природе (и к миру вообще), по сути дела является отношением человека к самому себе. Общий успех отечественного марксистского онтоцентризма констатирует В.В.Орлов, отмечая, что концепция материального мира играет в современном материализме определяющую роль по сравнению с концепцией человека<sup>931</sup>.

#### 4.6. Философское молчание

Тем не менее, онтоцентризм ненаучен. Современный материализм нередко ведет антинаучную битву с антропоцентризмом, но по-настоящему научным является противостояние онтоцентризму. Сосредоточенность на том, что уже актуально есть, не позволяет концептуализировать социальную субстанцию, основным компонентом которой выступает то, чего актуально нет. В.В.Орлов справедливо указывает на то, что «понятие объективной реальности в своем полном и завершенном виде формулируется только применительно к бесконечному во времени и пространстве существованию, т. е. не только к существующему "в данный момент", но и к не существующему "в данный момент"»<sup>932</sup>. Г.С.Батищев в связи с этим провозглашает следующее: «Творческий ритм культурного мира сопряжён с непрерывным передвижением границы между возможным и невозможным, между натурой и культурой грядущего. Культурный мир живёт деятельностным устремлением в грядущее»<sup>933</sup>.

При этом следует отличать антропоцентризм от антропоморфизма. Последний предполагает приписывание природным субъектам сугубо человеческих свойств и свойственен прежде всего мифологическому мышлению, которое, как было показано ранее, родственно классическому типу рациональности.

---

<sup>929</sup> Березовский П. И. Понятие материи в системе категорий диалектического материализма. Красноярск : Издательство Красноярского университета, 1982. С. 145.

<sup>930</sup> Давыдов Ю. Н. Труд и свобода. М.: Высшая школа, 1962. С. 26.

<sup>931</sup> Орлов В. В. К общей философской концепции человека // Философия пограничных проблем науки. Вып. 6. Пермь. 1974. С. 75.

<sup>932</sup> Орлов В. В. Материя, развитие, человек. С. 217.

<sup>933</sup> Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе. С. 383.

Научный антропоцентризм свободен от диктата антропоморфного мышления, он предельно реалистичен.

Человека невозможно описать и объяснить через уже достигнутые результаты развития материи: «В мире человеку вообще нельзя указать какую-либо границу, ограничить, оконечить его. В этом смысле он есть безграничное существо, выходящее за пределы любой конечности»<sup>934</sup>. Человек не сводим ни к чему. Высшая форма материи – да, но сознательная; субъект – да, но предстающий для себя в качестве объекта и т.д. Человека нельзя свести к любой его стороне, ибо ничто сложное, конкретное нельзя свести к простому, к абстрактной стороне, нельзя конкретное без существенных неточностей определить через абстрактное, сложное через простое. Целое не есть сумма частей. Реальность вещей – это не то же самое, что человеческая реальность. «Катафатическая» философская антропология, определяющая человека через известные ему вещи, всегда будет страдать принципиальной ограниченностью. Только «апофатическая» философская антропология, отрицающая сведение человека к его вещным признакам, может претендовать на адекватное понимание человека как такового. К.Маркс указывает на одно принципиальное обстоятельство: «Быть радикальным – значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек»<sup>935</sup>. Во многом отсюда проистекает статус вопроса об отношении человека к миру как основного вопроса философии будущего.

Чаще всего исторические источники говорят о наименее значимом, реже – о более значимом, о самом главном они молчат. Это не удивительно, ибо каждая эпоха недостаточно концептуализирует себя на своем языке – большое видится на расстоянии, из будущего. А о самом главном, бесконечном, приходится только философски молчать – это не концептуализировать никогда. Как указывает отнюдь не иррационалист Лукач, «любая рациональная система с безусловной необходимостью наталкивается на границу или барьер иррациональности»<sup>936</sup>. Так, с помощью раскрытия относительных истин, раскрытия ценности и значимости каждого нового поколения людей, происходит бесконечное приближение к глубинной человеческой сути, к абсолютной истине о человеке.

Э.Тоффлер, похоже, сам не представлял *всех* теоретических следствий своего заявления о том, что центром общества будущего будет *дом*. Понятия «дом», «родина» следует рассматривать в самом широком смысле, неразрывно связанном с узким. Вся человеческая история представляет собой в некотором смысле *возвращение домой*.

То, что действительно способно теоретически и практически вывести за рамки определенной общественно-экономической формации, должно казаться, как минимум, странным тем людям, которых данная формация сформировала.

---

<sup>934</sup> Мехрякова Н. М. Человек в категориальной модели мира. С. 107.

<sup>935</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права. С. 422.

<sup>936</sup> Лукач Д. История и классовое сознание. С. 187.

А наиболее важные из таких идей вообще не должны концептуализироваться на языке культуры этой формации (ибо в этой культуре нет ни соответствующих понятий, ни должного понимания причинно-следственных связей). В силу отсутствия такой концептуализации на языке овещеннй культуры, наиболее важные развеществляющие, очеловечивающие представления неизбежно должны выглядеть в глазах представителей овещеннй культуры как нечто непонятное, мистическое (хотя, на самом деле, никакой мистики здесь, конечно, нет), а прочие очеловечивающие представления – как нечто чудаческое («не от мира сего») и даже возмутительное. Но это такое возмутительное, которое беспокоит, которое затрагивает глубинные струны человеческой души, от которого невозможно просто так отвязаться.

У философского молчания есть индивидуальный аспект. В.В.Орлов, рассуждая о цикле научно-философского познания, который, с его точки зрения, начинается и заканчивается на единичном, на человеческом индивиде, отмечает, что «"начальный" и "конечный" элементы этого кольца, составленные единичными, в наличной философской мысли остаются скрытыми и не принимают непосредственного участия в "игре" категорий»<sup>937</sup>.

Имеет ли смысл вводить новый критерий научности философии – объяснение уникального? Дело в том, что человеческая история уникальна, но она есть вместе с тем неотъемлемая часть истории всеобщей и бесконечной. Таким образом, философия, пасующая перед уникальным, пасует и перед всеобщим. М.Г.Курбанов рассуждает следующим образом: «Может ли вообще нечто индивидуальное, взятое в своей единичности, быть адекватно рефлексированным в философской форме знаний? Конечно, та сторона философии, которая близка к научным формам мышления, такой способностью не обладает. Но в неллинейных и художественных формах мышления философия способна улавливать, фиксировать и выражать самую уникальную единичность»<sup>938</sup>. Но разве историческая наука не является наукой об уникальном? И разве философия истории изначально не призвана объяснять уникальное?

В «Философии возможного» М.Н.Эпштейн ставит проблему, принципиально важную для всей философии в целом – проблему её соотношения с уникальным: «"Этость" можно определить как чистый субстрат единичности, из которой вычтены все общие свойства и предикаты, которые она делит с другими единичностями, – свойство быть собой и ничем другим. ... Именно "этость" составляет последний соблазн философии и её решающую самопроверку: допускает ли она нечто, стоящее вне самого мышления? Как мыслить "это", если оно только есть, здесь и сейчас, несводимое ни к какому общему понятию или свойству? ... Вот почему представляется, что судьба мышления будет решаться

---

<sup>937</sup> Орлов В. В. Проблема системы категорий в философии // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. Вып. 2 (6). 2011. С. 5.

<sup>938</sup> Курбанов М. Г. Феномен человечности. С. 70.

на подступе к единичному. В отличие от деконструкции, отменяющей всякую "иллюзию" присутствия, такая философия будет признанием последней реальности присутствия, стремлением запечатлеть "это" в его за-предельности мышлению. Вещи будут включены в объем и последовательность философского текста, как разрывы в цепи означающих, куда вклиниваются сами означаемые. Философия будет тяготеть к вещи не для того, чтобы подтвердить истинность своих высказываний, а для того, чтобы подтвердить значимость собственного молчания, обнаруживать зияния в цепи означающих. Мышление ищет себя за пределом мыслимого. ... Действительно ли философия не может вклеить онтический субстрат, единичное, в свои трактаты? Ведь сами же трактаты каким-то образом вклеены в этот субстрат, то есть втянуты в мир единичностей. Даже рукопись "Науки логики" когда-то лежала на гегелевском столе, в окружении перьев и чернильницы. Если вещи могут окружать трактат, почему трактат не может окружать вещи, вписывать их в себя? ... Можно представить философию в совершенно другой роли, чем принятые сейчас дискурсивно-дискуссионные формы изоляции ее от единичного: как мышление, вписанное в круг своих предметов, взаимодействующее именно с чуждостью немислимого, в той странной связи с референтами мысли, когда философия не отстраняется от них и не растворяет их в себе, а соприсутствует с ними в одном метатекстуальном пространстве. Мышление само указывает на немислимое и полагает себя рядом с ним, как неотделимое от него и к нему несводимое»<sup>939</sup>.

Закон как внутренняя, существенная и повторяющаяся связь – это только одна из форм проявления необходимости. Необходимость (в том числе и свобода как осознанная необходимость) фундаментальнее закона. Историческая наука раскрывает историческую необходимость, которая не обязана принимать форму исторических законов. Соответственно, постнеклассика отсюда выводит вопрос: а настолько ли фундаментальны законы природы, как это нам представляется? Не суть ли они лишь повторяющиеся каждый раз единичные проявления необходимости в связях простых предметов? Человек не столь прост, чтобы человеческая необходимость всегда принимала форму закона. Человек историчен в силу того, что он свободен и не детерминирован до такой степени, чтобы всякий раз, подобно вещи, образовывать повторяющиеся связи с себе подобными.

Если в подлинной, свободной человеческой реальности поведение детерминирует законы (на что обратил внимание ещё И.Кант), то в человеке «мирском», природном законы детерминируют поведение, что приводит к неподлинному человеческому существованию.

Существование не всякого предмета соответствует его сущности, т.е. существование не всякого предмета является подлинным<sup>940</sup>. Что противостоит ре-

---

<sup>939</sup> Эпштейн М. Н. Философия возможного. С. 225-229.

<sup>940</sup> Колчигин С. Ю. Действительность и возможность. С. 301.

альности? Неподлинное существование. Мир овещенной предметности противостоит нашей собственной реальности, враждебен ей. Следовательно, мир овещенной предметности для нас неподлинен, он есть морок, дурное наваждение человечества. Причем данное наваждение происходит не во сне, а наяву, этот морок объективен. Маркс первым пробил брешь в обывательской уверенности незрелой науки в том, что она изучает только подлинные предметы.

#### 4.7. Онтология и гносеология ценности

В силу того, что постнеклассическая рациональность с необходимостью включает в себя ценностный анализ, следует философски отразить такую необходимость. Аксиология (философское учение о ценностях) включает в себя не только гносеологический, но и онтологический аспект, поэтому мне придется в этом параграфе отчасти вернуться к онтологическим вопросам.

С точки зрения В.П.Тугаринова, «ценности суть предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определенного общества или класса и отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также – идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала»<sup>941</sup>. Это скорее описывающее, нежели объясняющее определение. Природу ценности невозможно раскрыть без общепhilosophического онтологического контекста.

Ценностный анализ гармонично присутствует в постнеклассической рефлексии, сторонами которой выступают человек и мир. Ценность и материальна, и идеальна, она не укладывается в традиционное противопоставление материи и сознания постольку, поскольку ценность является «продуктом» человека в целом – материального существа, обладающего сознанием.

Нельзя относиться к ценностям пренебрежительно, как к чему-то несущественному по сравнению с действительностью в целом, как к какой-то не заслуживающей внимания блажи. На самом деле, ценность фундаментальнее актуального бытия (действительности), ибо ценность непосредственно выражает целостную природу реальности, включающую и возможности, которых актуально нет. (Отсюда ясно, что без аксиологического анализа теоретическое рассмотрение реальной социальной субстанции просто невозможно). Более того, ценность – это «квинтэссенция» той или иной реальности, и потому всё, что противостоит ценности – противостоит той или иной реальности. Подлинные ценности – «квинтэссенция» подлинной, человеческой реальности. Неподлинные ценности – «квинтэссенция» неподлинной, античеловеческой реальности.

Подлинная ценность – это человеческое отношение к миру и к самому человеку, испытание мира на критерий человечности. Неподлинная ценность –

---

<sup>941</sup> Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. С. 11.



это бесчеловечное отношение к миру и к самому человеку, испытание человека на критерий приверженности чуждым ему «мирским» соблазнам, разрушающим человеческую сущность. (Напомню о том, что об онтологии добра и зла речь шла в третьей главе).

Подлинная ценность одновременно и блага, и истинна. М.В.Клёцкин отмечает следующее: «Реконструкция системной взаимосвязи ценностного отношения и гносеологии показывает, что основной вектор их сопряжённости – это движение от представлений о единстве блага и истины в философии античности к разрыву между ними в классической науке Нового времени и, далее, движение к восстановлению их единства на основе прагматологической интерпретации, в которой бытие человека имеет сущностную характеристику *ценностного бытия*. Ценность вещи определяется её ролью в трудовой или познавательной деятельности, результат которой и есть истина, открывающая подлинную значимость (ценность) вещи»<sup>942</sup>. Соответственно, неподлинная ценность не только не блага, но и ложна.

Даже сторонник «гильотины Юма» американский философ Николас Решер «сдается» перед культурным значением ценностей. Сначала он заявляет следующее: «Не существует беспроблемного способа преодоления логического разрыва от "Вы (или я, или большинство из нас) любите (предпочитаете, одобряете) то-то и то-то" к заключению, что предмет, о котором идет речь, имеет ценность (является правильным, хорошим или полезным и т.д.). ... Промежуток между желаемым и желательным, между предпочтением и тем, чтобы быть достойным предпочтения, – это тот разрыв, который нельзя преодолеть, не заплатив за это»<sup>943</sup>. И далее: «Но разве наличие разрыва между фактами и ценностями не имеет ужасных последствий для легитимности ценностей? Ибо на его основе могло бы выясниться, что если бы, гипотезой или мысленным экспериментом, мы вошли в область мысли, из которой были строго исключены все ценностные обязательства, то мы никогда не смогли бы выйти из этой строго фактической обстановки в оценочную сферу. Да, действительно, таково положение вещей. Но, конечно, очевидный вывод из этого не "тем хуже для ценностей", а скорее "тем хуже для приемлемости этой исходной гипотезы об отмене ценностей"»<sup>944</sup>. Значит, ценности нельзя исключить из культурного дискурса, и, в конце концов, Решер вообще ставит «гильотину Юма» под большой вопрос: «Познание тоже является в конечном итоге оценочным предприятием. ... Что заслуживает одобрения? Безусловно, этот всеобъемлющий вопрос имеет совершенно различную конструкцию с каждой стороны проблемы, где одобрение = принятие со стороны описательной информации и одобрение = предпочтение

---

<sup>942</sup> Клёцкин М. В. Онтологические основания ценностной детерминации научного познания: монография / М.В. Клёцкин. – М.: БИБЛИО- ГЛОБУС, 2018. С. 25.

<sup>943</sup> Rescher, Nicholas. *Studies in Value Theory*, De Gruyter, 2006. p. 31.

<sup>944</sup> Ibid. p. 40.

со стороны оценочного суждения. Но факт остается фактом: принятие – тоже своего рода предпочтение, эпистемическое предпочтение»<sup>945</sup>. Как указывает И.А.Савельев, «стоит только допустить, что всякое «сличение» некоторого объекта с имеющимся в сознании понятием или теорией есть именно оценка, как тут же граница между познанием и оцениванием, между эпистемологией и аксиологией теряет какую-либо определенность»<sup>946</sup>.

Особую теоретическую значимость имеет онтология ценностей О.Г.Дробницкого: «Материальный предмет или действие человека – явление двойного порядка: природное и вместе с тем социальное. Да, наряду с материально-естественным миром есть еще "мир иной", но это не сфера "сущностей" по ту сторону предметного мира, а мир общественного бытия человека, "надстраивающийся" над бытием природы. ... Конечно, общественный предмет не может существовать в физическом смысле вне своего естественного носителя; это не особая вещь, существующая где-то рядом с материальным телом. Это всего лишь "функция", приданная предмету человеком, его "роль" в жизни людей. Но в том-то и дело, что эти "функции" и "роли" только и составляют содержание бытия машины, книги, денег. Техника исторически развивается по законам не природы, а общества; деньги возникают и движутся по "пространству" товарного мира по законам экономики; книги же – всего лишь отпечаток процесса человеческого познания. ... Ценность может быть свойством только общественного предмета. Неудивительно поэтому, что в природном предмете ее обнаружить не удастся. Отсюда и возникает представление, что ценность предмета нереальна. Просто она принадлежит к "другому миру" – "бестелесному", общественному. Весь этот мир представится нам нереальным, если мы попытаемся его рассматривать с точки зрения понятий естественной науки. Этим же объясняется то, что ценность не воспринимается органами чувств и приборами. Такова "сверхчувственная" природа общественного бытия. ... Человек может воспринимать "внутренним" чувством красоту, добро, полезность просто потому, что это кажущееся нам совершенно непосредственным, изначальным чувство сконденсировало в себе опыт поколений и все наше предшествующее общественное воспитание»<sup>947</sup>. Итак, общественный предмет не существует для естествознания, изучающего природные предметы, а «невключенный» в социум природный предмет не существует для обществознания (ибо содержание бытия общественного предмета, изучаемого общественными науками, не является природным). Если мы уподобляем человека вещи, то мы теоретически и практически переходим в «другой мир»! О.Г.Дробницкий, если он прав, фактически подтверждает мою гипотезу о том, что причинно-следственное описание овец-

---

<sup>945</sup> Ibid. p. 47.

<sup>946</sup> Савельев И. А. Проблема истинности морального суждения: дис. ... канд. филос. н. Магнитогорск. 2006. С. 93.

<sup>947</sup> Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М.: Политиздат, 1967. С. 312, 317-318, 325-326.

ненной реальности и причинно-следственное описание собственно человеческой реальности противоречат друг к другу в контрфактическом аспекте.

Актуальное бытие человека является воплощением его способностей, ценности людей – воплощением их потребностей. Два противоречия: между актуальным бытием и ценностями, между способностями и потребностями – существуют взаимосвязанно. Решение проблемы соотношения актуального бытия и ценности следует рассматривать в контексте постцивилизации (третичной формации), основной потребностью которой выступает удовлетворение сложных человеческих потребностей.

#### 4.8. Проективность

Традиционная точка зрения «марксизма-ленинизма» заключается в том, что познание идет от явления к сущности и т.д. (т.е. от того, что есть, к тому, что есть – в действительности). Однако на самом деле данное направление познания является второстепенным. Поскольку мир и человек развиваются, постольку сущность предметов возникает и становится в процессе их существования. Поэтому зрелая наука главным образом идет от того, что актуально есть, к тому, чего актуально нет (точнее, к тому, что есть лишь в возможности как вероятная будущая реальность).

Постнеклассическая наука мыслит проективно. Проект – это «деятельность субъекта по переводу объекта из наличного состояния в состояние желаемого будущего»<sup>948</sup>. Кроме того, на мой взгляд, проект – это основная единица измерения социального времени (времени социальной субстанции). Игра – это «свое иное» проекта, и в этом качестве она (как дополнительный параметр) также может применяться для измерения социального времени.

В силу проективного характера человеческой деятельности, категориальные определения в зрелой науке должны даваться не действительности, а реальности. М.С.Орынбеков указывает на следующее обстоятельство: «Теоретические определения приписываются предметам, а последние универсализируются, поднимаются во всеобщность благодаря деятельности, в особой стихии деятельности, непосредственно имеющей универсальный характер. Чтобы решить гносеологическую проблему отношения теоретических определений вещи к ней самой, чтобы раскрыть, что же выражают эти определения, необходимо рассмотреть мир человеческой деятельности, мир человеческой культуры. Тогда теоретические определения оказываются определениями вещи, "преломленными" через призму универсальных форм деятельности людей, начиная с предметно-практической»<sup>949</sup>. В связи с этим И.В.Черникова отмечает: «В современ-

<sup>948</sup> Цогоев М. М. Современные подходы к определению понятия «управление проектами» // Инновационная наука. 2016. № 4. С. 96.

<sup>949</sup> Орынбеков М. С. Категория субстанции в проблематике построения теории диалектики. С. 41.

ной науке, ядром которой является теория самоорганизации, трансформируется познание ... осуществляется переход к описанию проективному»<sup>950</sup>.

Понятие человека кладется в основу научной философии так, как кладет понятия в основу математики ее конструктивистское направление – математические объекты признаются существующими, если они могут быть построены: «Человек – это существо, производящее само себя и свою собственную сущность». Человек признается существующим постольку, поскольку он может построить себя. Когда мы определяем человека через актуальное бытие, через уже существующее (как дает свои определения классическая математика), мы неизбежно попадаем впросак – человек живет тем, чего актуально нет.

Мир и человек – это в большей степени тенденции (возможности), нежели определенная действительность. И эти противоречащие друг другу тенденции онтологически взаимно «отрефлексируются». С одной стороны, в человеке как действительности есть такие «мирские» тенденции, которые не совместимы со статусом человека. Иными словами, эти тенденции отрицают человека, превращают его в вещь, человек в них отрицает самого себя. Природа без вмешательства человека априори обречена умереть («тепловая смерть вселенной»). Потому априори обречен умереть и человек как природное существо. В.Н.Типухин отмечает следующее обстоятельство: «В теории игр природа может выступать в роли противодействующего субъекта ... Логически исходной формой анализа противоречия в теории игр является игра против природы»<sup>951</sup>. С другой стороны, шанс на жизнь есть только у человека как человека, у человека как наиболее сложной субстанции, преобразующей природу, ибо в мире «за пределами» человека, в действительности «первой природы» заложены воистину человеческие «дремлющие» возможности, воплощение которых в действительность является совершенно необходимым для дальнейшего развития человека, является внутренним содержанием человеческой реальности<sup>952</sup>. В этих возможностях «первая природа» потенциально отрицает себя, ибо их воплощение в действительность порождает «вторую природу».

Любая зрелая наука должна исследовать то, что должно быть, и не может ограничиваться изучением того, что есть. Дело в том, что, как уже неоднократно упоминалось, человек живёт тем, чего актуально нет. Если наука желает быть адекватной человеку, её породившему, она должна стать зрелой. Именно то, чего актуально нет, должно находиться в центре внимания зрелой науки – в противовес незрелой науке, которая изучает исключительно то, что актуально есть. Конечно, последнее всегда будет включаться в предмет научного исследования, ибо нельзя понять то, чего нет, без изучения того, что есть, но для зрелой науки

---

<sup>950</sup> Черникова И. В. Онтология и эпистемология сложности // Гуманитарный вектор. 2013. № 2 (34). С. 94.

<sup>951</sup> Типухин В. Н. Логическое становление субъекта. С. 131.

<sup>952</sup> Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. С. 119-123, 154-155.

очень важными вопросами должны стать следующие: "Чего именно нет?", "Чего быть не может?" и "Что должно быть?". С помощью ответа на первый вопрос можно глубже понять то, что есть, с помощью ответа на второй – отделить сферу реального от сферы нереального, с помощью ответа на третий – наметить дальнейшие пути развития науки и практики. Поскольку сфера человеческой практики потенциально бесконечна (хотя, вместе с тем, подвержена тем или иным критериям социального отбора), постольку указанные вопросы будут всегда актуальны для зрелой науки. (Особенно интересная ситуация возникает тогда, когда на вопросы "Чего быть не может?" и "Что должно быть?" даются одинаковые ответы. Разрешение данного противоречия приводит к дальнейшему расширению границ реального. Это расширение, как уже здесь отмечалось, весьма характерно для человеческой деятельности).

Если "логическое – это историческое, очищенное от случайностей", то, следуя объективной "логике" истории, мы получаем совсем другую историю. Мы получаем историю даже с другой, зачастую обратной хронологией, ибо хронология исторического и логического не совпадает. Таким образом, мы получаем "подлинное лицо" истории (т.е. подлинное лицо человека), существенно отличающееся от ее (его) актуально существующего, но не самого необходимого, "не подлинного" лица. Многое из подлинного, будучи уникальным, никогда не было реализовано, причем история уже оставила эти возможности позади – уникальное просто по своей природе не повторяется в дальнейшем. Таким образом, "подлинное лицо" истории невозможно найти и описать, ограничиваясь поиском только в сфере действительности, чем отмечена незрелая историческая наука. История только тогда превращается в зрелую науку, когда включает в свой предмет то, чего никогда не было (и не будет в дальнейшем). Историческая наука должна отображать целостную социальную реальность, включающую в себя весь спектр возможностей, в том числе и прежде всего – нереализованные, а не только действительность. Подобный подход воплощен в таком направлении исторической науки, как ретроальтернативистика.

Научная философия должна осознанно отказаться от псевдонаучного онтоцентризма в пользу постнеклассически концептуализированного антропоцентризма. Только постнеклассическая рациональность способна адекватным образом концептуализировать социальную субстанцию. Такая концептуализация делает возможной научную (и притом гуманистическую) философскую оценку действительных или планируемых общественных процессов. Теория социальной субстанции наполнена глубоким практическим смыслом.

## ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

Мной был представлен эскиз теории социальной субстанции в виде авторской концепции, опирающейся на многочисленные теоретические наработки моих предшественников.

Эта книга неполна, несамодостаточна прежде всего в силу того, что теория социальной субстанции имеет ряд важных практических, прикладных применений, которые также заслуживают особого монографического исследования. Каков здесь «фронт работ»?

1) Проблема стратегии межформационного перехода между капитализмом и посткапитализмом. Очевидные трудности коммунистического движения требуют их теоретического объяснения с помощью субстанциального подхода. (Помимо прочего, я предполагаю, что роль политики в межформационном переходе существенно скромнее, чем это принято считать, а роль неполитических процессов, связанных с развитием производительных сил, – напротив, существенно важнее).

2) Проблема становления всеобщего, онаученного труда и его субъекта.

3) Проблема аборт. Речь здесь должна идти как о социальном субстрате, так и об основополагающих принципах реального гуманизма.

4) Проблема соотношения всеобщего интеллекта и копирайта.

5) Проблема соотношения человека и биосферы.

6) Проблема соотношения реального гуманизма и трансгуманизма.

7) Проблема смысла жизни в эпоху всеобщего труда.

8) Проблема соотношения реального гуманизма и культуры постмодерна.

9) Проблема соотношения реального гуманизма и религии.

Мой научный подход ко всем этим проблемам вряд ли понравится политическим идеологам. Он вряд ли понравится даже «марксистским» политическим идеологам. Однако моя идеология – это онтология. На том стою.

Кроме того, эта книга заведомо неполна в силу того, что социальная субстанция непрерывно развивается. Ее объективное содержание всегда будет существенно богаче любого, даже самого глубокого и точного теоретического отражения этого содержания. «Если для физики очевидна неизменчивость закона Ома, то для социальных наук, признающих историзм своего предмета, принципиально важно понимание качественной изменчивости самого общественного бытия, причем изменчивости вследствие действий Человека общественного»<sup>953</sup>. В силу принципа единства теории и практики теория социальной субстанции не может быть завершенной. Она всегда будет в некотором смысле введением в самое себя. Послесловия как подведения окончательных итогов в такой книге быть в принципе не может.

Пермь. 2021 г.

---

<sup>953</sup> Бузгалин А. В., Колганов А. И. Глобальный капитал. Т. 1. С. 139.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абишев К. А. Человек. Индивид. Личность. Алма-Ата : Казахстан, 1978. 166 с.
- Абрамова В. А. Эмпатия как фундамент морального опыта // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014. № 1. С. 3-11.
- Авалиани С. Ш. Причинность и самопричинность // Принцип детерминизма. Под ред. Я.Ф.Аскина. Саратов : Издательство Саратовского университета, 1983. С. 10-13.
- Августин Блаженный. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII // Августин Блаженный. Творения: В 4 т. Т. 4. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 589 с.
- Акулов В. Л. Материалистический монизм: сущность и методологическое значение. Минск : Университетское, 1988. 168 с.
- Акулов В. Л. Об исходных принципах и методе построения системы философского знания // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : ЧГПИ, 1982. С. 34-49.
- Алексеев П. В. Понятие «материя» // Философские науки. 1990. № 12. С. 3-11.
- Алехина С. Н. Идея Дома в русской философии: дис. ... канд. филос. н. Курск. 2004. 171 с.
- Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. 392 с.
- Андренов Н. Б. Теория воспроизводства субстанции. М.: Компания Спутник+, 2007. 149 с.
- Анисов А. М. Как возможна научная философия // Философия и наука: проблемы соотнесения (Алёшинские чтения – 2016): Материалы междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г.: В 2 кн. Кн. 1 / Отв. ред. Т.А. Шиян. 2-е изд., испр. М.: РГГУ, 2017. С. 65-71.
- Антипов Г. А. Расставание с марксизмом // Идеи и Идеалы. 2017. № 2. Т. 1. С. 132-146. DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-132-146
- Арский Ю. М., Данилов-Данильян В. И., Залиханов М. Ч., Кондратьев К. Я., Котляков В. М., Лосев К. С. Какой счет? // Общественные науки и современность. М. 1998. № 3. С. 172-180.
- Архангельский Л. М. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М.: Высшая школа, 1974. 317 с.
- Архипцев Ф. Т. Актуальные аспекты взаимоотношений субъекта и объекта // Методологические аспекты исследования биосферы. М.: Наука, 1975. С. 372-388.

Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М.: ИФРАН, 1999. 200 с.

Аршинов В. И., Лепский В. Е. Субъектность в контексте этапов развития науки (от классической к постнеклассической науке) // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В. И. Аршинов, В. Е. Лепский. Москва, 2010. С. 52-58.

Аскин Я. Ф. Принцип единства мира: многообразие аспектов // Принцип единства. Саратов : Саратовский университет, 1980. С. 3-30.

Астафьева О. Н., Добронравова И. С. Социокультурная синергетика в России и Украине: предметная область, история и перспективы // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С. 634-669.

Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Нелинейное развитие социума: постнеклассический анализ // Власть. 2013. № 1. С. 68-71.

Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 28-41.

Барг М. А. О категории «историческое время» (методологический аспект) // История СССР. 1982. № 6. С. 82-100.

Барг О. А. Материя как субстанция // Новые идеи в философии. № 1 (22). Т. 1. Пермь. 2014. С. 29-37.

Барг О. А. Субстанциальное объяснение и системный подход // Новые идеи в философии. Вып. 11. Пермь. 2002. С. 37-49.

Барг О. А. Субстанциальное объяснение и системный подход – 2 // Новые идеи в философии. Вып. 12 (1). Пермь. 2003. С. 25-32.

Барышков В. П. Аксиология личностного бытия: парадигма постсубстанциального миропонимания : дис. ... д. филос. н. Саратов, 2002. 314 с.

Басин Е. Я. Творчество и эмпатия // Вопросы философии. 1987. № 2. С. 54-66.

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Издательство РХГИ, 1997. 463 с.

Батищев Г. С. Вступительное слово на защите докторской диссертации // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 45-52.

Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 191-275.

Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. [Докторская диссертация] // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 740-790.



Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 378-399.

Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 622-630.

Батищев Г. С. Проблема всеобщего и её культурно-исторический смысл // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 330-350.

Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение // Гносеология в системе философского мировоззрения. М.: Наука, 1983. С. 250-272.

Батищев Г. С. Философское наследие С.Л.Рубинштейна и проблематика креативности // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 554-593.

Беляева Е. В. Синергетические закономерности социокультурной динамики нравственности // Научные труды республиканского института высшей школы. 2017. № 16. С. 208-215.

Беннетт Дж. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь : Гиле Пресс, 2018. – 220 с.

Бенсаид Д. Спектакль как высшая стадия товарного фетишизма. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2012. 126 с.

Березина Е. М. К вопросу о генезисе нравственного принципа милосердия // Вестник МГУКИ. 2011. № 5 (43). С. 44-49.

Березовский П. И. Понятие материи в системе категорий диалектического материализма. Красноярск : Издательство Красноярского университета, 1982. 189 с.

Бескова И. А. Двухнаправленность причинно-следственных связей (модель, в которой следствие может предшествовать причине) // Философский журнал. 2008. № 1. С. 77-89.

Биричева Е. В. Субъект как несубстанциальное основание бытия: концепция «приспособления». [Электронный ресурс]. М.: Директ-Медиа, 2014. 216 с.

Богомоллов А. С. «Праксис» или практика? // Хофман Дж. Марксизм и теория «праксиса». М.: Прогресс, 1978. С. 300-319.

Брайант Л. Демократия объектов. Пермь : Гиле Пресс, 2019. 320 с.

Бранский В. П., Ильин В. В., Кармин А. С. Диалектическое понимание материи и его методологическая роль // Методологические аспекты материалистической диалектики. Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1974. С. 13-54.

Братко М. А. Социально-гуманистическое содержание принципа диалектико-материалистического монизма // *Философия гуманизма*. Киев : Вища школа, 1987. С. 46-79.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // *Философия и методология истории*. М.: Прогресс, 1977. С. 115-142.

Бузгалин А. В. Опредемчивание, овещнение и отчуждение: актуальность абстрактных философских дискуссий // *Вопросы философии*. 2015. № 5. С. 124-129.

Бузгалин А. В., Колганов А. И. Глобальный капитал. В 2-х тт. Т. 1. Методология: По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма (Маркс re-loaded). Издание 3-е, испр. и суц. доп. М.: ЛЕНАНД, 2015. 640 с.

Бурбулис Ю. В. Обновление онтологии: социальность бытия // *Известия Уральского федерального университета*. Сер. 3: Общественные науки. 2019. Т. 14. № 3 (191). С. 18-28.

Бурдые П. Социальное пространство и генезис «классов» // Бурдые П. Социология политики: Пер. с фр. /Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко./ – М.: Socio-Logos, 1993. С. 53-98.

Бурдые П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Бурдые П. Социология политики: Пер. с фр. /Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко./ – М.: Socio-Logos, 1993. С. 33-52.

Буровский А. М. Человек из биосферы. Постнеклассическое знание versus классическая экология // *Общественные науки и современность*. 1999. № 3. С. 139-149.

Васильева Т. С. Всеобщий исторический закон // *Новые идеи в философии*. Вып. 8. Пермь. 1999. С. 23-27.

Васильева Т. С. Современная теория развития общества // *Новые идеи в философии*. Вып. 2. Пермь. 1994. С. 84-94.

Ватин И. В. Человеческая субъективность. Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского университета, 1984. 197 с.

Ветушинский А. Во имя материи : Критические и метафизические исследования. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. 152 с.

Виноградский В. Г. Социальная организация пространства. М.: Наука, 1988. 187 с.

Внутских А. Ю. О двух аспектах философской концепции отбора // *Вестник Пермского университета*. Сер. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 4 (8). С. 10-22.

Внутских А. Ю. Отбор как всеобщая закономерность развития и его проявление в социуме // *Философия и общество*. 2005. № 4 (41). С. 73-93.

Внутских А. Ю. Парадокс отбора и его возможное решение // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 3 (7). С. 11-17.

Внутских А. Ю., Ненашев М. И. Антропный принцип современной науки: содержание и философские интерпретации. Пермь : Издательство ПГНИУ, 2014. 78 с.

Возняк В. С. Развитие как возвращение к себе // Мир Большого Алтая. 2016. № 3-2. Т. 2. С. 605-615.

Войцехович В. Э. Антропный принцип как интегрирующее ядро постнеклассической науки // Философия и космология 2010: Научно-теоретический сборник / гл. ред. О. А. Базалук / Международное философско-космологическое общество. – Полтава: Полтавський літератор, 2010. С. 33-37.

Вяккерев Ф. Ф. Идеи и концепции ленинградской онтологической школы // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб.: Издательство СПбГУ, 1997. Вып. 9. С. 190-200.

Вяккерев Ф. Ф., Орлов С. В. Исторические и логические аспекты определения понятия материи // Философские науки. 1981. № 6. С. 41-48.

Гаврилюк В. А. Об исходной «клеточке» философской теории // Проблемы философии. Вып. 51. Киев : Вища школа, 1980. С. 24-32.

Гайворонский Б. П. Философия – научная философия // Новые идеи в философии. Пермь. 1996. Вып. 4. С. 11-14.

Гарпушкин В. Е. К общей теории человека и человечества // Человек – мера всех вещей. Горький : Горьковская областная организация СНИО СССР, 1990. С. 22-24.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М.: Мысль, 1972. 371 с.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1994. 448 с.

Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 57-458.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 451 с.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 470 с.

Гоббс Т. Дополнительные главы к «Левиафану» // Гоббс Т. Сочинения. В 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 547-590.

Гобозов И. А. Реанимация философской антропологии – шаг назад в изучении человека // Философия и общество. 2015. № 1. С. 5-16.

Гобозов И. А. Что происходит с философией? // Философия и общество. 2007. № 2. С. 5-18.

Головашина О. В. Концептуализация социальной темпоральности: объектно-ориентированный подход : дис. ... д. филос. н. Тамбов, 2020. 362 с.

Голубев В. С., Тарко А. М., Малиновский Ю. М., Савенко В. С. «Вечные русские вопросы» в учебном пособии // *Общественные науки и современность*. 1997. № 5. С. 159-166.

Горковенко И. А., Стрельченко В. И. Идея научной картины мира: постнеклассическая рациональность // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С.Пушкина*. Т. 2. № 2. 2010. С. 133-141.

Горяинов О. Хрупкие ритмы «пульсирующей материи»: о границах экологически чистого мышления. URL: <https://syg.ma/@oleg-goriainov/khrupkiie-ritmy-pulsiruiushchiei-materii-o-ghranitsakh-ekologhichieski-chistogho-myshlienii>

Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М.: Политиздат, 1973. 319 с.

Гринин А. Л. Саморегуляция как тренд Большой истории // *История и Математика: мегаисторические аспекты*. Под ред. Л.Е.Григина, А.В.Коротаева. Волгоград : Учитель, 2016. С. 128-154.

Губанов Н. И. Является ли философия наукой? // *Философия и общество*. 2008. № 1. С. 196-202.

Гумницкий Г. Н. О так называемом золотом правиле морали // *Вестник Российского философского общества*. 2014. № 1 (69). С. 82-84.

Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Об онтологическом понимании материи // *Вестник Российского философского общества*. 2014. № 4 (72). С. 155-159.

Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Понятие человечности в общей теории морали // *Философия и общество*. 2008. № 3. С. 20-31.

Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Философское понятие материи в аспекте соотношения категорий вещи и свойства // *Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки»*. Том 7. 2016. Выпуск 1. С. 69-73.

Гусейнов А. А. Понятие морали // *Этическая мысль*. М.: ИФРАН, 2003. Вып. 4. С. 3-13.

Гусейнов А. А. Этика и плюрализм // *Этическая мысль*. М.: ИФРАН, 1992. С. 5-11.

Давыдов Ю. Н. Труд и свобода. М.: Высшая школа, 1962. 132 с.

Данилов-Данильян В. И. Наука и гуманизм versus фантастика и техницизм // *Общественные науки и современность*. М. 1998. № 4. С. 138-151.

Декарт Р. Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 319-408.

Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 409-544.

Деланда М. Новая онтология для социальных наук // *Логос*. Т. 27. № 3. 2017. С. 35-56.

Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь : Гиле Пресс, 2018. 170 с.

Демидов В. П. Социальное время человека и общества. СПб: Книжный дом, 2007. 311 с.

Демичев В. А. «Вещь» («отдельное») как «клеточка» всеобщего и исходная категория диалектического материализма // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : ЧГПИ, 1980. С. 30-39.

Демичев В. А. Субстанция и субстрат // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : Издательство ЧГПИ, 1982. С. 99-103.

Демичева В. Н. Понятие субстанции в современной марксистской философии // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. Челябинск : ЧГПИ, 1982. С. 104-109.

Добронравова И. С. Постнеклассическая рациональность и философские основания синергетической методологии // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С. 296-314.

Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М.: Политиздат, 1967. 351 с.

Дробницкий О. Г. Понятие морали // Дробницкий О. Г. Моральная философия. М.: Гардарики, 2002. С. 11-344.

Дьяченко В. А. Человек и техника: субстратно-субстанциальный подход: дис. ... канд. филос. н. Горький. 1986. 184 с.

Ежов О. Н. Онтология социального времени. Саратов : Саратовский государственный технологический университет, 2000. 477 с.

Ерахтин А. В. Онтология в системе философского знания [Электронный ресурс]: М.: ФЛИНТА, 2018. 326 с.

Ерофеева М. А. Акторно-сетевая теория как методологический проект // Антропологический форум. 2015. Т. 24. С. 43-50.

Желтов М. П. Власть земли // Вестник Чувашского университета. 2006. № 1. С. 259-264.

Жилина В. А. Онтологическое основание идеологических процессов развертывания объективированных форм мировоззрения // Вестник Якутского государственного университета. 2009. Т.6 № 2. С. 112-117.

Журавлев И. В., Журавлева Ю. В. К построению коммуникативной модели речевого процесса: методологические проблемы // Вопросы психолингвистики. 2017. № 3 (33). С. 48-61.

Захарова О. В. Как возможен диалог с природой? // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 25 (354). Философия. Социология. Культурология. Вып. 35. С. 94-97.

Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека: дис. ... д. филос. н. Иваново. 2001. 282 с.

Зимин С. М. Философия как наука и как явление культуры // Философия и общество. 2003. № 3. С. 121-138.

Иваненко А. И. Возобновление вопроса о бытии в ленинградской онтологической школе // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4 (60). Т. 3. С. 206-209.

Иванов Д. В. Виртуализация общества. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 96 с.

Игнатъев В. И. Всемирная история как целостность (философско-методологический анализ): дис. ... д. филос. н. Новосибирск. 1997. 282 с.

Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 415-437.

Ильенков Э. В. Субстанция // Философская энциклопедия. Т.5, М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 151-154.

Ильин В. В., Кармин А. С. Проблемы диалектико-материалистической концепции материи // Понятие материи в марксистской философии. Пермь : Издательство ПГУ, 1977. С. 98-102.

Иоанн Златоуст. Слово на Новый год. URL: [http://krotov.info/library/08\\_z/zlatoust/01\\_02\\_13.html](http://krotov.info/library/08_z/zlatoust/01_02_13.html)

История марксистской диалектики. М.: Мысль, 1971. 536 с.

Кайдалов В. А. Атрибутивность развития – основополагающая идея теории развития // Новые идеи в философии. Вып. 2. Пермь. 1994. С. 81-84.

Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. Томск : Издательство Томского университета, 1982. 201 с.

Какабадзе З. М. Человек как философская проблема // Какабадзе З. М. Проблема человеческого бытия. Тбилиси : Мецниереба, 1985. С. 186-299.

Калашников В. Ю. Проблема субфизических форм материи : дис. ... канд. филос. н. Пермь. 2004. 133 с.

Канке В. А. Концепция биологического времени // Диалектический материализм и философские вопросы естествознания (методология научного познания). М.: МГПИ им. В.И.Ленина, 1988. С. 20-29.

Канке В. А. Формы времени. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 264 с.

Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: Гос. ун-т. Высш. шк. экономики, 2000. 606 с.

Категории социальной диалектики. Минск : Издательство БГУ, 1978. 199 с.

Кизима В. В. Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Мирь, 2009. С. 71-136.

Кизима В. В. Постнеклассическая модель человека как мета-модель представлений о человеке // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2008. № 7. С. 266-279.

Кизима В. В. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 54-65.

Килис Ю. А. Синергетический акцент на случайности // Омский научный вестник. 2011. № 2 (96). С. 70-74.

Кимелев Ю. А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М.: 2009. 96 с.

Кимелев Ю. А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии: Научно-аналитический обзор / РАН. ИНИОН. М.: 2006. 95 с.

Кирилина Т. Ю. Сущность и структура морали // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2009. № 2 (65). С. 97-102.

Клёцкин М. В. Онтологические основания ценностной детерминации научного познания: монография / М.В. Клёцкин. – М.: БИБЛИО- ГЛОБУС, 2018. 286 с.

Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Вступ. ст. Г. Г. Малинецкого. Изд. 2-е. М.: КомКнига, 2011. 272 с.

Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб.: Алетейя, 2002. 414 с.

Коблов А. Н. О принципе системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 25-33.

Козин Н. Г. Бесконечность, прогресс, человек. Саратов : Издательство Саратовского университета, 1988. 198 с.

Козин Н. Г. Связь материализма и диалектики и определение места человека в эволюции материи // Принципы связи материализма и диалектики. Пермь : ПГУ, 1986. С. 104-111.

Колчигин С. Ю. Действительность и возможность // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата: Наука, 1987. С. 299-317.

Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975. 720 с.

Кондратьева О. И. Философия субъекта: тема самоутверждения // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Челябинск : Российское философское общество; ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет», 2015. С. 38-44.

Кондрашов П. Н. Какого же Маркса мы читаем? // Маркс утраченный и Маркс обретенный. М.; Екатеринбург : ИФиП УрО РАН : Кабинетный ученый, 2021. С. 89-119.

Кондрашов П. Н. Наслаждение как принцип историчности в философии К.Маркса // Маркс утраченный и Маркс обретенный. М.; Екатеринбург : ИФиП УрО РАН : Кабинетный ученый, 2021. С. 183-200.

Кондрашов П. Н. Онтология историчности в философии Маркса // Логос. 2011. № 2. С. 82-97.

Кондрашов П. Н. Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса : дис. ... д. филос. н. Екатеринбург, 2019. 381 с.

Кондрашов П. Н., Любутин К. Н. Анализ наиболее распространенных мифов о философии Маркса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2011. Вып. 11. С. 80-97.

Коромыслов В. В. Конкретно-всеобщий подход к анализу сущностных сил человека // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Выпуск 3 (27). С. 5-14. doi: 10.17072/2078-7898/2016-3-5-14.

Коромыслов В. В. Проблема существования социального времени в контексте концепции сущности человека как результата единого закономерного мирового процесса // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2012. № 1. С. 174-177.

Коромыслов В. В. Проблема существования социального пространства в контексте концепции сущности человека как результата единого закономерного мирового процесса // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2010. № 4. С. 38-42.

Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего: дис. ... канд. филос. н. Пермь. 2007. 197 с.

Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 1. Пермь : Издательство Пермского университета, 2008. 417 с.

Корякин В. В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. Ч. 2. Пермь : Издательство Пермского университета, 2008. 339 с.

Коряковцев А. А. Диалектический синтез в социальной теории Маркса // Маркс утраченный и Маркс обретенный. М.; Екатеринбург : ИФиП УрО РАН : Кабинетный ученый, 2021. С. 280-296.

Костина И. Б. Марксистский антропоцентризм: за и против // Актуальные проблемы современного марксизма. Вып. 1. Воронеж. 2008. С. 79-87.

Краснов А.С. Пролетариат как первичная социальная субстанция // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 2012. Т. 154. Кн. 1. С. 77-82.

Крутова О. Н. Проблема человека в социальной философии марксизма. М.: Наука, 1990. 136 с.



Крымский С. Б., Кузнецов В. И. Мировоззренческие категории в современном естествознании. Киев : Наукова думка, 1983. 222 с.

Кузнецов В. Ю. Единство мира в постнеклассическую эпоху (к постановке проблемы) // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 150-160.

Кузнецова М. А. Творчество как превышение возможного над действительным // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 31 (212). Философия. Социология. Культурология. Вып. 19. С. 25-30.

Курбанов М. Г. Феномен человечности. Махачкала : Алеф, 2016. 223 с.

Кутырёв В. А. Об оправдании небытия // Кутырёв В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки. СПб.: Алетейя, 2018. С. 111-132.

Кутырёв В. А. Оправдание бытия // Кутырёв В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки. СПб.: Алетейя, 2018. С. 76-110.

Кутырёв В. А. Человек в мире: типы смысложизненных ориентаций // Общественные науки. 1990. № 2. С. 119-133.

Кучевский В. Б. Анализ категории «материя» М.: Наука, 1983. 255 с.

Кучевский В. Б. Философское учение о бытии и субстанции. М.: Московский коммерческий университет, 1993. 126 с.

Ласточкин А. В. Категория «субстрат» в марксистской философии // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 139-145.

Ласточкин А. В. Развитие общества как единый закономерный исторический процесс // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь : Издательство Пермского университета, 1989. С. 97-103.

Ласточкин А. В. Социальная форма материи. Свердловск : Издательство Уральского университета, 1990. 177 с.

Ласточкин А. В. Субстратная сторона развития как способа существования материи // Низшее и высшее, системы и элементы в процессе развития. Челябинск : Издательство ЧГПИ, 1988. С. 4-12.

Ласточкин А. В. Субстратный подход как единство материалистического и диалектического понимания действительности // Принципы связи материализма и диалектики. Пермь : ПГУ, 1986. С. 47-53.

Ласточкин А. В. Человек и вещь // Человек – мера всех вещей. Горький : Горьковская областная организация СНИО СССР, 1990. С. 86-88.

Ласточкин А. В., Орлов В. В. О специфике социального субстрата // Философия пограничных проблем науки. – Вып. 6. Пермь. 1974. С. 93-110.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию [Текст] / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 316-322.

Ленин В. И. Карл Маркс // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 26. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 43-93.

Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 219-278.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 18. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 7-384.

Ленин В. И. Пролетарская революция и ренегат Каутский // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 37. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 235-338.

Лешкевич Т. Г. Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1998. № 6. С. 52-70.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. Т. 1, М.: Мысль, 1985. С. 78-582.

Лоскутов В. А., Руденко В. Н. Овещнение человека в процессе отчуждения // Отчуждение как социокультурный феномен. Киев : Общество «Знание» Украины, 1991. С. 41-50.

Лоскутов Ю. В. О месте формаций и цивилизаций в человеческой истории // Вестник Пермского университета. Сер. История. 2001. Вып. 1. С. 5-11.

Лоскутов Ю. В. Современная философия: на пути к постнеклассической парадигме // Человек и общество: на рубеже тысячелетий. Вып. 9-10. Воронеж. 2001. С. 156-159.

Лукач Д. История и классовое сознание // Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. С. 77-378.

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007. 641 с.

Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высшая школа, 1981. 264 с.

Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1993. 412 с.

Ляхова Л. Н. О начале системы категорий // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 102-106.

Маилов А. И., Хасанов М. Х. Философские категории и познание. Ташкент : Узбекистан, 1974. 163 с.

Майданский А.Д. Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии. URL: <http://caute.ru/am/text/realact.html>

Макаров М. Г. Сложность и вариативность категорий диалектики. Ленинград : Наука, 1988. 179 с.

Максимов Л. В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2002. Вып. 3. С. 61-74.

Максимов Л. В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2005. Вып. 6. С. 27-50.

Малашхия Г. М. Тенденции гуманизации и дегуманизации экономики // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Выпуск 1. СПб: Петрополис, 2001. С. 157-192.

Манеев А. К. Движение, противоречие, развитие. Минск : Наука и техника, 1980. 166 с.

Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. М.: Госполитиздат, 1957. С. 115-217.

Маркс К. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 49. М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 3-136.

Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 219-368.

Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1959. С. 1-167.

Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1960. – 2 изд. – Т. 23. С. 43-784.

Маркс К. Капитал. Т. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. М.: Госполитиздат, 1961. С. 3-505.

Маркс К. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 2. М.: Госполитиздат, 1962. С. 3-500.

Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 9-32.

Маркс К. Маркс – Павлу Васильевичу Анненкову, 28 декабря 1847 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. М.: Госполитиздат, 1962. С. 401-412.

Маркс К. Наброски ответа на письмо В.И.Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 400-421.

Маркс К. Ницета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1955. – 2-е изд. – Т. 4. С. 65-185.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1-4.

Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26. Ч. III. М.: Издательство политической литературы, 1964. С. 3-568.

Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 47. М.: Издательство политической литературы, 1973. С. 3-612.

Маркс К. Экономические рукописи 1857-59 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 3-510.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – 2 изд. – Т. 42. С. 41-174.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1955. – 2-е изд. – Т. 3. С. 7-544.

Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1955. – 2 изд. – Т. 2. С. 3-230.

Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Т. 1. М.: Наука, 1981. 465 с.

Мартынович С. Ф. Субстанция, единство, взаимосвязь // Принцип единства. Саратов : Саратовский университет, 1980. С. 40-54.

Материалистическая диалектика. В пяти томах. Т. 1. М.: Мысль, 1981. 374 с.

Материалистическая диалектика. Законы и категории. Ташкент : Фан, 1982. 343 с.

Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.

Мехрякова Н. М. Компаративистский анализ методологических оснований синергетического подхода (статья первая) // Бюллетень науки и практики. 2019. Т. 5. № 7. С. 417-427. doi: 10.33619/2414-2948/44/55

Мехрякова Н. М. Проблема системы категорий в научной философии : дис. ... канд. филос. н. Пермь. 2010. 233 с.

Мехрякова Н. М. Человек в категориальной модели мира // Новые идеи в философии. Вып. 16. Пермь. 2007. С. 97-113.

Модестов С. А. Нереализованные исторические возможности: философско-методологический анализ : дис. ... д. филос. н. М. 2001. 344 с.

Можейко М. А. Ацентризм // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 56-57.

Моисеев В. И. Этос науки как символ новой объективности // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 121-136.

Момджян К. Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. М.: Издательство МГУ, 1986. 286 с.

Момджян К. Х. Социум. Общество. История. М.: Наука, 1994. 238 с.

Морен Э. Метод. Природа Природы. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 464 с.

Мусаелян Л. А. Концепция единого закономерного мирового процесса и научная теория исторического процесса: методологические основания // Новые идеи в философии. 2008. Вып. 17. Т. 1. С. 208-221.

Мусаелян Л. А. Концепция исторического процесса К.Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. 2007. № 3. С. 64-80.

Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. 3-е изд. Пермь : Издательство ПГНИУ, 2015. 421 с.

Мясникова Л. А. Основные аспекты соразмерности человека и мира // Человек – мера всех вещей. Горький : Горьковская областная организация СНИО СССР, 1990. С. 24-27.

Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. Изд. 3-е, стереотипное. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 256 с.

Назаретян А. П. Законы природы и инерция мышления // Общественные науки и современность. М. 1998. № 4. С. 152-161.

Назаретян А. П. Универсальная перспектива творческого интеллекта в свете постнеклассической методологии // Вызов познанию. М.: Наука, 2004. С. 394-433.

Назаретян А. П. Универсальная эволюция субъектности: от ретроспекции к прогностике // Универсальная история: междисциплинарные подходы. Сыктывкар : Администрация Главы Республики Коми, 2001. С. 151-171.

Назаретян А. П., Лисица И. А. Критический гуманизм versus биоцентризм // Общественные науки и современность. 1997. № 5. С. 149-158.

Никифоров А. Л. Научная и литературная философия // Личность. Культура. Общество = Culture. Personality. Society. М. 2008. Т. X. Вып. 2 (41). С. 108-120.

Никифоров А. Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М.: Политиздат, 1990. С. 296-327.

Николаева Л. В. Объективные и субъективные факторы социального прогресса и свободы. М.: Издательство Московского университета, 1974. 259 с.

Нил Сорский. Первое послание. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1401>

Нодиа Г. О. Труд и гуманизм. Тбилиси : Мецниереба, 1986. 91 с.

Оконская Н. Б. Социальная ступень единого, закономерного мирового процесса // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь : Издательство Пермского университета, 1989. С. 103-107.

Ополев П. В. Онтологическое единство диалектики и синергетики // Омский научный вестник. 2010. № 3 (88). С. 110-113.

Орлов В. В. XXI век и проблема научности философии // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. 2010. № 1 (1). С. 4-13.

Орлов В. В. Будущее марксистской философии: важнейшие направления развития // Новые идеи в философии. Вып. 2. Пермь. 1994. С. 4-19.

Орлов В. В. История человеческого интеллекта. Ч. 1-2. Пермь : Издательство Пермского университета, 1998. 187 с.

Орлов В. В. История человеческого интеллекта. Ч. 3. Пермь : Издательство Пермского университета, 1999. 184 с.

Орлов В. В. К общей философской концепции человека // Философия пограничных проблем науки. Вып. 6. Пермь. 1974. С. 72-92.

Орлов В. В. Категория бесконечности в системе категорий научной философии // Новые идеи в философии. 2014. Т. 1. № 1 (22). С. 9-17.

Орлов В. В. Концепция индивида в научной философии // Новые идеи в философии. Вып. 1. Пермь. 1992. С. 3-7.

Орлов В. В. Материя, развитие, человек. Пермь : Издательство Пермского государственного университета, 1974. 397 с.

Орлов В. В. Научная философия в начале XXI века // Новые идеи в философии. 2000. Вып. 9. С. 118-123.

Орлов В. В. О программе построения системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 4-25.

Орлов В. В. Понятие материи в марксистской философии // Понятие материи в марксистской философии. Пермь : Издательство ПГУ, 1977. С. 5-43.

Орлов В. В. Проблема материи в современной российской философии // Философия и общество. 2010. № 3. С. 22-39.

Орлов В. В. Проблема системы категорий в философии // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. Вып. 2 (6). 2011. С. 4-11.

Орлов В. В. Проблема системы категорий философии. Пермь : Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2012. 262 с.

Орлов В. В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. Пермь : Издательство Пермского университета, 1966. 438 с.

Орлов В. В. Развитие материи как закономерный процесс // Развитие материи как закономерный процесс. Пермь : Издательство Пермского университета, 1978. С. 5-51.

Орлов В. В. Фундаментальные проблемы философской антропологии // Новые идеи в философии. Вып. 6. Пермь. 1997. С. 3-16.

Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. М.: Молодая гвардия, 1985. 220 с.

Орлов В. В., Васильева Т. С. Антропология как система наук о человеке // Три точки зрения на философскую антропологию. Вып. 2. Севастополь : СевГТУ, 1996. С. 44-58.

Орлов В. В., Васильева Т. С. Труд и социализм. Пермь : ПГУ, 1991. 203 с.

Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. Пермь : Издательство Пермского университета, 2005. 264 с.

Орлов В. В., Васильева Т. С. Человек, ускорение, научно-технический прогресс. Красноярск : Издательство Красноярского университета, 1990. 192 с.

Орлов В. В., Гриценко В. С. Проблема сложности в современной зарубежной философии // Философия и общество. 2010. № 1. С. 141-155.

Орлов В. В., Мусаелян Л. А. Материальное единство мира и принцип развития // Понятие материи в марксистской философии. Пермь. Издательство Пермского университета. 1977. С. 122-124.

Орлов С. В. Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные закономерности развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2016. № 1. С. 12-25.

Орлов С. В. Категория субстанции в диалектико-материалистической концепции материи: дис. ... канд. филос. н. Ленинград, 1980. 207 с.

Орлов С. В. Концепция единого, закономерного мирового процесса и категории диалектики // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь : Издательство Пермского университета, 1989. С. 46-52.

Орлов С. В. Монистическая методология «Капитала» К.Маркса и критика плюрализма «философии взаимозависимости» // Монизм материалистического понимания истории общества. Красноярск : Издательство КГУ, 1983. С. 66-75.

Орлов С. В. О значении понятия субстанции для системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 130-139.

Орынбеков М. С. Категория субстанции в проблематике построения теории диалектики // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата : Наука, 1979. С. 39-47.

Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. Алма-Ата : Наука, 1975. 176 с.

Орынбеков М. С. Субстанция // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата : Наука, 1987. С. 336-373.

Орынбеков М. С. Субстанция как внутреннее единство развивающихся целостных систем и принцип их познания // Развитие как регулятивный принцип. Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского университета, 1991. С. 67-85.

Павлюц К. Н. Проблемы становления категорий «социальное время» и «социальное пространство» в философском и социальном знании: дис. ... канд. филос. н. М. 2007. 222 с.

Панарин А. Постмодернистская политика: как побеждают компрадорские режимы. URL: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/global/temptation/postmodern/>

Паньков Н. Н. Конкретно-всеобщая теория развития и доктрина селекто-генеза // Новые идеи в философии. Вып. 8. Пермь. 1999. С. 273-280.

Переломов Л. С. Конфуций об обществе // Книга правителя области Шан. М.: Ладомир, 1993. С. 343-366.

Петросян Ю. С. Восход и закат идеи субстанции // Вестник Омского университета. 2015. № 4. С. 68-74.

Пивоваров Д. В. Онтология: материя и ее атрибуты. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2015. 189 с.

Попов В. В., Щеглов Б. С. Постнеклассическая реальность как формирование новой философской парадигмы // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2012. № 2. С. 136-140.

Попова О. А. Любовь человека как онтологическое условие бытия личности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 8 (22): в 2-х ч. Ч. II. С. 156-159.

Порус В. Н. К вопросу о «научной философии» // Философия науки. Вып. 4. М.: ИФРАН, 1998. С. 28-39.

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 431 с.

Проблема субъекта и объекта в марксистской философии. Алма-Ата : Казахстан, 1975. 192 с.

Проблемы диалектической логики. Алма-Ата : Наука, 1968. 282 с.

Проблемы систематизации категорий исторического материализма. Челябинск : Б.и., 1980. 139 с.

Прозументик К. В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека : дис. ... канд. филос. н. Пермь, 2020. 228 с.

Прохоренко Ю. И. Субъектность в структурах социальной реальности: дис. ... д. филос. н. Екатеринбург. 2003. 449 с.

Прохоров М. М. Наука постнеклассической эпохи // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского. 2012. № 1 (3). С. 64-70.

Прохоров М. М. О предельных основаниях человеческого бытия // Вестник ТГУ. 1998. Вып. 2. С. 19-25.

Прохоров М. М. Основной вопрос философии и онтогносеология // Философия и общество. 2016. № 4. С. 92-110.

Прохоров М. М. Отрицание субстанциальности в философии // Мирозренческая парадигма в философии: категориальный анализ / Под. ред. проф. М.М.Прохорова. Нижний Новгород : ВГИПА, 2005. С. 19-67.

Прохоров М. М. Принцип единства (взаимосвязи) бытия и истории в философском мировоззрении // Философия и космология. 2011. Vol. 10. С. 107-148.

Разин А. В. О применимости понятия истины к институциональным фактам // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2015. № 2. С. 74-90.



Разин А. В. Онтологические основы морали в сознании современного общества // Вестник МГУ. Сер.7. Философия. 2004. № 4. С. 58-79.

Разин А. В. Этика как наука // Философия и общество. 2017. № 2. С. 52-67.

Рассел Б. История западной философии. Новосибирск : Издательство Новосибирского университета, 1997. 814 с.

Рахманкулова Д. Р., Фирулина Е. Г. Проблема диалога человека и вещи в современной культуре // Проблемы духовной жизни: история и современность. Нижний Новгород : Издательство НГПУ, 2002. С. 166-174.

Режабек Е. Я. Особенности органических систем и принцип историзма // Режабек Е. Я. В поисках рациональности. М.: Академический Проект, 2007. С. 21-35.

Робинсон Г. Субстанция // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д. Б. Волкова, В. В. Васильева, М. О. Кедровой. URL: <http://philosophy.ru/substance/>

Романов П. А. Научность философии: миф или реальность? // Новые идеи в философии. Пермь. 1996. Вып. 4. С. 164-167.

Рубинштейн С. Л. Человек и мир // Бытие и сознание. Человек и мир / Рубинштейн С. Л. – СПб.: Питер, 2003. С. 282-427.

Рузавин Г. И. Синергетика и принцип самодвижения материи // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 39-51.

Русаков В. М. Мифотворческая составляющая научного познания // Дискурс-Пи. Научно-практический альманах. Вып. 6. Екатеринбург. 2006. С. 30-31.

Савельев И. А. Проблема истинности морального суждения: дис. ... канд. филос. н. Магнитогорск. 2006. 144 с.

Самарин А. Н. Социальная эмпатия: у истоков солидарного сознания // Конфликтология. 2008. № 3. С. 164-183.

Свидерский В. И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. 288 с.

Селиванов Ф. А. Абсолютное и относительное и моральные ценности // Вестник Российского философского общества. 2009. № 3 (51). С. 122-124.

Семенов Ю. И. Проблема социальной реальности // Философия и общество. 2015. № 3-4. С. 51-75.

Сёрль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987 С. 96-126.

Сёрль Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 333 с.

Сидоренко Л. И. Методологическое измерение этоса постнеклассического биологического исследования // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. М.: ИФРАН, 2005. С. 280-288.

Сирл Дж. Разум мозга – компьютерная программа? // В мире науки. 1990. № 3. С. 7-13.

Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.

Смирнов М. Ю. Человеческая активность в контексте всеобщего: дис. ... канд. филос. н. Омск. 2014. 146 с.

Солопов Е. Ф. Материя и движение. Ленинград : Наука, 1972. 220 с.

Сомин Н. В. Климент Александрийский и свт. Иоанн Златоуст: два взгляда на богатство и собственность. URL: [http://chri-soc.narod.ru/Klim\\_Zlat.htm](http://chri-soc.narod.ru/Klim_Zlat.htm)

Сорокин П. А., Мертон Р. К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа // Социологические исследования. 2004. № 6 (242). С. 112-119.

Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 67-172.

Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 359-618.

Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. М. 1989. № 10. С. 3-18.

Степин В. С. Проблема системности и преемственности в развитии философского знания // Философские науки. 2014. № 12. С. 7-19.

Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 5-17.

Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 743 с.

Степин В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2013. № 4. С. 45-59.

Стерледев Р. К., Стерледева Т. Д. Проблема синхронистичности и возможные варианты ее решения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2016. № 3 (65). Ч. 2. С. 166-169.

Стерледев Р. К., Стерледева Т. Д. Синхронистичность как предмет повышенной опасности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2017. № 3 (77). Ч. 2. С. 171-174.

Стерледева Т. Д., Стерледев Р. К. Синхронизм как проблема исторического знания // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2015. № 3. С. 68-76.

Судьин Г. Г. Философия – наука // Вестник Российского философского общества. 2017. № 2 (82). С. 86-89.

Сэв Л. Марксизм и теория личности. М.: Прогресс, 1972. 582 с.

Типухин В. Н. Логическое становление субъекта. Омск : Западно-Сибирское книжное издательство, 1971. 263 с.

Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М.: Мысль, 1974. 277 с.

Титова Т. А. Антропоморфизм как способ освоения действительности (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. н. Казань. 2013. 166 с.

Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1956. 122 с.

Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1968. 124 с.

Урбанаева И. С. Основания этического знания и единая наука. Новосибирск : Наука, 1988. 194 с.

Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского – СПб.: Мифрил, 1993. С. 65-238.

Философский словарь. М.: Политиздат, 1991. 559 с.

Флиер А. Я. Классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры: опыт новой типологии // Горизонты гуманитарного знания. 2017. № 3. С. 25-33. DOI: 10.17805/ggz.2017.3.3

Фофанов В. П. Социальная деятельность как система. Новосибирск : Наука, 1981. 304 с.

Фромм Э. Искусство любить. М.: АСТ, 2009. 220 с.

Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. М.: Юристъ, 1995. С. 273-596.

Хазиев В. С., Хазиева Е. В. Философия как наука // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 1 (I). С. 693-698.

Хакен Г. Самоорганизующееся общество // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. М.: Прогресс-традиция, 2009. С. 350-369.

Хамидов А. А. Понятие превращенной формы // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата : Наука, 1979. С. 237-249.

Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.

Хитров А. О научной философии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2005. № 3. С. 113-114.

Худяков Д. С. Концепт «знание» в контексте постнеклассической науки: дис. ... канд. филос. н. Томск. 2006. 148 с.

Худякова Н. Л. Производство как субстанция общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 38 (329). Философия. Социология. Культурология. Вып. 31. С. 24-29.

Цанн-Кай-Си Ф. В. Исторические формы бытия философии. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/cks-book/714-cks46.html>

Цанн-Кай-Си Ф. В. Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века. Владимир : ВГПИ, 1973. 229 с.

Цогоев М. М. Современные подходы к определению понятия «управление проектами» // Инновационная наука. 2016. № 4. С. 94-98.

Черненко А. К. Причинность в истории. М.: Мысль, 1983. 204 с.

Черникова И. В. Онтология и эпистемология сложности // Гуманитарный вектор. 2013. № 2 (34). С. 91-97.

Чернова Т. Г. Марксистская концепция сущностных сил человека // Новые идеи в философии. 2018. № 5 (26). С. 71-87.

Чернова Т. Г., Береснева Н. И. Структура сущностных сил человека: постановка проблемы // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. 2007. Вып. 11 (16). С. 41-43.

Шадрина Л. Н. Любовь как основа морали и идеал человеческой общности // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 30 (245). Философия. Социология. Культурология. Вып. 22. С. 42-46.

Шановский В. К. Диалектика сущностных сил человека. (Опыт комплексного подхода). Киев : Вища школа, 1985. 171 с.

Шапиро О. Ш. Субстанции (сущности) природы и общества. Вып. 1. Майкоп : Издательство Адыгейского государственного университета. 1998. 167 с.

Шаповалов В. Ф. Социальный смысл любви // Философия и общество. 2011. № 2. С. 37-57.

Шевченко А. Ю. Любовь как условие целостности человека: дис. ... канд. филос. н. Волгоград. 2014. 150 с.

Шелике В. Ф. Исходное основание материалистического понимания истории // Альтернативы. 2012. № 3. С. 24-42.

Шершунов А. Д. Категории исторического материализма в их взаимосвязи. М.: Высшая школа, 1975. 79 с.

Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 390 с.

Широканов Д. И. Диалектика познания и категория субстанции. Минск : Наука и техника, 1974. 208 с.

Шугуан Чжан. Обзор марксистской философии в Китае // Свободная мысль. 2017. № 4. С. 131-160.

Шульц Д. Н. О пределах единого мирового процесса и виртуальном уровне материи // European social science journal. 2011. № 13 (16). С. 54-60.

Щукин Н. Н. Соотношение материи и вещи как основного и начального понятий материалистической диалектики // Диалектический материализм как система. Пермь : Издательство Пермского университета, 1980. С. 118-122.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М.: Госполитиздат, 1961. С. 1-338.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М.: Госполитиздат, 1961. С. 339-628.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 269-317.

Энгельс Ф. Похороны Карла Маркса // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 350-354.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 23-178.

Энгельс Ф. Энгельс – Марксу, 19 ноября 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. М.: Госполитиздат, 1962. С. 9-14.

Эпштейн М. Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. 334 с.

Южаков В. Н. Детерминация и самодетерминация развития // Принцип детерминизма. Саратов : Издательство Саратовского университета, 1982. С. 43-51.

Юнг К. Г. Синхронистичность. М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997. 320 с.

Ярцев Р. А. Субъективный субстанциализм как научная онтология // Вестник Башкирского университета. 2015. Т. 20. № 2. С. 611-616.

Albrecht A., Dunneberg L. First Steps Toward an Explication of Counterfactual Imagination // Counterfactual Thinking - Counterfactual Writing, edited by Dorothee Birke, et al., De Gruyter, 2011. pp. 12-29.

Benz A. Tragedy versus hope. What future in an open universe? // Is Nature Ever Evil?: Religion, Science and Value, edited by Willem B. Drees, Taylor and Francis, 2002. pp. 120-131.

Butchvarov P. Anthropocentrism in Philosophy: Realism, Antirealism, Semirealism. – De Gruyter, 2015. 254 p.

Chitty A. V-First person plural ontology and praxis // Proceedings of the Aristotelian Society, Volume 97, Issue 1, 1 June 1997. pp. 81-96.

Honneth A. Reification: a recognition-theoretical view // The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at University of California, Berkeley, March 14-16, 2005. pp. 89-135.

Jantsch Erich. The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution, New York: Pergamon press. 1980. 343 p.

Loux M. Substance and Attribute: A Study in Ontology. – Springer Netherlands, 1978. 188 p.

Lowe E. The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time. – Clarendon Press, Oxford. 2001. 275 p.

Rescher, Nicholas. Studies in Value Theory, De Gruyter, 2006. 170 p.

Seibt, J. Towards process ontology: A critical study in substance-ontological premises. University of Pittsburgh, 1990. 517 p.

Sherlock S. The future of commodity fetishism // Sociological Focus, Vol. 30, No. 1 (February 1997). pp. 61-78.

*Научное издание*

**Лоскутов Юрий Викторович,**  
кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермского государственного национального исследовательского университета

## **Введение в теорию социальной субстанции**

Монография

Издается в авторской редакции  
Компьютерная верстка: *Ю. В. Лоскутов*

---

Объем данных 4,73 Мб  
Подписано к использованию 03.12.2021

---

Размещено в открытом доступе  
на сайте [www.psu.ru](http://www.psu.ru)  
в разделе НАУКА / Электронные публикации  
и в электронной мультимедийной библиотеке ELiS

Издательский центр  
Пермского государственного  
национального исследовательского университета  
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15