

ФИЛОСОФИЯ

**МИХАИЛ НИКОЛАЕВИЧ
ЩЕРБИННИН** —
заведующий кафедрой философии ТГУ,
доктор философских наук, профессор

УДК: 122/129

ЗАКОНЫ И КАТЕГОРИИ ДИАЛЕКТИКИ НА СТУПЕНЯХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ПРОГРЕССА

АННОТАЦИЯ. В статье рассмотрен генезис смыслообразующей функции интеллектуального обобщения. В соответствии с принципом единства исторического и логического ступенями этого генезиса предложено считать законы и категории диалектики. Само развертывание обобщающей способности интеллекта посредством диалектики связано с развитием человеческого общения.

In this article the genesis of the sense-generating function of intellectual generalisation is examined. According to the principles of historical and logical unity it is proposed to consider the laws and categories of dialectics as the stages of this genesis. It is also stated that the expansion of the intellect generalising ability by means of dialectics is connected with the development of human communication.

Возвращение к такому, казалось бы, уже "избитому" и потому уже частично забытому понятию, как *диалектика*, должно, на наш взгляд, в какой-то мере восстановить его философский, общенаучный или даже мировоззренческий статус. В самом деле, пройдя длительную историю своего становления в качестве научного и собственно философского познания, диалектика стала не только методом и теорией, но и своего рода онтологическим явлением уже не только на уровне объективной реальности как "объективная" диалектика мира. Она стала способом бытия мысли, формой бытия постоянно развивающейся способности к мышлению.

Сложная судьба диалектики в России советского периода, когда ее авторитетом повсюду пользовались так называемые "идеологи от науки" в ущерб не только самой науке, но и в ущерб «живой» общественной мысли,

не должна вылиться в ее национальные похороны. Между тем, по нашему мнению, именно таков поворот событий. Диалектика уже почти исчезла из учебных программ, постепенно исчезает из философского лексикона, изгоняется, видимо, как не совсем патриотическое явление даже из учебников по философии. Такое шараханье общественной мысли из крайности в крайность, переход от идолопоклонства перед диалектикой к презрительно-пренебрежительному замалчиванию таковой не делает чести менталитету народа, который не без основания претендует на выполнение своей творческой социокультурной миссии, своего оригинального цивилизаторского назначения.

Поэтому, выравнивая мировоззренческие и методологические позиции диалектики, сошлемся хотя бы на опыт зарубежной философской и научной мысли в целом. Там статус диалектики по-прежнему высок, а обращение к диалектике в современной философии повседневно. Достаточно назвать, например, труды Э. Фрома или К. Г. Юнга. Негативное отношение к "большой" диалектике, родившись на европейском Западе, как это ни странно, укоренилось больше именно в России, обозначая, конечно, отрицание как раз псевдофилософских и псевдодиалектических конструкций.

В современном российском обществе диалектика подверглась гонению как способ возможной и, на наш взгляд, полезной рационализации общественного бытия и общественного сознания со стороны мистицизма, современного оккультизма, которые, в свою очередь, либо осознанно внедряются антироссийскими силами, либо, наоборот, бессознательно культивируются разочаровавшимися в продуктивности рационального управления обществом его многочисленными представителями. Вновь появившаяся возможность для "дрейфа" России на Восток вместе с волной отечественного патриотизма и антизападными настроениями только подталкивают национальную общественную мысль к забвению многих завоеваний диалектики. Да и зачем, получается, она нужна, если постоянно указывает на наличие противоположного полюса в суждениях, действиях, требует учета, признания его влияния на решения или действия, урезонивания возможные максимализм и односторонность. К тому же именно диалектику и можно рассматривать как собственно европейское изобретение, как метод и ступени бытия европейского философского мышления или даже как доказательство "разорванности" европейского сознания в целом.

На этих страницах попробуем показать еще одну немаловажную функцию диалектики как части философского знания, функцию, которую можно было бы назвать *интеллектообразующей*. В самом деле, возникнув вместе с рождением основного ядра философского мышления как способности к предельному обобщению нового опыта общения гигантских по сравнению племенами человеческих масс, нового опыта межэтнического, межрасового, межгосударственного общения, диалектика *обобщала* даже противоположные суждения, стремясь раскрыть далеко не очевидную, малопонятную не только для чувственно-наглядного мышления древних греков и римлян, но и для рассудочного мышления формулу внутреннего единства противоположных интересов.

Вспомним и Сократа, для которого именно в споре рождалась истина, а диалог был самым верным средством ее поиска. Вспомним и правило "золотой середины". Диалектически организованной выглядит принципиальная и категориальная оппозиция идеализма и материализма, наконец, которая сформировалась одновременно с их возникновением. Дополняя и поправляя друг друга, материализм и идеализм вместе ковали способность человеческого интеллекта к предельному обобщению самой разнородной инфор-



мации, к предельно рациональному синтезу теории и практики, целей и средств, чувственных и собственно мыслительных данных.

Квинтэссенцией философского синтеза можно считать именно способность диалектики к обобщению противоположного. Способностью же к обобщению Л. С. Выготский, например, измерял даже качество и величину мышления вообще. Не удивляет поэтому и то, что как раз с диалектики *общего* и *единичного* начинается поступательная история осознанного общения, история философского познания мира и человека. Не оскорбляя придирчивого читателя возвратом к когда-то широко известным трем основным законам диалектики, ограничимся воссозданием наметившейся "лестницы" иных законов диалектики, представленных в противоречивом единстве парно-полярных категорий диалектики. Расставим их пока согласно истории их актуализации или даже истории их абсолютизации философской мыслью в процессе своего становления-развития. Тогда историческая прогрессия диалектического знания будет выглядеть примерно так.

ЗАКОНЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ВЗАИМОСВЯЗИ:

- 1) единичного и общего;
- 2) причины и следствия;
- 3) внутреннего и внешнего;
- 4) многого и единого;
- 5) содержания и формы;
- 6) цели и средств;
- 7) сущности и явления;
- 8) конечного и бесконечного;
- 9) возможности и действительности;
- 10) необходимости и случайности;
- 11) части и целого;
- 12) системы и элемента;
- 13) структуры и функции.

ПРИМЕЧАНИЕ. Диалектику необходимости и свободы мы рассматриваем вместе с законом диалектической взаимосвязи необходимости и случайности.

Условность представленной здесь очередности указанных законов диалектики кажется очевидной. Историческое время актуализации одного закона налагается на время актуализации другого, сами законы взаимным образом дополняют друг друга, способствуют взаимному развитию. Для некоторых категорий диалектики их абсолютизация имеет одновременно или последовательно как материалистическую, так и идеалистическую реализацию.

Однако условность расположения данных законов на обозначенной "лестнице" интеллектуального прогресса не доказывает отсутствия закономерности в последовательности таковых. Например, все они служат раскручиванию спиралевидного действия основных законов диалектики, а также раскручиванию спирали интеллектуального обобщения самой разнообразной информации средствами философского мышления. Подавляющее большинство категорий диалектики, на наш взгляд, явно пользуется односторонней симпатией только идеалистов или только материалистов. Происходящее при этом гигантское уплотнение информации средствами абсолютизации противоположных позиций имеет свое позитивное разрешение не только в снятии противоречия и выходе человеческого интеллекта на новый уровень философского синтеза и мировоззренческой культуры вообще. Предельная концентрация мыслительной и волевой энергии, осуществляемая методом

двойной (материалистической и идеалистической) абсолютизации той или иной пары категорий, позволяет человечеству *зафиксировать* пару категорий в качестве закономерной ступени интеллектуального генезиса, дабы она проявилась и в онтогенетическом аспекте. И в этом случае очень важен момент сравнительно резкой скрытой или открытой дискуссии (борьбы), явного или неявного диалога философских антагонистов, их взаимной аргументации, который и становится средством своеобразной экстерииоризации для внутренней рефлексии философа.

Большая вариативность намеченного единства исторического и логического, естественно, требует целой серии доказательств историко-философского, логико-семантического, психологического и даже педагогического уровня. Только такой набор аргументов способен подтвердить и обнаружить четкую очередность указанных ступеней в фило- и онтогенетических аспектах истории человеческого интеллекта. К тому же единство этих аспектов имеет более длительную историю, чем сама философская мысль, сама диалектика. Зависимость *общения* и *об-общения* уже очевидна в дофилософской фазе интеллектуального обобщения. Возникшая задолго до возникновения философии архитектура средствами невербального синтеза уже умела обобщать накапливаемый опыт общения человека с природой и человека с человеком.

На Древнем Востоке, а затем и в Древней Греции, и в Древнем Риме на фоне преобладания подсознания над сознанием, ритма над мелодией и слабо развитой музыкальной гармонии, в условиях ограниченности изобразительно-выразительных средств в скульптуре и живописи, только зарождающейся литературной письменности именно архитектура возглавила духовнообразующую миссию искусства. Потребность в солидаризации больших человеческих масс нашла воплощение и разрешение в единообразности архитектурных сооружений для многих, в единообразии субъективных впечатлений и восприятий многих людей, получаемых в ходе ритуального использования этих сооружений. Мера, пропорции и симметрия при этом позволили максимально объективировать едино-образное, будучи одновременно объективированными сами в архитектурных сооружениях, знания о мере, пропорции и симметрии стали элементами со-знания, т. е. знания, разделяемого многими другими людьми.

Опыт интеллектуального обобщения нашел свою материализацию в наиболее привычном для человека того времени деле — в самой строительной практике. Происходило это общедоступным для чувственно-наглядного мышления образом: способом придания геометрической очевидности предварительным сложным математическим расчетам путем объемного пространственного изложения и материального воплощения идей социальной иерархии, гармонии, союза, государства в колоннадах "родовых" столбов, в зиккуратах, в пирамидах и храмах. Нацеленное опредмеченное воплощение осознанных или только подразумеваемых идей, знаний в архитектурных сооружениях находило затем своеобразное распремечивание в подготовленном подсознании огромных общностей людей, управляя этой энергией и концентрируя ее вокруг архитектурно-знаковой реальности. Иными средствами рождающиеся варианты философемы просто не усваивались и не выделялись из привычной мифологической картины мира. Смыслообразующее идеальное содержание при этом либо прикрывалось, либо даже подавлялось сакральным назначением сооружений, что, впрочем, лишь способствовало кумуляции, особому целенаправленному объединению и напряжению эмоциональной силы и чувственно-эмоциональной культуры



значительных человеческих масс. А ведь как раз культовые, прежде всего архитектурные, сооружения и служили местом *общения* людей.

К дофилософскому опыту интеллекта, обобщающего человеческую практику общения, нужно отнести и так называемое "фамильное" обобщение, связанное с приоритетом семейных и клановых связей, и обобщающую символику орнамента, и близнеческую и космогоническую мифологию. Следующие за архитектурой в исторической эстафете лидерства скульптура, живопись, театр, музыка и литература осуществляли свою обобщающую функцию средствами, например, идеализации или типизации уже в присутствии собственно философского обобщения. Поэтому они не рассматриваются нами в рамках данной статьи. Хотя бы для полноты нашей аргументации, однако, отметим, что именно скульптурное изображение человека и человеческого, ставшее способом объективации человеческого, уже напрямую обусловило рождение нового *общечеловеческого* уровня в самосознании. Идеальные пропорции человеческого тела, его математический инвариант, изображаемые древнегреческими и древнеримскими скульпторами, поднимали философское сознание до уровня глобального синтеза, глобального обобщающего самосознания. Позже человечеству понадобится живописная, театральная и литературная портретистика, чтобы раскрыть историческую прогрессию самосознания, объективировать диалектику общего и единичного как диалектику индивидуального и социального. Для нас же здесь важен сам "прорыв" человеческого мышления к сознанию самого себя, "прорыв" к осознанному восприятию множественных форм диалектики общения и обобщения, к собственно философской рефлексии.

На вопрос о соотношении общего и единичного в своих математических расчетах пытаются ответить пифагорейцы. И именно этот вопрос становится основным при ответе на тот, другой, о соотношении материи и идеи. Именно своеобразная рецепция соотношения общего и единичного закручивает основную интригу философской мысли у Платона, который как объективный идеалист решает его в пользу общего. На нем даже "споткнулась" дружба Платона и Аристотеля. Последний, поправляя Платона, старается занять компромиссную позицию в битве материализма и идеализма, подчеркивая значимость множественного и единичного. Сами же материалисты-атомисты отстаивают позиции единичного и индивидуального (индивидуум по латыни и есть неделимая особь, т. е. атом), говоря о первокирпичиках мироздания. Впадая в крайность, они тем самым не только отвечают на абсолютизацию общего, но и одновременно уравнивают позиции анализа и синтеза, а заодно и позиции индивидуализации и социализации, не позволяя перевернуться "кораблю" общественного бытия.

Кроме того, добавим, что подчеркнуто первое место диалектики общего и единичного, социального и индивидуального в истории философских споров не делает значение этой диалектики исторически прошлым при переходе к следующим ступеням рассматриваемого интеллектуального прогресса. Историческое первенство в дальнейшем проявится как первенство логическое или смысловое. Одновременно оно проявится и в качественном, и в количественном росте обобщающей силы человеческого интеллекта. Развернутая осознанность диалектики общего и единичного, социального и индивидуального находит свое углубление по мере перехода человечества от чувственно-наглядного мышления к мышлению рассудочному, а затем и к мышлению разумному, в его сначала понятийной, а потом и понимающей стадиях роста. Наивную, образно постигаемую диалектику в средние века

заменит, например, "эссенциалистская" модель обобщения, которая, в свою очередь, будет заменена моделью "феноменологической".

О постоянной актуальности диалектики общего и единичного, социального и индивидуального свидетельствует не менее показательно и давний спор средневековых представителей номинализма и реализма. Дунс Скот, например, полагал, что ни одно несущественное свойство "не может служить имманентной характеристикой, через которую материальная субстанция может быть индивидуализирована". Для Гегеля "род есть индивидуальность самой жизни". Не менее актуальна диалектика общего и единичного, индивидуального и социального для Шеллинга и Маркса, Фихте и Гадамера.

Глубоко укорененной в истории и логике становления человеческого интеллекта выглядит и диалектика причины и следствия. К актуализации закона диалектической взаимосвязи причины и следствия античное философское мышление постоянно подталкивала внутренняя "каузальность" человеческой мысли, основанная на практической данности причинно-следственных отношений в общении человека с природой и человека с человеком. Кроме того, этому способствовала сама мифологическая мысль, генерализирующая первобытный опыт общения в мифологеме *первопредка* или *первоначала*. Философское осмысление мифологемы первоначально означало в Древней Греции и в Древнем Риме ее реконструкцию в образе *первопричины*, столь близком одновременно и для рождающегося идеализма, и для возникающего материализма. При этом о мифологической "закваске" данного образа свидетельствует именно прибавка "перво".

Особая значимость вопроса о причинно-следственных отношениях в генезисе интеллекта подтверждается тем, что он становится своеобразным *idée fixe* для детского сознания каждого индивидуума. На определенной стадии онтогенетического развития интеллекта это проявляется, на наш взгляд, в неуклонном спрашивании "почему?" Ребенок в это время будто бы пытается отыскать *первопричину* интересующего его события. Впрочем, возраст "почемучки" в онтогенезе не очень продолжителен. На смену одной *idée fixe* обязательно приходит другая, связанная с той или иной абсолютизацией вышеназванных категорий. В данной статье мы неоднократно покажем эту зависимость детского сознания от историко-философского опыта человеческой мысли.

Сейчас надо отметить, что мировоззренческое значение закона о диалектической взаимосвязи причины и следствия может обозначить перевернутая пирамида ценностей, где на философском и богословском языке вершиной выступает "первопричина" или "причина всех причин". И таковой в истории философии становится, например, вода (Фалес), воздух (Анаксимен), идея высшего блага (Платон), форма форм или перводвижитель (Аристотель) и т. д. Укорененность образа "первоначала" в мифологическом прошлом и его реконструкция в философии о первопричине не позволили философам поделить диалектически противоположные причину и следствие сразу по лагерям идеалистов и материалистов. Зато этот же фактор заставил искать иные диалектические средства философствования проблемы происхождения мира и человека.

Тогда на помощь интеллекту срочно (уже у того же Аристотеля) приходит диалектика многого и единого, внешнего и внутреннего, формы и содержания. Именно эти новые категории диалектики позволили материалистам и идеалистам *по-своему* ответить на вопрос о "первопричине", разнообразить пути абсолютизации материального и идеального, общего и единичного, причины и следствия.



В онтогенетическом плане влияние данных абсолютизаций и лежащей в их основе поступательной взаимодополняемости диалектической логики мышления выражается, во-первых, как попытка проникнуть *вовнутрь* предметов; во-вторых, как стремление *раздробить* единое на многое (пусть даже методом простого разбивания предмета) или, наоборот, *сложить* из многих фрагментов, из множества кусочков единое; а в-третьих, как известный *формализм* детского мышления вообще.

В истории философии типичной актуализацией таких ступеней развивающегося интеллекта было акцентирование именно *умо-зрительного* характера человеческого интеллекта, чувственно-наглядной образности античной мысли. При этом постепенно созревала сенсуалистическая позиция материализма и рационалистическая позиция идеализма. Не выдержала испытаний возраста и примиряющая позиция Аристотеля, когда дело коснулось вопроса о форме. Ведь как раз Аристотель срывается в абсолютизацию, подчеркивая приоритет *формы*, доказывая творящую первичность формы форм. Формальная сторона логики мысли вообще стала для Аристотеля предметом специального интереса, и он создает силлогистику. В целом, надо сказать, сенсуалистическая составляющая античного материализма проявляется в симпатии к внешнему, многому, дробному. И наоборот, идеализм тяготеет к абсолютизации внутреннего и единого. Материалистов интересует субстратная основа мироздания, т. е. то самое, что составляет с позиции чувственно-наглядного мышления *содержание* вещей и процессов. А идеализму гораздо ближе *форма*. Ограниченность же такой оппозиции очевидна, она просто вытекает из чувственно-наглядного мышления, где осознание формы еще лишено системно-структурной глубины.

Перевернутой материалистами пирамиде ценностей философский идеализм противопоставил свою пирамиду. И если их основанием принять одну линию, то дальше эти пирамиды набирают высоту словно в зеркальном отражении друг друга. На вершине пирамиды, построенной идеализмом, располагается идеальное как всеобщее, всеблагое, как высшее благо и, конечно же, как всеобщая и высшая или даже конечная *цель*. Телеологический характер объективного идеализма четко проявился уже в античности в связи с актуализацией вопросов о противоречивой взаимосвязи целей, поставленных человеком, и средств, используемых для достижения этих целей. Острая потребность общества и его властвующей элиты в солидаризации разных классов, разноязыких людей, разных этнических культур, разноплеменных традиций обусловила абсолютизацию всеобщей цели. В истории философии развитие этой абсолютизации можно наблюдать в построении выводов о цели целей или о конечной цели.

Отметим также, что характерное еще для высших животных неразличение мотива и видимой цели преследования имело инерционное продолжение в психической структуре первобытного человека, для которого мотив и цель еще тоже слабо дифференцированы. Поэтому вполне естественным видится нам стремление античного самосознания выделить, объективировать цели человека и человечества в форме некоей не только наиндивидуальной или надродовой, но и даже надчеловеческой *всеобщей конечной цели*. Подобное развитие мышления о цели характерно и для онтогенеза. Впрочем, и это стремление к объективации и опредмечиванию цели в некоем абсолюте исторически преходяще. Прошедшему путь почти трехтысячелетней индивидуализации человеческого духу, и потому уже явно повзрослевшему, становится все более понятной зависимость целей от средств. Человек все чаще убеждается в несовпадении целей с реальными результатами.



Гегель даже пишет об особой "хитрости человеческого разума", ставящего перед человеком цели и мобилизующего его силы целенаправленностью психики ради достижения *результата*. Да и столкновение множества целей глубоко индивидуализированного общества тоже вело к дискредитации цели всех целей, восстанавливая диалектическое равновесие цели и средств.

В онтогенезе развитию интеллекта на подобной стадии роста вполне соответствует аналог, выражаемый комплексом "зачемучки". Вводимый здесь термин достаточно наглядно демонстрирует рождение индивидуальной *idée fixe*, когда плоть до потери смысла, с точки зрения взрослых, ребенок пытается в своих бесконечных вопросах найти последнее звено мироустройства. Наивный антропоцентризм определенного момента в развитии детской психики здесь получает свою телеологическую реализацию, одновременно утверждая такое качество индивидуального интеллекта, как *целенаправленность*.

В рамках телеологической картины мира исторически и логически фиксированной выглядит абсолютизация Единого последователями Платона. Особенно ярко эта абсолютизация проводится Плотинем, Порфирием и Проклом. Развернутая ими концепция Первоединого не менее симптоматична для нас, чем комплекс "зачемучки". В диалектической борьбе мыслительных оппозиций именно Первоединое мощно противостоит множественному миру атомов, из которых, как считают материалисты-атомисты, сложен весь мир. При этом концепция Первоединого выступает новой ступенью развития мысли, обобщающей новый опыт общения. В онтогенезе интеллекта этой ступени, на наш взгляд, соответствует отмеченное еще Л. С. Выготским *комплексное мышление* ребенка. Со временем концепция и комплекс Первоединого разрушаются и перерастают в способность к "эссенциалистскому" мышлению подростка и юноши. Да и в истории философской мысли, уже у Плотина, абсолютизация Единого претерпевает разрешение в три ипостаси — ум, душу и космос. Правда, еще очень долго в позднеантичный и средневековый отрезок времени актуализация и абсолютизация Единого будут проявляться в учениях философов-идеалистов и богословов, все больше и больше уступая место абсолютизации *Сущности*.

В истории европейской цивилизации эссенциалистское мышление или, говоря более привычным языком, мышление "сущностное" охватывает все средневековье и частично античность. Весьма глубокий и принципиальный интерес к вопросу о сущности демонстрирует, например, уже Аристотель. И вообще, представлению о сущности достаточно близки философско-идеалистические традиции в античном мире. Однако абсолютизация сущности здесь еще не закончена. Оформленный концептуальный вид она получает в учении Аврелия Августина, который писал о Боге как о Первосущности мира. Концептуальный статус Первосущности будет существовать в истории философии и богословии еще очень долго, около тысячи лет. О Первосущности напишет Бозций. Но особенно мощно прозвучит в XIII веке голос Фомы Аквинского, который будет говорить не только о Первосущности, но и о Вездесущности Бога.

Созревание человеческой индивидуальности в эпоху Возрождения постепенно подготовило общественное сознание вообще и философскую мысль в частности к восприятию именно феноменальной, феноменально-индивидуальной, феноменально-конкретной, феноменально-ситуативной многокрасочности всего человечества. Затем, через человеческое, феноменологическое осознание мира распространилось и на оценку собственно природных



явлений. Сама сущность человеческого перестает восприниматься как весьма абстрактный инвариант человека. Растет значение чувственно-воспринимаемой информации, уже наполненной тысячелетним опытом эссенциализма, многовековым опытом рассудочной рефлексии человечества.

Человечество выходит из отроческого возраста, где царствовал эссенциалистский категоризм, когда люди мыслили по принципу "либо да, либо нет, а третьего не дано". Отметим при этом, что аналогичное состояние интеллекта характерно и для каждого отдельного человека, проходящего подобную фразу роста в своем индивидуальном развитии. Детский, отроческий рассудочный интерес к сущности когда-то сменил наивный чувственно-наглядный интерес ребенка к просто внутреннему, проявившись теперь в особом увлечении **механизмом как сущностью** исследуемого объекта. Механицизмом мысли называют эту фразу интеллекта философы, впадая сами в наивный философский механицизм с неотвратимостью судьбы.

В целом же в ходе общественной истории явный приоритет идеальной сущности над ее материальным, природным проявлением в условиях индивидуальной несвободы, устойчивой феодальной и церковной иерархии прослеживается даже в позициях пантеизма или механистического детерминизма. Философский материалистический противовес в неадекватной и скрытой форме, конечно же, существовал (номинализм, например). Однако он оказался значительно ослабленным жестокими гонениями, направленными на всякое инакомыслие.

Лишь гораздо позже Иммануил Кант в своем агностицизме полностью разрушит позиции эссенциализма, объявив сущность принципиально непознаваемой и восстанавливая тем самым историческое и философское равновесие сущности и явления. С диалектическим единством сущности и явления затем придется согласиться даже такому крупному и яркому идеалисту, как Гегель, который уже напрямую определяет сущность как являющуюся, а явление существенным. Заметим при этом, что такое определение выступает существенной уступкой объективного идеализма наступающему субъективному идеализму. И поэтому Гегелево восстановление диалектического равновесия сущности и явления еще более симптоматично, ведь не идет же тот же Гегель на "примирение" идеи с материей и всеобщего с единичным, сохраняя приоритет идеи и всеобщего в неприкосновенности. Складывается впечатление, что Гегель обречен на признание диалектического равновесия сущности и явления самим историческим ходом общения и обобщения. Поэтому позже мы увидим рождение и расцвет **феноменологии**, с ее разнообразным проникновением в экзистенциализм и герменевтику, психоанализ и персонализм, прагматизм и неопозитивизм.

Диалектика *конечного и бесконечного*, выступающая составной ступенью рассматриваемого нами интеллектуального генезиса, нашла свое наиболее яркое воплощение в трудах Николая Кузанского. До него философская и богословская энергия абсолютизации бесконечного накапливалась в основном в проблемном поле бессмертия и вечности. При этом скорее утверждались бесконечность и бессмертие общего надиндивидуального духа, Бога или идеи, нежели бесконечность и бессмертие отдельного человека. И уж во всяком случае к бесконечности имела отношение якобы бессмертная душа, отделяющаяся рано или поздно от смертного и конечного тела, способная к воплощению в других телах. Слабо представленная в античности индивидуализация духа еще не позволяла уравновесить позиции конечного и бесконечного. Концепция личного бессмертия обходила стороной возможности бессмертия телесного. Еще раньше, в мифологеме родопле-

менной организации, надличностный вариант бесконечного и бессмертного был определен родоплеменной формой самосознания, подавляющей субъективно-индивидуальные претензии первобытного человека.

Зато в эпоху Возрождения актуальность диалектики конечного и бесконечного для философского сознания, возможно, вполне соответствует актуальности индивидуального интереса отрочески молодого интеллекта к вопросам о личной смерти и личном бессмертии. С развитием феноменальной индивидуальности человеческого "Я" вопрос о смерти и бессмертии обретает собственно индивидуальную остроту. Нравственно-правовой инвариант человеческого разнообразия, осознаваемый усилиями всей тысячелетней средневековой мысли как сущность человеческого, как наиболее общее качество еще слабо связанных хозяйственно-экономически и политически огромных человеческих масс, постепенно уступает свои концептуальные позиции осознанию ценностей индивидуально-природного и индивидуально-духовного бытия. Осознание своей выделенности из родового и природного универсума пришло на смену "родовому бесстрашию" и космо-телеологическому мировосприятию. Наивному представлению о гармоническом единстве макро- и микрокосма теперь не одолеть возникшее ощущение тревоги, индивидуального беспокойства духа.

Чувство покинутости подталкивает индивидуума к поиску утраченного "рая", к возрождению детской слитности с миром, с этносом, к оптимизму синкретичности целостного мироощущения, к языческой непосредственности этого мироощущения, наконец. Своеобразной философской результирующей всех этих факторов, на наш взгляд, и становится выявление диалектики бесконечно малого и бесконечно большого, минимума и максимума, *конечного и бесконечного*. При этом "симпатии" материализма к ценности конечного и "симпатии" идеализма к ценности бесконечного, проявившиеся в абсолютизации того и другого, видимо, дополняли друг друга, компенсируя возникшую односторонность мышления.

Историческое развертывание человеческой способности к интеллектуальному обобщению, проходя вышеназванные ступени, не могло обойти и такую, как закон диалектической взаимосвязи *возможности* и *действительности*. Правда, философский интерес к этой паре диалектических категорий было бы неправомерно связывать только с одной исторической эпохой. Например, уже у Аристотеля этот интерес проявляется достаточно устойчиво и концептуально, восходя к принципиальному для него вопросу о взаимосвязи формы и материи. Однако как раз с Аристотеля же начинает проявлять себя тенденция философской мысли к исключению возможности из сферы необходимости. Нам думается, что в античные времена исторически "детский" опыт человеческого общения и об-общения еще не позволял выделить индивидуально возможное как социально необходимое. И лишь у Боэция, спустя восемь веков, мы встречаем рассуждения о возможном как "выражении необходимости". Впрочем, спустя еще двенадцать столетий, механицизм приводит эту мысль в ее крайне, почти абсурдное положение. При этом возможность вместе со случайностью объявляются формами неполноценного человеческого знания или даже формами незнания.

Философская редукция возможного к случайному еще долго использовалась для доказательства еще более принципиальных положений (Лейбниц, Гегель, например), однако к середине XX века диалектическое объяснение противоречивого единства возможного и действительного явно повзрослело, сменив наивную диалектику древних греков. Элементами новой диалектики возможного и действительного постепенно наполняются фи-



лософские работы Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля, Маркса и Энгельса. Но тонкое равновесие возможного и действительного поддерживается все-таки с большим трудом, да и такое равновесие достигается путем построения противоположных абсолютизаций возможности и действительности. Если, к примеру, реализму и материализму ближе действительность, то для экзистенциалистов все человеческое существование есть как раз то, что "может быть". И в этом случае мы можем тоже отметить, что именно в вопросе о личности, о человеческом общении сложилась двойная оппозиция обобщающей мысли, оппозиция марксизма и экзистенциализма. Для Н. Аббаньяно, например, "быть" значит быть в возможности. Реализму чувства и мысли в искусстве противостоят абстракционизм и сюрреализм. Правда, современный, апеллирующий к науке материализм уходит от крайности наивного реализма, подтверждает значение возможности, рассматривая, например, увеличение спектра возможностей любого феномена как критерий его прогрессивного развития.

Философское осмысление диалектики случайности и необходимости, на наш взгляд, выросло на социальном и индивидуальном опыте свободы и необходимости в складывающейся истории общения и интеллектуального об-общения. Свидетельством этого может служить история философии вообще и история диалектики в особенности. Достаточно лишь упомянуть известные положения Демокрита, Платона, Спинозы, Лапласа, Гольбаха или Канта, тех же экзистенциалистов с их актуализацией вопроса о свободе выбора, Бердяева, наконец. В самой по себе экстраполяции собственно человеческих или социальных качеств на весь обозримый и мыслимый природный мир для диалектики еще нет ничего страшного. Подобное уже случалось, например, с философами-атомистами, обнаружившими мир атомов задолго до физиков по аналогии с "общением" по-античному еще слабо индивидуализированных, и в то же время уже "неделимых" людей. Известная неоправданность такого рода экстраполяции в подобных ситуациях погашается самой всеобщностью законов и категорий диалектики.

Впрочем, исторически "сквозной" характер актуализации диалектики *необходимого и случайного* не отрицает особенной остроты вопросов о необходимости, случайности и свободе для сравнительно взрослого и вместе с тем еще юного человечества XVII — XVIII веков. Гегелева диалектика необходимости и случайности, по нашему мнению, уже засвидетельствовала то, что человечество смогло "переболеть" проблемой "свободы от". Именно эта болезнь роста характерна и для онтогенетической линии в развитии интеллекта, когда юность начинает реагировать на вопрос о личной свободе особенно остро, ощущая принципиальную недостаточность своей свободы. В свою очередь фазисность или этапность этого вопроса в истории онто- и филогенетического развития человеческого интеллекта не отрицает новой актуализации диалектической проблематики в осмыслении бытия свободы. Современный феноменологический уровень данной проблематики заключается в условиях очень широкой индивидуальной свободы, в условиях своеобразной гиперинфляции этой свободы, тем самым восстанавливается актуальность вопроса о свободе уже в иной, более "взрослой", интерпретации. Вместо "свободы от" предлагается "свобода для", осознается моральная и психологическая усталость человека от безбрежной "свободы выбора". Смещаются акценты, работает "маятник" общественного мнения, "маятник" абсолютизации от свободы к необходимости, от необходимости к свободе. Общественному сознанию нужны

другие, дополнительные способы и пути смыслообразования, способного обобщить совершенно новый опыт общения.

И тогда на помощь приходит *понимающий* разум, способный обнаружить глубокую *целостность* многомиллиардного мира человеческих индивидуальностей. Предложенная еще Аристотелем модель диалектики части и целого явно не справляется с рационализацией множественной противоречивости и парадоксальностью нового социального целого. Затем двойная оппозитизация абсолютизации целого ("холизм") и абсолютизации части ("меризм") обнаружила малопродуктивные пределы обобщающего интеллекта, пытающегося объяснить накапливающееся противоречивое единство развертывающихся в истории общения индивидуализации и социализации. Поэтому постепенно начинает осознаваться закон диалектической взаимосвязи *системы и элементов*.

Серьезное внимание разработке понятия "система" уделяют в XVIII веке Гольбах и Кондильяк, несколько позже — идеалисты Шеллинг и Гегель. Однако подлинного расцвета системный подход достигает только в XX веке. Именно тогда практика социального управления в ее хозяйственно-экономическом, производственном, политическом, культурно-воспитательном и т. д. аспектах потребовала глубокой систематизации методов, целей и средств управления, огромной массы самой разнообразной информации. В XX веке сложилась и продолжает укрепляться единая система общечеловеческой экономики, экологии, культуры вообще и науки в частности. Формируется общая теория систем.

При этом изучающий диалектику *системы и элементов* разум продолжает впадать в крайности, увлекаясь либо абсолютизацией системного подхода, либо многообразным "элементаризмом". Острота и актуализация принципа системности, системного анализа и системного подхода в наши дни, на наш взгляд, свидетельствуют о продолжающемся все еще освоении человеческим интеллектом этой ступени обобщения. Впрочем, для этого теперь уже не нужны философские войны материализма и идеализма. Снижение уровня антагонизма между материалистической и идеалистической философией на данной ступени интеллектуального генезиса подчеркивается обоюдным интересом и одновременным исследовательским вниманием материализма и идеализма, например, к категории "система", одновременной актуализацией принципа системности и системного подхода. И, как нам кажется, как раз созревание глубокой системности, нового уровня целостности самих общественных отношений резко понизили уровень тех противоречий (между физическим и умственным, управленческим и исполнительским, мужским и женским трудом, например), которые обусловили принципиальный раскол философской мысли на материалистическую и идеалистическую.

Естественно, что практика общения людей во времена рождающегося противостояния материализма и идеализма не могла обеспечить подобной целостности общественного сознания. Предлагаемая древнегреческим идеализмом абсолютизация *целого* имела все признаки античного синкретизма мысли. Фиксируемые же философским сознанием *части* этого целого еще не рассматривались в качестве "живых" моментов целостности социума, определяющих его существование. Атом (индивидуум по латыни) как неделимая частица, конечно же, не "смотрелся" в качестве системы или подсистемы в более сложной системе отношений. Для этого еще не созрела человеческая индивидуальность, а вместе с ней не созрели ни межиндивидуальные, ни внутрииндивидуальные связи, которые можно было бы счи-



тать связями **межэлементными** (говоря о внутрииндивидуальных связях, мы имеем в виду собственно внутриличностные противоречия между различными элементами, аспектами одного и того же человека). Каждый индивидуум еще не был элементом, определяющим систему. Да и между индивидуумами античного общества не было одновременно необходимой степени однородности и взаимозависимости, которая проявляется только в середине века вместе с созреванием гражданского инварианта множества индивидуумов, их морально-правовой сущности.

Дальнейшее развертывание человеческой индивидуальности в истории общества потребовало глубокой структуризации социума, чтобы организовать многомиллиардные и теперь уже глубоко "эшелонированные" массы людей. При этом культурной интеграции человечества сопутствовала не менее глобальная специализация форм и уровней культуры. Разнообразие элементов, подсистем и уровней современного социума соответствовало разнообразию выполняемых ими функций. Сложная многофункциональная структура общения заставила общественное самосознание искать новый способ интеллектуального обобщения новой информации. Таким способом в XX веке становится диалектическое понимание противоречивого единства **структуры и функции**. Актуализации этой диалектики способствует в XX веке и "погружение" научной мысли в микромир и макромир, в мир элементарных частиц и в мир бесконечного космоса.

Уже в самом конце XIX века обращение психологии и химии к структурным характеристикам предмета своего исследования подчеркивает особый статус структуры как способа организации элементов в систему. Однако очень скоро, в течение двух — трех десятков лет, такой подчеркнутый интерес к структуре прорастает именно в гуманитарном знании в качестве **структурализма**, что, на наш взгляд, еще более симптоматично. Дань структурализму при этом отдают и этнография, и лингвистика, и семиотика, и фольклористика, и философия. Такой акцент в доказательстве особой ментальной и практической ценности структуры позволил, по нашему мнению, сформировать своеобразный этап, "рубец" общественной психики на филогенетической ветви интеллектуального генезиса. Потом это проявится и повторится уже в индивидуальной ветви обобщающего интеллекта, возможно, как *idée fixe* взрослой мыслящей личности.

Поэтому разум одновременно ищет своеобразный мыслительный противовес растущей абсолютизации структуры. Эквивалентность категории "элемент" для категории "структура" не проходит цензуры диалектического разума, который чуть раньше определил закон диалектической взаимосвязи элемента и системы. Зато открывается совершенно новая возможность интеллектуального обобщения — обобщение посредством диалектики структуры и функции. Формируется **функциональный** подход к решению многих биологических, психологических и социологических вопросов. Дань этому подходу отдает, например, американский прагматизм. Появляется и философское обоснование **функционализма** (в трудах Э. Кассирера). Причем, по нашему мнению, становится почти невозможно поляризовать проблемное специфически философское "поле брани" по принципу "философской партийности". В структуре и функции одновременно "прорастает", проявляется и то, что принято называть материальным, и то, что считают идеальным или духовным. Такой момент взаимопроникновения материального и идеального, духовного все больше подчеркивает и выявляющееся в диалектике структуры и функции информационное единство мира. Заявляет о себе, наконец, и структурно-функциональный анализ, особенно актуальный для социологического знания.



Завершая данную статью, мы останавливаемся там, где сегодня заканчивается рассматриваемая "лестница" ступеней интеллектуального обобщения. Ее продолжение будет зависеть от дальнейшего опыта человеческого общения.

**АЛЕКСАНДР ВАЛЕНТИНОВИЧ
ПАВЛОВ** —
профессор кафедры философии ТГУ,
доктор философских наук

УДК: 130.2

ВЗАИМОПОНИМАНИЕ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОГО МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПЕРИОДА

АННОТАЦИЯ. Рассматриваются вопросы: российская культура как проблема, межцивилизационный период, экзистенциальное состояние человека, межчеловеческое и межкультурное взаимопонимание, экзистенциальный диалог.

The issues considered are as follows: the Russian culture as a problem; Russian culture in the period between civilizations; the existential state of a man; the interrelation and mutual understanding between human beings and between different cultures; the existential dialogue.

*Человек окружен шестью стенами:
сверху, снизу, спереди, сзади, справа
и слева.*

АЛКУИН

1. ПРОБЛЕМА

Наше время очень интересное: революция, которая началась в России в 1991 году, поставила перед гуманитарной наукой особую проблему. Ею оказалась сама российская культура, переживающая в равной степени как самоопределение, так и самоуничтожение.

В ходе революционных преобразований меняется тип цивилизации: одна заканчивает свое существование, другая же только рождается, и мы оказываемся как бы в межцивилизационном провале. Это не впервые, такой же период после крестьянской реформы XIX века завершился становлением советской цивилизации. Культура любой страны время от времени соскальзывает в эту пропасть, тем более следует посмотреть, что там находится.