

Для цитирования: Чупров А. С.
Диалоги на краю онтологической бездны
(ответ рецензентам) // Социум и власть. 2019. № 5 (79). С. 123—137.
DOI: 10.22394/1996-0522-2019-5-123-137

DOI: 10.22394/1996-0522-2019-5-123-137

УДК 101.1

ДИАЛОГИ НА КРАЮ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗДНЫ (ОТВЕТ РЕЦЕНЗЕНТАМ)

Чупров Александр Степанович,

Благовещенский государственный педагогический университет, кафедра всеобщей истории, философии и культурологии, доктор философских наук, профессор. Российская Федерация, 675000, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Ленина 104.
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Аннотация

В порядке ответа участникам дискуссии вокруг статьи «Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования», автор, поясняя сущность своего подхода к решению философских проблем, акцентирует внимание на преемственности своей концепции с классическими представлениями о бытии и его познаваемости, излагает своё понимание категорий «идеальное» и «реальное», диалектики бытия и небытия, принципа становления, сущности трансцендирования и предмета онтологии, а также анализирует онто-гносеологические установки Э. Гуссерля и характер философии М. Хайдеггера.

Ключевые понятия:

онтология, бытие, небытие, Я-бытие, персонализм, существование, диалектика, интуиция, логика, понятие.

Сущность философии <...> не имеет никакой основы для оригинальности.

Г. В. Ф. Гегель

Искренне благодарен проф. Григорию Львовичу Тульчинскому, проф. Юрию Геннадьевичу Ершову и доц. Виктории Анатольевне Ашимовой за проявленный интерес к моей статье «Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования» [30]. Их отзывы — это не только критический анализ статьи, полемика с автором, но и собственные размышления о фундаментальных проблемах философии, которые имеют ценность и безотносительно к моей публикации, а для меня лично — повод заново взглянуть на собственную работу как бы глазами рецензентов, что-то исправить, что-то развить, с чем-то согласиться, а что-то оспорить.

* * *

Назначение и социально-значимый смысл деятельности философов я вижу прежде всего в непрестанном переосмыслении извечных проблем бытия и существования с опорой на опыт предшественников и собственные интуитивные озарения. Именно эти интуиции делают философа похожим на поэта, который пишет стихи не потому, что умеет их писать, а потому что не может не писать их. Недаром Хайдеггер утверждал, что именно философствование является душой всякой философии [28, с. 119], которое рождается в те крайне редкие минуты состояния души, при котором сущее как бы открывается человеку в своей сокровенной истине — понимании **единосущности** его собственного Я и мира, в котором он существует. Только удовлетворяя личную **метафизическую** потребность выразить собственное решение «вечных» философских проблем и вместе с тем самоопределяясь в этом мире, философ имеет шанс, говоря на манер Гегеля, **«схватить» мир и эпоху в понятие**, быть понятым и даже, если повезет, быть социально востребованным. Что же касается «борьбы» со сложившимися стереотипами, то это, как заметила В. А. Ашимова, «дело неблагодарное», а может быть, даже пошлое в своем мелком тщеславии, ибо, как подчеркивал Гегель, «сущность философии <...> не имеет никакой основы для оригинальности» [8, с. 156], поскольку объективно назначение философии — фиксировать в единичном вечное, всеобщее, инвариантное, универсальное. Иначе говоря, выражать бытие в его объективной **истине**, парменидовской «алетей» (непотаенном, несокрытом).

* * *

Григорию Львовичу Тульчинскому я признателен прежде всего за **понимание** и моей логики изложения, и видения самой проблемы познания в свете диалектики бытия и существования, и путей ее решения, в том числе интерпретации сущности и роли интуиции, а также диалектической логики в постижении бытия. Такое понимание бытия не часто, и оно дорого стоит. Конечно, это не означает полного совпадения взглядов, но является необходимым условием **диалога**, а не просто какой-то полемики «на поражение».

В своей публикации «Персоналогический синтез парадигмы познания» [25], которая самодостаточна и безотносительно к рецензируемой статье, Г. Л. Тульчинский обозначил те аспекты диалектики бытия и существования, «вокруг да около» которого я ходил, но так и не смог внятно тематизировать. Речь идет об **онтологии свободы** и **персонализме**. Поэтому я с благодарностью ученика принимаю и **персоналистическую трактовку**, и прямо противоположную ей **формально-логическую интерпретацию** проблемы бытия, в том числе ту, о которой пишет Г. Л. Тульчинский: согласно формуле $(\exists x)P(x) \supset E(x)$ — «если существует нечто обладающее неким свойством P, то это нечто существует» [25, с. 89]. Хотя я не могу назвать это «банальным доказательством» бытия, поскольку само по себе наличие чего-либо — это еще не утверждение бытия даже в формально-логической куановской трактовке как «**значение связанной переменной**»: ибо и бытие есть, и существование есть. Кроме того, на мой взгляд, **бытие есть не только нечто логическое или то, что можно помыслить, но и то, что иррационально переживаемо**; то, что сродни переживанию человеком собственного Я и той самой «связной переменной» (отношения Я к бытию вообще, представленному в мире конечных вещей) даже безо всякой рефлексии. Поэтому я не сторонник сведения бытия в духе Парменида или Гегеля к Логосу, мышлению, рефлексии, самопознанию и т. п. **аналогам** интеллектуальных способностей человека. Бытие всегда нечто большее, чем мысль, хотя, несомненно, и она тоже.

Попутно хотел бы прояснить мою, условно говоря, «нелюбовь» к логике, которую весьма пронизательно подметил рецензент. Бесспорно, логика — это «скелет», «несущая конструкция», «дисциплина» всякого мышления и доказательства, но у нее есть недостатки, которые оказываются продолжением её достоинств, а именно — «бездушность», «рассудочная одномер-

ность» и «недостаточная манёвренность». Порой она, как тот трамвай, который не может объехать пешехода. Неслучайно «отец» формальной логики Аристотель ставил жизненный опыт и демонстрационный способ изложения, основанный на эмоциональной убедительности, выше и формальной логики, и математических доводов. А, кроме того, подчеркивал **аксиоматичность** законов формальной логики, им же сформулированных. Так, формально-логический запрет противоречий Аристотелем был назван **аксиомой**, т. е. очевидностью, в истинность которой **верят**, и относительно которых философ со всей откровенностью честного ученого пишет следующее: «Так как аксиомы применяются ко всему, <...>, то никакой ученый, ведущий исследование частного характера, не может сказать о них, истинны они или ложны... Ибо **нет доказательства всего** ... В конце концов, мы дойдем до начал, составляющих независимую основу всех зависимых от них положений: **эти начала уже не доказываются**» [31, курсив мой — А. Ч.].

Григорий Львович обратил внимание на то, что «автор постоянно иронизирует над диалектикой и истматом советского марксизма-ленинизма, тем не менее постоянно пользуясь его же аппаратом и терминологией для разъяснения диалектики бытия и существования». Хотел бы пояснить и этот момент. Как говорится, все мы выросли из гоголевской «Шинели». Отечественная академическая и еще более университетская философия и по сей день базируется на философской главе «Краткого курса ВКП(б)» 1938 года. Это и не хорошо, и не плохо: так сложилось исторически, хотя сегодня многие не то стесняются, не то побаиваются даже упоминать имена Маркса, Энгельса, Ленина, а то и вовсе считают своим долгом «пнуть мёртвого льва», то есть советский марксизм-ленинизм, сводя счёты со своей «философской совестью» при переходе на позиции то русской религиозной философии, то некоего «хайдеггеризма», то различных версий постмодернизма. Моё нынешнее отношение к марксизму я достаточно развернуто изложил в обсуждаемой статье. Если очень коротко — уважительно-критическое. А что касается иронии, то это в первую очередь **самоирония**, ведь я, как и большинство ныне здравствующих российских философов, вырос на марксистско-ленинской системе категорий и принципов, и нисколько не стыжусь этого, считая свою философскую базу вполне достойной и пригодной как для развития философской мысли в самых разных направлениях, так и ди-

алога с приверженцами иных философских умонастроений.

* * *

В своей рецензии Юрий Геннадьевич Ершов констатирует «хрестоматийно-безусловную важность» [10, с. 93] поднятой в моей статье проблемы бытия, от решения которой «зависит понимание базовых категорий онтологии и гносеологии», и отмечает: «Статья А. С. Чупрова заставила в очередной раз и обратиться к необходимой литературе, и поломать голову над толкованием фундаментальных философских категорий в их необходимой взаимосвязи, помогающих правильно ставить и решать главные философские проблемы» [10, с. 99]. В заключении Юрий Геннадьевич даже высказывает свою не то надежду, не то иронию: «...как известно, большое видится на расстоянии, — может быть, необходимо время для более точной оценки и понимания замысла автора» [10, с. 99], а пока дает такую оценку, которую можно назвать условно отрицательной. Поэтому в ответном слове я, в свою очередь, вынужден не только обсуждать проблемы бытия и познания, но и говорить об **отличии наших подходов** к ним, по возможности избегая оценочных суждений.

Пафос моей статьи — **возвращение к античной, средневековой и немецкой классике** в понимании диалектики бытия и существования. Замечание Ю. Г. Ершова о том, что автор, «по сути дела, следует давно известным стереотипам классической философии, отказываясь от попытки современного прочтения проблемы бытия» [10, с. 99], как раз косвенно и свидетельствует об этом. Это замечание сделано как указание на очередной недостаток моего подхода к проблеме, но именно его я принял почти как комплимент и свидетельство понимания рецензентом моего замысла, пусть даже не одобряемого им.

Когда-то Фома Аквинский писал в предисловии к своим сочинениям, что в них нет ни одной мысли, ни одного суждения, которого бы до него не высказывал бы и не излагал в своих трудах его учитель Альберт Великий. Для Аквината это было критерием истинности и ценности его сочинений как в его собственных глазах, так и читающей публики. Потом наступили иные времена, когда восторжествовало, как писал А. С. Пушкин применительно к Европе XVIII столетия, «невешественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне» [22, с. 194]. По примеру Фомы Аквинского могу не без гордости заявить, что нет ни одно-

го (!) оспоренного Ю. Г. Ершовым суждения в моей статье, которое не являлось бы либо моей интерпретацией, а чаще «раскавыченными» цитатами классиков мировой философии античности, средневековья и Нового времени, ибо философия «не имеет основания для оригинальности», кроме, пожалуй, **способа изложения**. Недаром И. Фихте, Л. Фейербах и отчасти К. Маркс подозревали, что, в сущности, любая философская система — это способ ее изложения [26, с. 34]. Поэтому понимание любого автора — это в первую очередь понимание собственного ему **стиля мышления** и, соответственно, — **эстетики изложения**, которая выражается не только проговоренным или прописанным, ибо прописать и проговорить всё и сразу невозможно в принципе, но и так называемой **энтимемой** (буквально «в уме», «про себя»), о важности которой писал еще Аристотель [2, с. 333]¹. За буквальным текстом, за *каждым* суждением *всегда* стоит что-то не озвученное, но подразумеваемое. Когда Юрий Геннадьевич упрекает меня в отсутствии системности, непонятности и нелогичности изложения, он всего лишь констатирует недостаточное *для него* совпадение, или сходство, моего стиля мышления (и, соответственно, эстетики изложения) с его собственным.

Не могу не сказать о своем «методе» освоения идей классиков. Читать классические труды можно по-разному в зависимости от цели. Можно пытаться понять их, как бы вживаясь в их систему мировоззрения, а потом мыслить в соответствии с ней и даже жить ею «всю оставшуюся жизнь». А можно **интегрировать** те или иные идеи в свою **собственную** систему (то, что Кант называл единством сознания), которая складывается и трансформируется у **каждого** человека (совсем не обязательно профессионального философа) на протяжении всей его жизни чуть ли не с рождения и до самой смерти, для того, чтобы — через них или с их помощью — **понимать мир, себя этом мире и мир в себе**. Это не тот случай, когда к человеку (точнее, к сочинениям классиков) надо относиться как бы «по-кантовски»: как к цели, а не средству. Здесь прагматизм и уместен, и оправдан.

Что же касается [цитирую] «подвижного, можно сказать — **текучего содержания категорий**, произвольно используемых автором» [10, с. 93], то еще один комплимент, несомненно сделанный рецензентом в мой адрес. Именно так, на мой взгляд, только

¹ Это слово в формальной логике Аристотеля используется не в буквальном значении, а для обозначения вероятностного силлогизма.

и можно, а главное, нужно оперировать и философскими категориями, и житейскими понятиями, поскольку, как писал Аристотель, «число имен и слов ограничено, а количество вещей (явлений) не ограничено» [1, с. 533]. Конечно, этим с античности пользовались софисты в достижении своих не всегда благовидных целей (о чем, собственно, и говорил Стагирит в работе «О софистических опровержениях»), но, если мы хотим, как можно точнее выразить *истину*, которая, как подчеркивал В. И. Ленин, «всегда конкретна» [15, с. 400], или *понять мысль другого*, то в каждом конкретном случае мы должны учитывать, что значение того или иного слова меняется в зависимости от «Его Величества» **контекста**. Даже цвет вещи частично определяется цветом окружения (серое на синем фоне приобретает желтый оттенок, на зеленом — красный), что уж говорить о значении слов. Разумеется, я не имею в виду строго определённые в своем значении узкопрофессиональные или технические термины, значение которых принято *конвенционально*, т. е. по договоренности, например, в физике, технике или медицине: тут разночтения недопустимы, но за пределами этой сферы в «живом» языке у каждого слова (в том числе у слов-понятий, возведенных в ранг философских категорий) есть не только какое-то **примарное** значение, но и бесконечное множество подчиненных смысловых оттенков, каждый из которых как бы высвечиваются в зависимости от контекста. И это отнюдь не то, что в формальной логике называется намеренной или ошибочной «подменой понятий». Это их жизнь.

В частности, это касается и **категорий «реальное» и «идеальное»**, а также их соотношения. Суть моей позиции такова: «Реальное — это то, что (воз)действует на субъект самим фактом своего существования, и по этой причине признается субъектом как нечто действительное, а понятие идеального вовсе не указывает на какое-либо действие, а характеризует качество вещи, которое обретается ею посредством её *существования через другую вещь*» [30, с. 92]. С такой интерпретацией Юрий Геннадьевич не согласился: «Парность этих категорий легко можно допустить, исходя из понимания реального как вещного (помня про латинское «происхождение» реальности от *res* — вещь), а идеального, соответственно, как непротяженного и невещественного. Можно прийти и к отрицанию простого противопоставления, но совсем другим путем» [10, с. 96].

Во-первых, допустить парность и противопоставить можно всё, что угодно, в соот-

ветствии с всеобщим принципом **«иного»**, который Платон называл особым (пятым) родом бытия [20, с. 391]. Во-вторых, латинское слово **res** чрезвычайно многозначно: от «бедствий» и «подвигов» до «интереса» и «лакомства». Есть среди них и самые известные значения — «дело» и «вещь», которая, кстати, обозначалась словом **res** не потому, что она в качестве материального объекта *протяжена*, а именно потому, что она способна как-то (*воз*)действовать [12]. Поэтому буквальный перевод тут не может быть решающим аргументом: один сошлется на то, что **res** — это «вещь», а другой, что — это «дело». Суть-то вопроса совсем не в этом, а в том, что в истории европейской философии слово «реальное» всегда употреблялось *преимущественно, или примарно*, в значении того, что **«действует»**, а не только существует тем или иным способом. В этом были единодушны и крайние идеалисты, и материалисты. Достаточно вспомнить средневековых реалистов, утверждавших, что общие понятия (универсалии) реальны, ибо они присуще замыслу Божьему и, соответственно, еще как «действенные»; и В. И. Ленина, который, как раз критикуя отождествление материи с вещами или веществом, определял материю как объективную **реальность**, которая **воздействует** на наши органы чувств и притом, существует «вне и независимо от наших ощущений» [14, с. 100], как, впрочем, и «замысел Божий» у реалистов. То, что не может воздействовать непосредственно на вещь, в том числе на органы чувств и само тело человека, то не может быть названо реальным, а поэтому должно быть отнесено либо к **иллюзорному**, либо к **идеальному**. Поэтому, на мой взгляд, целесообразнее соотносить реальное с иллюзорным, а идеальное с материальным. В первом случае речь идет о действительном и недействительном, во втором — о разных способах существования действительного.

Если оставаться на почве научного реализма, никакого мистического воздействия на нас душ умерших и различных духов, перемещения предметов силой мысли и т. п. спиритуалистических «чудес» в нашем мире нет и быть не может. Есть только физическое воздействие. Даже мираж в пустыне — это реальное физическое явление, хотя его «содержание» (оазис с водоемом, пальмами и т. п.) — это, конечно, нечто иллюзорное, но сама «картинка» в сознании человека (без относительно к ее содержанию) тем не менее *действительна*, однако способ ее существования *идеальный*. Таким образом, наличие реальных физических вещей ни-

чуть не исключает наличия в мире отнюдь не мистических, существующих на самом деле, **идеальных** с точки зрения **качества** объектов: всё тех же образов, мыслей, ощущений, эмоций, даже галлюцинаций, пространственно-временных и социальных отношений, души, наконец. **Это «всего лишь» разные способы существования.** Правда, у другого рецензента, В. А. Ашимовой, моя интерпретация соотношения реального и идеального тоже вызвала протест, но уже совсем с другой стороны, мол, как это так — идеальное не воздействует?! [3, с. 104] Отвечаю: я вовсе не отрицал способности идеальных объектов воздействовать, а лишь отметил, что само по себе понятие «идеального» *не указывает на действие*, хотя, конечно, идеальное воздействует (более того, определяет характер и содержание деятельности человека), но отнюдь не физическим способом. Собственно, это и дало средневековым реалистам повод считать универсалии даже содержанием замысла Божьего, в соответствии с которым творится мир.

Правда, каков «механизм» воздействия идеального, в том числе взаимосвязи души и тела, до сих никто толком сказать не может. Дальше принципа **репрезентации** [16], то есть существования идеального через отношение одной вещи к другой и актуализации *посредством нее* пока никто, ни идеалисты, ни материалисты, по большому счету, не продвинулись, а может быть, дальше продвинуться невозможно в принципе. Но ставить в один ряд **способность воздействия** на материальные вещи, т. е. реальное, и **способ существования**, отличный от материального, т. е. идеальное, — это всё равно что говорить: «У меня есть два пирожка: один с капустой, а другой — вкусный».

В продолжение своего ответа Ю. Г. Ершову, хотел бы коснуться основного предмета статьи — проблемы бытия, а именно двух аспектов: познаваемости и диалектичности.

1. «*Бытие*, — считает Чупров, — *может быть только предметом интуитивного усмотрения, интеллектуального полагания (постулирования), аффицирования (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств) и, наконец, веры в его реальность (не иллюзорность)*». Как это совместить с выводом автора о знании бытия и его смысла как единственном роде знания абсолютно прозрачном и ясном как день — в силу своей самоочевидности? — спрашивает рецензент [10, с. 95].

Я долго колебался, включать ли вообще этот абзац в статью, понимая его формально-логическую уязвимость («самоочевидная тайна» — это, безусловно, оксюморон). Кста-

ти, рассматривал вариант перечисления, как и предлагает Ю. Г. Ершов, этих четырех способов постижения бытия через союз «или». В итоге написал так, как написал, потому что вариант «или-или» был бы просто перечислением наиболее распространенных в истории философии версий постижения бытия. Нет смысла называть имена авторов этих версий: пришлось бы указывать едва ли всех величайших мыслителей прошлого, которые делали акцент на каком-то одном способе постижения бытия, порой противопоставляя иным, например, Парменид, — в отличие от материалистов, — отказывал чувствам в способности постигать бытие в его истине. Некоторые акцентировали внимание не на одном, а двух способах постижения бытия, как это делал Кант, подчеркивавший аффицирование и интеллектуальное полагание, пусть даже непознаваемого бытия как вещи-в-себе. Для меня же гораздо важнее было подчеркнуть, что **всякий** человек, как правило, не дифференцируя эти способы, постигает (схватывает) или, выражаясь хайдеггеровским языком, **«присваивает»** бытие именно так, т. е. **одновременно** всеми способами. Начиная с *интуитивной* очевидности («прозрачности» самого статуса «быть»), его значимости (ценности) для человека, или **смысла**, *чувственного аффицирования, интеллектуального полагания* (как способа согласования рассудка и чувственного опыта) и заканчивая иррациональным чувством *веры*, т. е. убежденностью в подлинности или, напротив, иллюзорности бытия (не суть важно в данном случае, сакрализованного или нет).

«Да был ли мальчик! в смысле — в чем тогда проблема? Кому нужны тогда все эти философские, путанные и непонятные простым людям рассуждения?» — вопрошает Ю. Г. Ершов [10, с. 95]. Отвечаю: они нужны только тем, кто задается вопросами о бытии и особенно существовании, а таких людей довольно много, а, может быть, и большинство; тех, кто хотел бы получить на них ясный, квалифицированный по форме и достаточно содержательный ответ. На мой взгляд, разница между, так сказать, неискушенным в философии человеком и философом, состоит прежде всего в том, что первый видит только различие и сходство между явлениями, а философ еще и *основание* этих различий и сходств, а также диалектическую *противоречивость* сущего. По-другому это называется ясностью и глубиной взгляда. Или этого недостаточно для оправдания философии? Лично мне ничего большего для обоснования права философии на существование и не требуется.

2. «...Как можно из факта отсутствия сведений о понимании Гераклитом *единства* противоположностей вывести суждение о том, что *альфа и омега диалектики — целостность, единство, тождество*, которое живет и развивается посредством борьбы противоположностей, выше моего понимания», — констатирует Ю. Г. Ершов [10, с. 97].

Отвечаю: **никак**, поскольку, во-первых, в упомянутом рецензентом фрагменте имя Гераклита названо в продолжении совсем другого (предыдущего) суждения [30, с. 89]; во-вторых, тезис о том, что «альфа и омега диалектики — целостность, единство, тождество», мною не выводится, а **воспроизводится** на основе тех аксиом и постулатов, которые были сформулированы за сотни лет до меня, и не только Гераклитом. С равным успехом я мог сослаться на учение о единстве и противоречивости Дао, о единстве и множественности воплощений Брахмана в «Ведах», об Единице и бесконечности числового ряда Пифагора, о Благе как идеи всех идей у Платона, форме всех форм и Аристотеля, о Единном и его эманации Плотина, о монадологии «плюралиста» Лейбница, о становлении Абсолютной идеи Гегеля, о Мировой воле и ее объективации в отдельных вещах Шопенгауэра. А то, что «Одно» было исходной точкой и конечным пунктом развития и в учении Гераклита, это только подтверждает **инвариантность исходных (онтологических) принципов диалектики**. Было бы проще вообще не называть никого, а исходить из того, что **я знаю** только **одно** бытие, представленное в бесконечном разнообразии противоборствующих вещей, умалчивая об источниках этого знания, и этого было бы вполне достаточно, поскольку истина всегда банальна, а доказывают только то, чему не верят или в чем сомневаются. В конце концов, как *шутит* Марк Твен, «моё мнение, конечно, значит не больше, чем мнение папы римского, но и не меньше». Разумеется, Марк Твен имел в виду не то, как он «гениален» и «велик», а то, что его мнение, как и мнение всякого человека, достойно уважения, поскольку он живет *в том же самом мире*, в котором живет и любой выдающийся человек.

Аналогичным образом обстоит дело и с вопросом Ю. Г. Ершова, касающимся обоснования тезиса, что **бытие пребывает, а существование — становится**, а также последующей оценке взглядов Парменида и Гераклита [10, с. 96]. Этот тезис мною просто **воспроизводится**, исходя из моих представлений об истории философии, которые сложились за десятилетия ее изучения,

в том числе и в результате знакомства со статьей А.В. Лебедева о Гераклите в «Новой философской энциклопедии» в 4 томах, на которую ссылается Ю.Г. Ершов [10, с. 97], а также статьи «Становление» в «Энциклопедическом словаре» [27], где черным по белому написано о принципе становления в учении Гераклита *в противоположность* неизменному бытию Парменида. Но я думаю, гораздо авторитетнее будет сослаться на гегелевскую характеристику философии Гераклита в «Лекциях по истории философии», где особое внимание Гегель уделяет столь важному для его собственной системы понятию **становление** (Werden) как способу перехода бытия в существование, или определенное бытие: «Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от бытия, как первой непосредственной мысли, к становлению, как второй мысли; это первое конкретное, абсолютное, как единство противоположностей в нем самом. У Гераклита, таким образом, мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме, между тем как суждения Парменида и Зенона представляют собою абстрактный рассудок. Гераклита поэтому всегда считали глубокомысленным философом, и он даже приобрел дурную славу как таковой. Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логикку» [7].

3. Гораздо серьезнее вопросы рецензента, связанные с моей характеристикой источника или **онтологического обоснования борьбы противоположностей в мире существования с опорой на идеи Николая Кузанского**, которые, кстати, как справедливо заметил рецензент, развивал в XIX веке Сергей Соловьев. Воспроизводя мою версию, Ю. Г. Ершов замечает: «Автору кажется, что заключение о единстве и борьбе противоположностей в мире существования как *следствии* диалектики бытия и существования логически безупречно <...>. Но почему объектом критики становится попытка Ф. Энгельса *объяснить* сущность действия «основных законов» материалистической диалектики *в природе*, отталкиваясь исключительно от материального единства мира, совершенно непонятно» [10, с. 97].

Отвечаю: логически безупречным мне не кажется ни одно моё суждение, поскольку всегда сохраняется возможность того, что в нем содержится какая-то допущенная мною, но не замеченная ошибка, а что касается Ф. Энгельса, то он, как и позитивисты, фактически **упразднил** понятие вечного и **неизменного** (и в этом смысле противоположно-

го существованию материи) бытия. Иначе говоря, тут нет даже основания для постановки вопроса об основании, поскольку невозможно *объяснить* противоречивость материального мира противоречивостью же материального мира. Это была бы либо абсолютная тавтология, либо принимаемый на веру, но не доказуемый постулат. Кстати, Ф. Энгельс и сам это как минимум подозревал. Обратим внимание на то, как уклончиво, а по большому счету формально-логически противоречиво, построено начало его известного рассуждения о материальном единстве мира: «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*» [32, с. 43].

Не надо быть логиком, чтобы заметить, что это «хотя» полностью перечеркивает основной тезис о *материальной основе единства мира*. Это даже оксюмороном или диалектикой назвать невозможно. Гораздо логичнее было бы выводить существование материи из ничего (если не в библейском смысле, то хотя бы в духе теории Большого взрыва), не вспоминая о бытии вообще, или просто постулировать вечность ее существования *вместо* бытия, но тогда уже надо забыть об онтологическом обосновании материалистической диалектики. Здесь Ф. Энгельс жертвует формальной логикой ради *желания* обосновать тотальность материи, а там, где господствует желание (интерес), логика бессильна, об этом еще Томас Гоббс в XVII веке сказал¹, а позже напомнил Ленин.

Остается атеистический вариант *credo*, что, собственно, и предложил со свойственной ему бескомпромиссностью и безупречной логикой В. И. Ленин, указавший на единственное отличие материалиста от субъективного идеалиста — первый *доверяет* органам чувств, а второй нет [14, с. 130]. *До-верить* (через дефис) показанием наших органов чувств означает *изначально верить* им, а потому в *логических* доказательствах тотальности материи и ее свойств *можно* и не нуждаться. Тут гораздо важнее оказывается *практика*, что и провозгласил Карл Маркс [17, с. 1—2].

4. И еще один комментарий к следующему замечанию Ю. Г. Ершова: «М. Хайдеггер в своей «фундаментальной онтологии» убедительно показал, что об однозначном прочтении чего бы то ни было не может быть и речи — смысл любого сущего и понимание собственного бытия всегда историчны и от-

носительны. Поэтому бытие всегда связано с конкретной ситуацией, временем и пространством, в котором человек себя «застает», поэтому *бытие не пребывает*, оно исторично, временно» [10, с. 97]. На мой взгляд, если что и показал М. Хайдеггер, так это историчность *понимания и переживания личного* бытия каждым человеком, но отнюдь не историчность бытия вообще. Хайдеггер потому и назвал его *DaSain*, т. е. *определенное* тут-бытие; на что, кстати, указывал Хайдеггеру его учитель Э. Гуссерль, заметивший, что «при этом всё становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность» [18].

«Чистое» бытие тем и отличалось мыслителями «всех времен и народов», что оно есть нечто *неизменно* пребывающее, *тождественное самому себе*, как, например, Дао у Лао-Цзы, Брахман и Атман в «Упанишадах», идеи Платона, Единое Плотина или Господь Бог у Фомы Аквинского. В противном случае оно было бы не бытием, а существованием. А вот об историчности бытия гораздо логичнее было бы говорить в связи с «общественным бытием», как исходным понятием исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса, но это, как говорится, «совсем другая история», которая выходит за рамки нынешней дискуссии. Это к вопросу рецензента о том, почему в статье *не затронута* то или иное (например, диалектика применительно к истории, культуре; соотношение диалектики и синергетики) [10, с. 97]. Могу только развести руками: я же не вездесущий Бог, а потому охватить всё и сразу в одной статье, как и любой смертный, не в состоянии, хотя охотно поделился бы своими представлениями и по этому, а также многим другим вопросам, обозначенным в рецензии, но в другое время.

А как же обещанная автором в аннотации *«борьба» со стереотипами*? Отвечаю: весь вопрос, с какими стереотипами? С теми, которые сложились в последние полтора-два столетия. Я говорю о *забвении проблемы бытия* и даже «запрете» на метафизическое высказывания в рамках и позитивизма, и постмодернизма, и структурализма, и отчасти классического, а также советского варианта марксизма. Вплоть до 1989 г., когда появился вузовский учебник под редакцией И. Т. Фролова, даже преподавание этой темы в рамках официальной версии марксизма-ленинизма было фактически исключено.

Завершить своё ответное слово Юрию Геннадьевичу Ершову я хочу одной легендарной-притчей. Еще сравнительно молодой Конфуций пришел в Гималаи, чтобы встретиться с доживавшим свой век Лао-Цзы,

¹ «Если бы геометрические аксиомы затрагивали интересы людей, то люди научились бы их опровергать».

и спросил его: «Как надо жить?» На что Лао-Цзы ответил: «Если бы ты не знал ответа на свой вопрос, ты бы не пришел ко мне».

* * *

Рецензия Виктории Анатольевны Ашимовой — преимущественно критическая, но в том ее и ценность. Любой отрицательный отзыв — это хороший повод для автора не только исправить какие-то ошибки, но и сказать еще раз то, что он уже сказал, но при этом попытаться сделать это лучше, по крайней мере, понятнее. Кроме того, парадоксальным следствием всех отрицательных отзывов является то, что они как бы оттеняют отдельные достоинства критикуемой работы. Например, рецензент с удовлетворением отметила упоминание в статье имени советского философа Э. В. Ильенкова, а также работы А. Ф. Лосева «Философия имени» [3, с. 101].

Приятной неожиданностью для меня стала в целом положительная оценка **трактовки идеального**, раскритикованной Ю. Г. Ершовым, с использованием категории «**отношение**» [3, с. 106], хотя никакой «Америки» я тут не открываю, а, напротив, двигаюсь в русле традиции, идущей от Платона через всю классическую философию, включая марксизм. Маркс неслучайно иногда употреблял слова «идея» и «отношение» через запятую как синонимы. Но, к сожалению, эта сущностная сторона идеального часто оказывается и менее всего понятой, а то и категорично отрицаемой как «позорная уступка классово чуждому идеализму» (достаточно вспомнить ожесточенную полемику Э. Ильенкова и Д. Дубровского 60—70-х гг. XX в.). В целом рецензент согласилась с моей критикой позитивизма и отчасти марксизма за их фактический отказ от понятия бытия, однако сочла мое «отлучение» логиков от философии не обоснованным [3, с. 103—104]. С последним замечанием я, конечно, не могу не согласиться, но все-таки замечу, что «голая», точнее, формальная логика **без метафизики** — это для меня не философия, а только один из «инструментов» ее, хотя и очень важный. Кстати, у Гегеля есть любопытное замечание по поводу англичан, которые называют философией, всё, что угодно, но мудрый Гегель не осудил такое весьма «расширенное» использование слова «философия», а увидел в этом проявление уважительного к ней отношения. Но то был Гегель...

В отзыве В. А. Ашимовой — помимо замечаний по логике изложения¹ — основа-

¹ Вряд ли взаимный формально-логический разбор моих суждений и оценок рецензента

тельной критике подвергнуты три важных момента:

1) характеристика метода феноменологической редукции Э. Гуссерля (эпохе); 2) трактовка единства существования, бытия и небытия, а также увязанная (рецензентом) с этим единством способность человека к трансцендированию; 3) понимание сущности философии М. Хайдеггера.

Мои суждения о феноменологической редукции *ἐποχή*² как методе философствования рецензент характеризует как «пустую риторику». Поэтому я вынужден еще раз обозначить свою позицию в этом вопросе в надежде наполнить свою риторику хоть каким-то содержанием. К сожалению, вынужден констатировать, что мое понимание феноменологии и ее метода **либо** кардинально отличается от того, которое есть у Виктории Анатольевны, **либо** я, увы, вообще не понимаю, в чем суть феноменологического метода Гуссерля. Кстати, не было полного понимания сущности этого метода и у последователя и одновременно оппонента Гуссерля Хайдеггера: я имею в виду их упомянутую выше полемику о сущности феноменологического метода [18], когда для первого метод *ἐποχή* («убрать за скобки») означает определить *бытие без сущего*, а для другого — свести «бытие вообще» к *бытию личностному*. Слово *ἐποχή* используют одно и то же, а **примарное** значение вкладывают в него совершенно разное.

О методе *ἐποχή*, как правило, говорят в неразрывной связи с другим принципом, введенным Э. Гуссерлем, — **интенциональностью** как устремленностью (направленностью) чистого сознания к предметности. На мой взгляд, конституирование этого понятия стало важной вехой в развитии философии сознания прежде всего в *онтологическом*, а не экзистенциальном, как принято считать, аспекте. Оно стало своего рода антропологической «**персонализацией**» божественного акта-бытия, о котором писал Фома Аквинский, а позже развивали (преимущественно вне теологической терминологии) Фихте, ранний Шеллинг, Гегель. А вот предложенный Гуссерлем принцип *ἐποχή* как некий специфически феноменологический метод будет интересен кому-то, кроме нас двоих, поэтому, на мой взгляд, лучше будет ознакомить В. А. Ашимову с ответом на эту часть критики в приватном порядке, если, конечно, того пожелает рецензент.

² От греч. «задержка, остановка, удерживание, самообладание»; центральное понятие древнегреческого скептицизма, воздержание от суждения; введено Пирроном в III в. до н. э. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%AD%D0%9F%D0%9E%D0%A5%D0%95.

тод философствования, **выявления** чистого Я-бытия, так никому и не удалось применить **на практике**, что и констатировал выдающийся французский (заметьте!) феноменолог Морис Мерло-Понти [30, с. 85], а Хайдеггер сделал это de facto, признав в зрелом возрасте неудачным свой подход к решению проблемы бытия в своем самом известном труде 1927 г. «Бытие и время». Мне представляется, что по-другому и быть не могло по той простой причине, что понятие интенциональности изначально уже предполагает, что речь идет о **явленности** чистого Я-бытия как некоего *света*, позволяющий видеть вещи, которые в силу этого и становятся *для* человека **предметами**, так или иначе переживаемыми, притягательными или отталкивающими, радующими или ужасающими, и в той или иной степени познаваемыми. Таким образом, всё дело в том, что принцип интенциональности делает применение метода ἐποχή бессмысленным, поскольку то, что предполагается получить в результате его применения, уже **изначально постулировано** (по крайней мере, у Хайдеггера).

«Заслуга феноменологии Э. Гуссерля и его последователей, <...>, — отмечает В. А. Ашимова, — в том, что они предлагают посмотреть на **«вещь саму по себе»**, как она есть, без отсылки, без сопоставления с тварным, «чтойным», миром» [3, с. 102]. Желая подчеркнуть **отличие гегелевской феноменологии и феноменологии Гуссерля-Хайдеггера**, В. А. Ашимова подчеркивает, что «Хайдеггер <...> использовал феноменологический метод, чтобы заново определить бытие само по себе, а не как основу сущего, а также сущность человека саму по себе, *не через отличие, чем она не является*, не через сравнение с неодушевленными вещами, не через сведение к «чтойности» [3, с. 100].

Что такое феноменология духа у Гегеля, — это я еще способен как-то уразуметь. Полагаю, что у Гегеля речь идет о **явленности бытия в существовании**, о том, КАК бытие (оно же Абсолютная идея) — в процессе разрешения присущих ей диалектических противоречий (тождества различий) — ЯВЛЯЕТ себя во всем своем многообразии, начиная с понятий (логики), законов природы, субъективного и объективного духа и заканчивая (на ступени абсолютного духа) осознанием себя в форме философской рефлексии в своей необходимости, а необходимости как свободы [9, с. 303]. А вот, что такое метод феноменологической редукции Гуссерля — Хайдеггера (ἐποχή), а главное — **как его применить практически**, это для меня остается тайной за семью печатями.

Действительно, констатация отличия одной вещи от другой (даже если речь идет о бытии, которое и вещь-то назвать нельзя) еще не является достаточным определением качества вещи. Например, из утверждения о том, что N — это не камень, вовсе не обязательно следует, что N — это дерево, хотя может оказаться и им тоже. Впрочем, главное в суждении рецензента касается совсем другого — того, что определение бытия как **основания** сущего, ничего не говорит нам о том, **каково** это основание **само по себе**. С этим невозможно не согласиться. Далее рецензент приводит слова Хайдеггера о том, что, «с самого начала и до конца исследования определению подлечит не внешний вид этого сущего, но исключительно только его способ быть, не «что» его составных частей», а [далее идут слова рецензента — А. Ч.] каким образом человеческое бытие все-таки есть [3, с. 102].

Нисколько не сомневаюсь в том, что вопрос о **способе бытия** какой-либо вещи нельзя подменять вопросом о ее внешнем виде и составе. Но Хайдеггер был вынужден говорить об этом именно потому, что на уровне обыденного сознания бытие чаще всего понимается как некая совокупность физических объектов. В таком понимании есть одновременно **и реализм** со своей житейской мудростью, но вместе с тем и некая философическая **наивность**. Однако приведенное суждение Хайдеггера ничуть не продвигает меня в понимании того, что есть **бытие само по себе**, то есть бытие безотносительно к конечным вещам (будь то материальными или идеальными), но об этом, кстати, в приведенном высказывании Хайдеггера **речь вообще не идёт**.

Согласно логике рецензента, предполагается, что «таинственный» метод феноменологической редукции (ἐποχή) позволил Хайдеггеру дать принципиально новый ответ на вопрос, мучивший философов тысячелетиями, «Что есть бытие **само по себе?**» И в чем же заключается ответ Хайдеггера? При всей многоаспектности трактовки бытия, которую Хайдеггер развивал и углублял на протяжении многих лет, тем не менее, и в работе 1927 г. «Бытие и время», и в более поздних трудах Хайдеггер **всегда** исходил из положения о том, что **бытие есть бытие сущего** [20]. Чем же в таком случае оно отличается от классической трактовки, согласно которой никакого иного способа, кроме как **быть посредством сущего (существования)**, у бытия нет и быть не может (даже Господь Бог являет своё бытие, творя мир)? По большому счету, НИЧЕМ. Существование — это и есть СПОСОБ быть. Иначе говоря,

единственно мыслимый способ бытия — это обретение им статуса существования в форме конечных вещей (для познающего субъекта феноменов) или **их отсутствия**, поскольку бытие не сводится только к способу, каким оно **есть как вещь**, но включает в себя и способность быть **ничем**, которое тот же Хайдеггер (и не только он, достаточно вспомнить Гераклита: «Всё существует и не существует одновременно») выводил всё из того же существования, например, «ничто-из-сущего», каковыми Хайдеггер называл пространство и время.

Главной отличительной чертой всякой конечной вещи (для субъекта феномена) является **качество**, то есть, по Гегелю, тождественная с бытием **определенность** вещи. Убирая за скобки существование вещей (бытия в его определённости), мы тем самым убираем за скобки и СПОСОБ бытия, поэтому ἐποχή как способ обнаружения чистого бытия (бытия самого по себе) — это поиск «черной кошки в темной комнате при том, что этой кошки там нет». Сказать что-либо о бытии самом по себе, то есть безотносительно к существованию, еще никому и никогда не удавалось. И вряд ли эту цель мог ставить Хайдеггер, который, кстати, начинал свой путь в философии с изучения средневековой схоластики и был прекрасно осведомлен о принципиальной невозможности решения проблемы бытия таким способом. Самое большее, что он мог себе позволить, так это трактовать бытие как **со-бытие**, сопричастность и даже **«присвоение»** бытия как некой собственности, но и в этом случае **невозможно «перепрыгнуть» через существование** ни того, для кого существует (по Хайдеггеру, «присутствует») со-бытие, ни того, кто это со-бытие порождает или «присваивает» самим фактом своего существования.

Новаторство и величие Хайдеггера в трактовке бытия состоит не в том, что он наконец-то решил в принципе нерешаемую задачу, а именно определить «бытие само по себе», а в том, что он поставил проблему бытия в условиях, когда о бытии многие философы (от позитивистов до марксистов) предлагали забыть или сделать вид, что его просто нет. Более того, Хайдеггер отважился показать бытие как нечто само себя ПЕРЕЖИВАЕМОЕ посредством человека, выступающим по отношению к «бытию вообще» неким СО-БЫТИЕМ. Впрочем, так же, как и «бытие вообще» в статусе конечных вещей мира существования выступает по отношению к человеку в качестве со-бытия. Таким образом, традиционные для мировой философии варианты понимание бытия как

«чистого» **наличия и действия**: 1) либо материи; 2) либо воли; 3) либо мышления; 4) либо чувственности, — Хайдеггером было дополнено, образно говоря, неким интегральным **для человека** «пятым элементом» (квинтэссенцией) — **переживанием субъектом здесь-бытия** (DaSain, в поздних работах Sein). Хайдеггер не упразднил гегелевскую самоё себя познающую Абсолютную идею, а, скорее, пошел ей навстречу через тернии мира существования; пошел **со стороны человека** как присутствия (явления) Я-бытия в сущем, как некоего «просвета» в мире существования конечных вещей. Отсюда — и знаменитое DaSain, и всевозможные «экзистенциалы» (забота, падение, заброшенность, ужас, проект и т. д.), и «ничто-из-сущего» (пространство и время). Наверное, констатировать и постулировать тут можно было еще много чего: хватило бы поэтического воображения, которым Хайдеггер обладал сполна: он ведь, подобно досократикам и поэтам всех времен, не столько доказывал, сколько **постулировал** свои интуитивные озарения и фиксировал переживания человеком себя в мире своим весьма своеобразным языком. Но тем и велик.

Что же касается **апофатического богословия**, которым, кстати, я вовсе не восхищаюсь, как это показало рецензенту [З, с. 102], то, с логической точки зрения, — это абсолютизация одного из трех действий чистого рассудка (утверждения, отрицания, ограничения) в определении качества, на которые указал И. Кант в трансцендентальной аналитике понятий [11, с. 175]. А с точки зрения эмоциональной, — выражение «логического» отчаяния, постигающего всякого, кто безуспешно пытается «загнать» вечное и бесконечное, каковым представляется верующему человеку Бог, в «прокрустово ложе» каких бы ни было дефициций (буквально «ограничений»). Отсюда — непрекращающийся со времен раннего средневековья спор между сторонниками апофатики и катафатики. Не берусь судить о том, чья логика оказалась продуктивнее, поскольку проблемы богословия вообще находятся за пределами моих интересов: об апофатике я упомянул вскользь в связи с отождествлением средневековыми философами-теологами понятий «бытие» и «Бог», поскольку они столкнулись с логической проблемой, аналогичной той, о которой говорилось выше, а именно о невозможности определения Бога самого по себе, т. е. безотносительно к сущему, и как следствие — **интенция к агностицизму**, которая наглядно присутствует у того же Фомы Аквинского, согласно

которому, как утверждал Этьен Жильсон, высказывание «Бог есть» — это единственный случай, когда мы **не можем знать** смысла глагола «есть» [6, с. 17].

Меня, мягко говоря, удивила интерпретация рецензентом моего замечания относительно **проблемы отношения бытия и небытия** в истории философской мысли. Ссылаясь на моё высказывание о том, что, «поскольку в такой «онтологической бездне» никакого различия между **бытием и небытием** либо нет, либо мы его не в состоянии увидеть и как-то определить» [30, с. 84], рецензент, во-первых, ошибочно приписывает мне **сомнение** в том, есть ли бытие; во-вторых, вообще **не видит здесь никакой проблемы**, мол, [цитирую] «есть устоявшиеся определения бытия, ничто, небытия, сущего, сущности, существования. Это фундаментальные категории онтологии. Они закреплены в учебниках. Парменид и М. Хайдеггер смогли всё «увидеть» и «определить», и даже Гегель с А. Ф. Лосевым с помощью диалектики всё разглядели в «онтологической бездне» [3, с. 105].

В том, что бытие «есть», лично я несколько не сомневаюсь. Сомневаться можно лишь в том, исчерпывается ли бытие этим самым «есть». Плотин, например, называя бытие Единым, утверждал, что о нём нельзя сказать ни того, что оно есть, ни того, что его нет. Да и вся история философского осмысления мира полна таких сомнений, а также диаметрально противоположных и весьма категоричных заявлений и, соответственно, многовековых споров. Так, Парменид, а вслед за ним и Аристотель заявляли: «Бытие есть, небытия нет», а какой-нибудь сторонник древней индуистской традиции столь же безапелляционно утверждает: «Всё есть иллюзия: бытия нет, есть небытие». Сторонников такого суждения и в наше время немало. Например, этот взгляд на бытие разделял А. Н. Чанышев, создавая некую нигилиологию как альтернативу онтологии. А ещё есть и совсем крайний (солипсический) вариант онтологического нигилизма: «Всё есть Абсолютное Ничто», которое оказывается вообще «по ту сторону» бытия и существования [23]. Этому принципу, наверное, можно было бы противопоставить иной принцип: «Всё есть Абсолютное Всё» (в сущности, это вариант лейбницевской монадологии). Наконец, последовательный агностик («правовернее» Канта, который худо ли бедно смягчал своей агностицизм, допуская **аффицирование** и **полагание** в целом непознаваемой вещи-самой-по-себе, чтобы как минимум не впасть в солипсизм) может столь же категорично заявить в духе

Лао-Цзы — философа «Великого молчания»: «О чем нельзя говорить, о том следует молчать». Это знаменитое изречение Л. Витгенштейна как раз и провозглашает **запрет вообще что-либо высказывать относительно бытия и небытия** [5; 24].

Вот эту ситуацию я и сравнил с онтологической бездной, в которой невозможно разглядеть различий между бытием и небытием, и, казалось бы, теряется всякая надежда на их понимание. На мой взгляд, этот образ достаточно наглядно отображает **драматизм** ситуации с философским осмыслением бытия, и я не намерен от него отказываться, хотя лично мне наиболее близок **диалектический** вариант решения этой проблемы. Вариант в духе Гераклита (**всё существует и не существует одновременно**) и Гегеля (**бытие тождественно ничто** — таково исходное состояние Абсолютной идеи). Я даже готов принять хайдеггеровское **«ничто-из-сущего»**, несмотря на всю экстравагантность и загадочность этой словесной конструкции применительно к пространству и времени.

Тут речь идёт о том, что Кант называл «изменчивостью мира существования по отношению к постоянству созерцающего Я» [11, с. 148—149]. И кантовская-то формулировка далеко не из простых, требующая пространного комментария, а Хайдеггер уж и вовсе «зашифровал» её так, будто речь идет о страшной военной тайне. Между тем хайдеггеровская метафора обозначает лишь то, что время, как и пространство, с одной стороны, есть атрибуты эмпирически познаваемой реальности (из-сущего); с другой стороны, — ни время, ни пространство для человека не являются чувственно воспринимаемыми материально-вещественными объектами, а лишь **отношением** изменчивого мира существования к Я-бытию, т. е. оказываются неким подобием «ничто», поскольку ни у времени, ни у пространства нет свойств, присущих чувственно воспринимаемым вещам. Метафора «ничто-из-сущего» точна и, может быть, по-своему прекрасна (это уж на любителя). Ею можно наслаждаться как поэтическим образом, предварительно поняв, но с ее помощью трудно **объяснить** мироздание.

Впрочем, в данном случае для нас важно не это, а то, что тут мы имеем наглядную иллюстрацию и одновременно частное подтверждение того, что **понятие бытия невозможно хоть как-то интерпретировать, отвлекаясь от понятий «небытие», «сущее» и «ничто»**. Вот почему в статье после слов об «онтологической бездне» я говорю о древнекитайских неразрывно связанные

друг с другом понятиях У-цзы — отсутствие предела или бытие, которого нет (символ — пустой круг), и Тай-цзы — Великий предел, символ:



В моем тексте это больше чем «пример». Это обозначение **исходного (исторически и логически) принципа понимания бытия**, причем, не только у древних китайцев. Аналогично и в древнеиндийской мифологии: мир есть, но вместе с тем — это иллюзия. У древних греков были, конечно, иные образы — Хаос и Космос, но суть их та же, ибо Хаос в восприятии древних — это небытие как вызывающее ужас **разрушение** миропорядка, а упорядоченное состояние, или Космос, это и есть подлинное бытие. Хаос и Космос — это не просто то, что когда-то одно пришло на смену другому. Это характеристика мироздания в его **вечном становлении**, в которой Хаос вечно организуется в Космос, а Космос в каждое мгновение своего существования превращается в Хаос. Кстати, на этой, как говорили в советские времена, «стихийной диалектике» древнегреческой мифологии базируется **синергетика** [21], но, кроме того, она включает в себя теорию систем. Однако тема соотношения диалектики и синергетики требует отдельного разговора.

Мое утверждение о том, что *«выйти за пределы бытия также невозможно, как и за пределы небытия»* [30, с. 91] вызвало категорическое несогласие и даже спровоцировало рецензента изложить своё понимание сущности **трансцендирования**, которое она проиллюстрировала яркими примерами. Цитирую: «...вы сидите на скамейке в парке в городе Екатеринбурге — и ничто не мешает вам «перенестись» мысленно в Тюбингенский университет в 1790 г. с тем, чтобы обсудить Спинозу с друзьями — Шеллингом, Гегелем и Гельдерлином. В парке в это время будет находиться лишь тело, которое ничего не слышит и не видит, а лишь создаёт видимость присутствия <...> Итак, мы можем постоянно возвышаться над сущим, выходить за его рамки, пределы» [3, с. 104].

Признаю, я впервые встречаюсь с такой интерпретацией понятия «трансцендирование» (от лат. *transcendens*, «переступающий», «превосходящий», «выходящий за пределы»), наивно полагая, что это философское понятие неоплатоника Дионисия Ареопагита, средневекового схоласта Фомы

Аквинского, критического рационалиста Иммануила Канта, экзистенциалиста Карла Ясперса, гуманиста-феноменолога Кароля Войтылы (папы римского Иоанна-Павла II) относится не к фантазиям или воображению человека, а является обозначением его сущностной характеристики — способности **выходить за пределы чувственного опыта, постигая бытийную основу** мироздания: глубинный смысл и конечную цель сущего, предназначение человека во Вселенной, нравственный закон, прекрасное как такое, абсолютную истину, Бога и т. д. Способность выходить туда, где теряют смысл понятия места и времени (хоть реального, хоть воображаемого), поскольку речь идет о абсолютном, вечном и бесконечном, а главное — **в принципе не выводимым из эмпирической реальности**.

Не только фантазии о путешествии во времени и пространстве, но даже мечты о рае нельзя назвать результатом трансцендирования, поскольку они основываются на приукрашенном чувственном опыте людей. Трансцендентное противоположно трансцендентальному — тому, что доступно в пределах чувственного опыта и выводится из него. Для Канта трансцендентное (в отличие от трансцендентального) всегда **проблематично**. В него можно верить, но доказать его истинность невозможно, уже хотя бы потому, что в этом случае мы с неизбежностью впадаем в **антиномию** чистого разума. Но даже если бы природа в одночасье открыла человеку все свои тайны, то и в этом случае, — подчеркивал Кант, — мы никогда не сможем выйти «за границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустоты» [11, с. 591]. Логика Канта вполне понятна в свете его **агностицизма** как утверждения принципиальной непознаваемости бытия, а также веры как свободы выбора человека, тогда как понимание человека как **явления Я-бытия**, делает способность человека к трансцендированию не только возможной, но и **необходимой**.

Что же касается самого суждения *«выйти за пределы бытия также невозможно, как и за пределы небытия»*, то житейский смысл его очень прост: еще никому не удавалось, будучи в добром здравии, ясном уме и твердой памяти, побывать на том свете и благополучно (всё в том же качестве) вернуться назад в посюсторонний мир, мир конечных вещей и чувственного опыта, мир природы как естественной необходимости. Хотя в сказках многих народов мира есть образ храброго солдата, побывавшего и в аду, и в раю, и вернувшегося на землю целехоньким и невредимым.

За что я очень **благодарен** Виктории Анатольевне, так это за **вывод**: «Итак, что мы имеем в итоге, в «сухом остатке». На крайних полюсах находятся чистое бытие и трансцендентное Я, которые тождественны и самоочевидны, но невыразимы. Между ними мир существования конечных вещей, включая эмпирическое Я, которые познаваемы бесконечно, причем всякое познание — это познание сущности, (или) бытия, в существовании конечных вещей, а поскольку «всякий субъект познания в своем основании есть Я-бытие, то можно сказать, что это *само бытие задает вопросы существованию*, вопрошая его о его же смысле...» [3, с. 107]»

Право, сегодня я бы и сам с удовольствием завершил и свою статью, и ответ рецензентом этим пассажем, в котором кратко и ёмко, а главное очень корректно выражена суть моей концепции, если бы не последующие комментарии к этому абзацу в духе «гора родила мышь». Рецензента почему-то разочаровало следующее: «**то, что началось как онтология, закончилось как экзистенциализм**» [3, с. 107]. Я не могу знать, какие на то были причины, но для меня очевидна логическая и содержательная некорректность этого суждения. Дело в том, что онтология вовсе не исключает экзистенциологию **как учение о существовании**. Более того, онтология, эта важнейшая **составляющая** философии, призвана осмысливать проблемы не только «чистого» бытия, но и существования. Недаром средневековые схоласты (вслед за Северином Бозцием) наряду с понятием **essentia** (некой божественной сущностью, собственно, бытием как таковым) использовали и очень строго отличали друг от друга такие понятия, как **existentia** (существование конечных вещей), **consistentia** (взаимоопределяемость форм существования конечных вещей) и, наконец, **subsistentia** как индивидуальное, или личностное, бытие/существование человека [4]. Всё это различные и при том неразрывно связанные друг с другом аспекты или, говоря языком схоластов, модусы (*modus*) бытия, которые в совокупности, собственно, и составляют **предмет онтологии**.

Что же касается экзистенциализма **как конкретно-исторического направления** в европейской философии, представленное такими мыслителями, как С. Кьеркегор, Л. Шестов, отчасти Н. Бердяев, М. Пруст, А. Камю, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс и др., то и он никогда просто не мог избежать традиционной онтологической проблематики. Это особенно наглядно выразил в своем творчестве всё тот же Хайдеггер, который, напоминая, начинал

свой творческий путь с изучения средневековой схоластики. Он потому так отчаянно и открещивался в поздний период своей деятельности от принадлежности к экзистенциализму, что его учение было бы точнее называть на манер схоластов **субсистенциализмом**, то есть осмыслением личностного бытия/существования человека. Сегодня такой подход Хайдеггера — по аналогии с философией Николая Бердяева, Эмманюэля Мунье и Жака-Люка Мариона — можно было бы определить как **персонализм**.

1. Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 533—593.

2. Асмус В. Ф. Античная философия : учеб. пособие. М. : Высш. школа, 1976. С. 333.

3. Ашимова В. А. К дискуссии о «проблеме познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования» // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 101—108.

4. Бородай Т. Ю. Бозций // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2001.

5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Э. А. Сокулер. Лекции по философии Витгенштейна. URL: [https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&*](https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&*(дата обращения: 25.10.2019)) (дата обращения: 25.10.2019).

6. Гайденко П. П. Об исходных понятиях доктрины Фомы Аквинского // Ф. Аквинский. Онтология и теория познания : фрагменты соч. М. : Ин-т философии РАН, 2001. С. 3—32.

7. Гегель Г. Гераклит // Лекции по истории философии. URL: <https://litra.pro/lekcii-po-istorii-filosofii-kniga-pervaya/gegelj-georg-viljeljm-fridrih/read/54> (дата обращения: 25.10.2019).

8. Гегель Г. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия. // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988. С. 148—174.

9. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1977. Т. 3. С. 303.

10. Ершов Ю. Г. К дискуссии о бытии и существовании // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 93—100.

11. Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994. 591 с.

12. Латинско-русский словарь. URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/latin_rus/ (дата обращения: 25.10.2019).

13. Лебедев В. А. Гераклит. // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2001.

14. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полное собрание сочинений. Т. 18. М., 1956. С. 100.

15. Ленин В. И. Шаг вперед, два шага назад // Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 1954. С. 400.

16. Любутин К., Пивоваров Д. Синтетическая теория идеального. Псков : ПОИПКРО, 2000.

17. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 3. М., 1964. С. 1—2.

18. Молчанов В. И. Бытие и сознание. Критика феноменологической философии. URL: <https://fil.wikireading.ru/15840> (дата обращения: 25.10.2019).

19. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2001.

20. Платон. Софист // Сочинения : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 329—412.

21. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой : пер. с англ. / общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. М. : Прогресс, 1986. 432 с.

22. Пушкин А. С. Путешествие из Москвы в Петербург // Собрание сочинений : в 10 т. Т. 6. Критика и публицистика. М. : Худ. лит., 1976. С. 194.

23. Самойлов В. Доктрина гиперанархизма. URL: https://ridero.ru/books/doktrina_giperanarkhizma/ (дата обращения: 25.10.2019).

24. Сокулер З. А. Лекции по философии Витгенштейна. URL: https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&* (дата обращения: 25.10.2019).

25. Тульчинский Г. Л. Персонологический синтез парадигмы познания // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 88—92.

26. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Сочинения. Т. 1. М. : Наука, 1955. С. 23—55.

27. Философия : энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. М. : Гардарика, 2004.

28. Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113—123.

29. Цендровский О. Понятие бытия (Sein) в философии М. Хайдеггера и её методологические особенности // Философская мысль. 2016. № 9. С. 18—36.

30. Чупров А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования // Социум и власть. 2019. № 2 (76). С. 82—95.

31. Чупров А. С. Диалектика. История вопроса. URL: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/dialektika-istoriya-voprosa> (дата обращения: 25.10.2019).

32. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. 858 с.

References

1. Aristotel' (1978). O sofisticheskikh opроверzheniyah // Sochineniya: v 4 t. T. 2. Moscow, Mysl' Publ., 687 p. [in Rus].

2. Asmus V.F. (1976) Antichnaya filosofiya. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 544 p. [in Rus].

3. Ashimova V. A. (2019) *Socium i vlast'*, no. 4 (78), pp. 101—108 [in Rus].

4. Borodaj T.Yu. (2001) Boecij // Novaya filosofskaya enciklopediya: v 4 t. Moscow, Mysl' Publ. [in Rus].

5. Vitgenshtejn L. Logiko-filosofskij traktat // Z.A. Sokuler. Lekcii po filosofii Vitgenshtejna. Available at: [https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&*](https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&*&accessed=25.10.2019), accessed 25.10.2019 [in Rus].

6. Gajdenko P.P. (2001) Ob iskhodnyh ponyatiyah doktriny Fomy Akvinskogo // F. Akvinskij. Ontologiya i teoriya poznaniya. Moscow, Institut filosofii RAN Publ., p. 17 [in Rus].

7. Gegel' G. Geraklit. Lekcii po istorii filosofii. Available at: <https://litra.pro/lekcii-po-istorii-filosofii-kniga-pervaya/gegelj-georgviljeljm-fridrih/read/54>, accessed 25.10.2019 [in Rus].

8. Gegel' G. (1988) Razlichie mezhdou sistemami filosofii Fihte i SHellinga v sootnesenii s robotami Rejngol'da, imevshimi cel'yu oblegchit' obzor sostoyanii filosofii v nachale 19-go stoletiya // Kantovskij sbornik. Iss. 13. Kaliningrad, p. 156 [in Rus].

9. Gegel' G. (1977) Enciklopediya filosofskih nauk. T. 3. Moscow, Mysl' Publ., 472 p. [in Rus].

10. Ershov Yu.G. (2019) *Socium i vlast'*, no. 4 (78), pp. 93—100 [in Rus].

11. Kant I. (1994) Kritika chistogo razuma. Moscow, Mysl' Publ., 591 p. [in Rus].

12. Latinsko-russkij slovar. Available at: https://dic.academic.ru/contents.nsf/latin_rus, accessed 25.10.2019 [in Rus].

13. Lebedev V.A. (2001) Geraklit // Novaya filosofskaya enciklopediya: v 4 t. Moscow, Mysl' Publ. [in Rus].

14. Lenin V.I. (1956) Materializm i empiriokriticizm // Polnoe sobranie sochinenij. T. 18. Moscow, 525 p. [in Rus].

15. Lenin V.I. (1954) Shag vpered, dva shaga nazad // Polnoe sobranie sochinenij. T. 8. Moscow, p. 400 [in Rus].

16. Lyubutin K., Pivovarov D. (2000) Sinteticheskaya teoriya ideal'nogo. Pskov, POIPKRO Publ. [in Rus].

17. Marks K. (1964) Tezisy o Fejerbahe // K. Marks, F. Engel's. Sochineniya. T. 3. Moscow, pp. 1-2 [in Rus].

18. Molchanov V.I. Bytie i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii. Available at: <https://fil.wikireading.ru/15840>, accessed 25.10.2019 [in Rus].

19. Novaya filosofskaya enciklopediya (2001). Moscow, Mysl' Publ. [in Rus].

20. Platon (1993). Sofist // Sochineniya: v 4 t. T. 2. Moscow, Mysl' Publ., pp. 329—412 [in Rus].

21. Prigozhin I., Stengers I. (1986) Poryadok iz haosa: novyj dialog cheloveka s prirodoy. Moscow, Progress Publ., 432 p. [in Rus].

22. Pushkin A.S. (1976) Puteshestvie iz Moskvy v Peterburg // Sobranie sochinenij : v 10 t. T. 6. Kritika i publicistika. Moscow, Hudozhestvennaya literatura Publ., p. 194 [in Rus].

23. Samojlov V. Doktrina giperanarhizma. Available at: https://ridero.ru/books/doktrina_giperanarkhizma, accessed 25.10.2019 [in Rus].

24. Sokuler Z.A. Lektsii po filosofii Vitgen-shtejna. Available at: [https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&*](https://docviewer.yandex.ru/view/81534763/?page=1&*,), accessed 25.10.2019 [in Rus].

25. Tul'chinskij G.L. (2019) *Socium i vlast'*, no. 4 (78), pp. 88—92 [in Rus].

26. Fejrbah L. (1955) K kritike filosofii Gegelya // Sochineniya. T. 1. Moscow, Nauka Publ., pp. 23—55 [in Rus].

27. Filosofiya. Enciklopedicheskij slovar' (2004). Moscow, Gardariki Publ., Stanovlenie Publ. [in Rus].

28. Hajdegger M. (1993) *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 113—123 [in Rus].

29. Cendrovskij O. (2016) *Filosofskaya mysl'*, no. 9, pp. 18—36 [in Rus].

30. Chuprov A.S. (2019) *Socium i vlast'*, no. 2 (76), pp. 82—95 [in Rus].

31. Chuprov A.S. Dialektika. Istoriya voprosa. Available at: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/dialektika-istoriya-voprosa>, accessed 25.10.2019 [in Rus].

32. Engels F. (1961) Anti-Dyuring // K. Marks, F. Engel's. Sochineniya. T. 20. Moscow, Gosudarstvennoye izdatelstvo politicheskoy literatury Publ., 858 p. [in Rus].

For citing: Chuprov A.S.

Dialogues on the edge of the ontological abyss (response to the reviewers) //

Socium i vlast'. 2019. № 5 (79). P 123—137.

DOI: 10.22394/1996-0522-2019-5-123-137

DOI: 10.22394/1996-0522-2019-5-123-137

UDC 101.1

DIALOGUES ON THE EDGE OF THE ONTOLOGICAL ABYSS (RESPONSE TO THE REVIEWERS)

Alexander S. Chuprov,

Blagoveshchensk State Pedagogical University,

the Department Chair of General History,

Philosophy and Cultural Studies,

Doctor of Philosophy, Professor

The Russian Federation, 675000,

Amur region, Blagoveshchensk, ulitsa Lenina, 104

E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Abstract

In response to the participants of the discussion evolved around the article "The problem of the world's cognoscibility in the light of being and existence dialectics", the author explains the essence of his approach to philosophical problems and focuses on the continuity of his concept with classical ideas of existence and its cognoscibility, sets out his understanding of the categories "ideal" and "real," dialectics of being and not-being, the principle of genesis, the essence of transcendence and the subject of ontology; the author also analyses E. Husserl's ontognoseological ideas and M. Heidegger's philosophy nature.

Key concepts:

ontology,
being,
not-being,
I-being,
personalism,
existence,
dialectics,
intuition,
logic,
concept.