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

УДК 101.1

ПРОБЛЕМА ПОЗНАВАЕМОСТИ МИРА В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИКИ БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ

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

Статья посвящена фундаментальным вопросам онтологии и гносеологии с точки зрения диалектики (тождества и различия) бытия и существования. Автор полагает ее в качестве исходной для всей мировой философии проблемы, решение которой предопределяет понимание познаваемости мира, сущности познания, места и роли в нем интуиции, содержания понятий «субъект» и объект» и характера их взаимосвязи, онтологического основания языка, а также формальной и диалектической логики и области их применения. Опираясь на необходимую историко-философскую базу и собственный дискурс, автор предлагает своё решение названных вопросов, зачастую противопоставляя его различным сложившимся в философии стереотипам.

Ключевые понятия:
бытие,
существование,
познаваемость мира,
интуиция,
субъект и объект,
логика,
диалектика,
язык,
смысл.

1. Постановка проблемы

Бытие противостоит не мышлению, как это следует из формулировки Ф. Энгельса так называемого «основного вопроса философии» [28, с. 282], а ***существованию***, которое дано нам двояко: 1) в *ощущениях*, ставших основой традиционного материализма, суть которого состоит в отождествлении бытия и материи, данной нам в ощущениях; 2) в *переживаниях* человеком *самого себя*, на основе которых построен весь экзистенциализм. И не только. В сущности, любая разновидность идеализма (субъективного или объективного, в том числе религиозного) — это *экстраполяция* переживания человеком своего существования на всё сущее, отождествление бытия и мышления, бытия и чувственности, бытия и воли.

Поскольку ощущения, интеллект, эмоции и воля всегда *персональны*, то в понимании сущего любой философ, к какому бы он направлению ни принадлежал, всегда *отталкивается* от личного опыта восприятия, переживания и осмысления мира. Это отнюдь не означает, что всякое философское воззрение — это чистый субъективизм. Напротив, ощущения, интеллект, эмоции и воля — это всегда различные пути *выхода* субъекта за пределы собственного Я-бытия и одновременно — способ его *осуществления, актуализации* и *объективации* в мире существования. Говоря по-гегелевски, Я-бытие из вещи-в-себе превращается в вещь-для-себя. По-другому, для человека все его познавательные способности — это не только способ вобрать в себя мир (интериоризировать, чтобы тотчас экстериоризировать и создать какое-то представление о нем), но и способ самому *состояться* в этом мире. Можно даже сказать, что в отношении человека гносеология — это одновременно и онтология его как *homo cogitans* (человека познающего).

Что касается противоположности материализма и идеализма в их подходах к миру, то ее хорошо иллюстрирует знаменитый спор между Платоном и Аристотелем. Если Платон полагал, что сущностью всякой вещи является *идея* как некое ***отношение***, точнее, *совокупность* отношений данной вещи ко всем иным вещам, то Аристотель утверждал вторичный, подчиненный характер отношений, отдавая пальму первенства тому, какова вещь по своей (материальной) природе, хотя при этом (всё-таки он был учеником Платона) особо подчеркивал ак-

тивный характер идеальной формы вещи — аналога платоновской идеи[1].

Нельзя не признать, что предложенное Энгельсом разделение философов на материалистов и идеалистов — это довольно удобная в учебно-методическом отношении классификация философов, хотя в *реальной* истории философии мы не найдем *ни одного* стопроцентного идеалиста или материалиста, как и представителя любого другого направления. Всё гораздо тоньше и сложнее. Поэтому вопрос, сформулированный Энгельсом, кроме марксистов, мало кто считал и считает основным. Да и саму необходимость выделять какую-то философскую проблему в качестве основной многие считают весьма сомнительной. Ведь всегда есть вопросы, которые не менее достойны претендовать на статус основного вопроса философии, чем вопрос об отношении мышления к бытию. Например, откуда всё проистекает и всюду присутствует (проблема Абсолюта), почему есть то, что есть, и нет того, чего нет, что есть истина, что есть добро и зло, что такое человек и в чем смысл его жизни? Да мало ли какой...

Что же касается марксизма-ленинизма и его философии диалектического (преимущественно в энгельсовской интерпретации) и исторического материализма, то тут главное — *классовый подход в* ***практическом*** *решении вопроса о социальной справедливости*, поэтому здесь никаких полутонов нет: есть свои и чужие, друзья и враги, богатые и бедные, эксплуататоры и эксплуатируемые. Тут уже не до сантиментов. Однако «классовый» выбор в решении вопроса об отношении мышления к бытию в пользу материализма и познаваемости мира, а значит, и науки, сыграл злую шутку с марксистко-ленинской философией: как и в позитивизме, здесь «исчезло» бытие. Не потому ли К. Маркс как-то заметил незадолго до своей смерти, что *философия марксизма еще не написана*, вот, дескать, завершу «Капитал», тогда и примусь за философию. Но, как известно, и эту работу он не успел завершить: второй и третий том «Капитала» готовил к публикации Ф. Энгельс на основе черновиков К. Маркса.

«Ипостасями» противоположности бытия и существования выступает оппозиция идеального и материального, сущности и явления, вечного и временно́го, необходимого и случайного, неизменного и становящегося, инвариантного и вариативного. Но это — лишь производные и в этом смысле *вторичные* аспекты оппозиции бытия и существования. Ведь даже *идеальное* (как нечто невещественное) наличествует — причем безо всякой мистики! — прежде всего в существовании. ***Идеальное — это всегда отношение***. Не суть важно, идет ли речь о математическом отношении, пространственно-временном или социальном, не говоря уже о субъективных переживаниях и представлениях. Всё это знакомо каждому как нечто невещественное (нематериальное) и притом существующее не где-то там в мире потустороннего или в платоновском царстве идей, а здесь и сейчас и, как правило, не вызывает никаких сомнений в своей действительности. А вот относительно «подлинного» бытия — это еще вопрос, считать ли его, как это делали Пифагор, Парменид, Платон, Аристотель, Гегель и другие мыслители, чем-то *идеальным* (например, Числом, Формой, Логосом или Абсолютной идеей). Да и вообще *хоть как-то определяемым* и выражаемым в слове, числе, символе и т. д. Недаром и неоплатоник Плотин, и богословы апофатического умонастроения[2], и другие мыслители прошлого (как на Западе, так и на Востоке, например, Авиценна) были уверены в том, что бытие, как и Абсолют, есть нечто в принципе невыразимое человеческим языком.

Казалось бы, бытие можно и нужно просто полагать, как это делал Кант, но ничего определенного сказать о нем

[1] Суть этого противостояния попробую пояснить, на мой взгляд, очень простым, но, увы, упрощающим реальность примером. Представим себе треугольник. С одной стороны, он есть геометрическая фигура, которая образована отношениями между тремя «материальными точками» (кстати, именно это понятие и используется в современной физике), одна из которых не лежит на одной линии. Такова позиция почти материалиста Аристотеля. С другой стороны, наоборот, три точки (вершины треугольника) есть лишь производное (результат) пересечения трех прямых разнонаправленных линий, лежащих в одной плоскости. Такова позиция идеалиста Платона. Иначе говоря, это спор между теми, кто убежден, что именно отношения, т. е. идеи, «образуют» вещи (нет отношений — нет и вещи), и теми, кто утверждает, что материальные вещи одним своим существованием обуславливают наличие отношений между собой (нет вещей — нет и отношений между ними) [7, с. 64]. Вот и вся суть противоположности идеализма и материализма, а вовсе не противоположность между хозяевами жизни и батраками. Всё остальное — это «идеологическая пена».

[2] Апофатика — так называемая негативная теология, представленная, например, сочинениями Псевдо-Дионисия Ареопагита, неизвестного автора, которого считают учеником апостола Павла (Византия, I в. н. э.). Суть апофатики — в утверждении, что о Боге ничего нельзя сказать утвердительно, определяя его свойства, но можно указать на то, чем Он не является.

невозможно. Даже того, есть ли оно «бытие», а может быть, его правильнее было бы называть «небытием», поскольку в такой «онтологической бездне» никакого различия между ***бытием и небытием*** либо нет, либо мы его не в состоянии увидеть и как-то определить. Так, в древнекитайских мифах об императоре Фу Си, получеловеке-полузмее, легендарном создателе классической «Книги перемен» (И-цзин), упоминаются два неразрывно связанных между собою понятия: У-цзи (Отсутствие предела, символ — пустой круг) и Тай-цзи (Великий предел, символ которого знаком каждому как вписанные в круг светлая (ян) и тёмная (инь) «запятые») [8, с. 95; 16]. Аналогично у даосов — Дао имеет двойственный характер: «пустое» или безымянное (фактически — бытие, которого нет) и «Дао, обладающее именем», т. е. бытие как *наличное существование*, ставшее таковым благодаря вскармливающему началу — Дэ, в сущности, ***материи*** [38, с. 45—46].

Кстати, *совечность* материи идеям признавал и Платон. *Исходным и вечным* «стройматериалом» для мироздания, но также пассивной по отношении к идеальной форме всех форм (Благу), трактовалась материя и в философии Аристотеля. С точки зрения первичности/вторичности идеального и материального, они оба, конечно, должны быть квалифицированы как идеалисты, для которых материя *как бы* вторична, хотя вопрос о первичности их не занимал и вообще не ставился. Во всех (!) мифологических и большей части в философских учениях античности бытию отводилась роль активного (мужского) *первоначала*, а материи — пассивного (женского), которое, однако, как у Лао Цзы *Дэ* признавалось источником питания, энергии и т. п., *обеспечивающего существование* мира. И что в это случае надо было признать первичным? «Первично» их единство в бытии и существовании.

2. Из истории осмысления диалектики бытия и существования

Онтологически наиболее основательно тезис о двойственности всего сущего (тождестве и различии бытия и существования) обоснован средневековыми схоластами. Как пишет П. П. Гайденко, «опираясь на слова библейского текста: “Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий” (Исход 3, 14), средневековые теологи отождествили Бытие с Богом. Отсюда делается вывод, что абсолютно первый принцип [онтологии и гносеологии — *А. Ч.*] есть бытие». Кроме того, автор отмечает, что у Фомы Аквинского существование всех *конечных* вещей (как телесных, так и духовных субстанций) предполагает *наличие бесконечного бытия*, не имеющего каких-либо других определений, отличных от «быть» — бытия Бога. И далее — несколько «раскавыченных» цитат из сочинений Аквината. Отдельно взятый глагол «быть» (esse) указывает не на бытие некоторой сущности (формы), а на чистое бытие. Чистое бытие абсолютно непостижимо. В том случае, когда говорят слово «Бог», обозначают то же самое, что и в случае, когда произносят «есть». Высказывания «Бог есть» — это единственный случай, когда мы не можем знать смысла глагола «есть». Бог совершенно прост, «поскольку Бог <…> есть просто бытие» (ST, I, 3, 7 c). «Вещь совершенно простую, каковой является Бог, по причине ее непостижимости наш интеллект мыслит, как представленную различными формами» (De potentia, 1, ad 12). И последнее: Бог есть *акт бытия*, благодаря которому все вещи получают существование, т. е. становятся вещами [37, с. 3—31].

Нетрудно заметить, что центральное понятие философии Аквината, понятие «акта-бытия», — это *религиозная* интерпретация *энтелехии* Аристотеля [2], от которого и отталкивался Фома Аквинский в своем учении. Но, в отличие от Аристотелевской энтелехии как энергии, превращающей возможность *отдельной* вещи, как правило, одушевленной, в действительность (неслучайно Г. Лейбниц, отождествлял энтелехию с монадой [21]), акт-бытия — это вечное сотворение *всего* сущего. Схоластический принцип понимания бытия как *вечного демиурга всего сущего* в Новое время положат в основание своего учения об Абсолютной идее и рационалист Гегель, и его главный оппонент иррационалист Шопенгауэр, заменивший гегелевскую идею Мировой волей.

В марксизме роль демиурга «поручили» материи, упразднив при этом онтологическую двойственность всего сущего (тождества и различия бытия и существования, материального и идеального), заменив его принципом материального единства мира[1].

[1] «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. Действительное единство мира состоит в его материальности. <…> Единство мира обусловлено не его бытием, а его материальностью» [27, с. 43]. Поэтому в советских вузовских учебниках философии — вплоть до учебника под редакцией И. Т. Фролова 1989 г. «Введение в философию» — понятие бытия вообще отсутствовало

Фактическое устранение понятия бытия в материализме автоматически означало и устранение трансцендентного ***Я-бытия*** — ***онтологического условия*** *того, что делает человека человеком*, обуславливая его способность мыслить, желать, чувствовать. Отсюда, кстати, заведомо провальная попытка «объяснить» самую главную особенность человека — наличия у него ***самосознания*** — исключительно материальными (читай «физическими» или «вещественными») процессами с использованием понятия «отражение» как всеобщего свойства материи. Если худо ли бедно это свойство удавалось проследить в отпечатках в неживой природе, а также в раздражимости, чувствительности и даже психике в одушевленном мире, то, как только дело доходило до *сознания человека*, то полная невнятность построений становилась совершенно очевидной. Никакие рассуждения о социальности как высшей форме организации материи, якобы порождающей сознание человека, не могла скрыть логические несуразности этой концепции. Так, три социальные предпосылки возникновения, существования и развития сознания (труд, общение и язык) загоняли авторов учебников по марксистско-ленинской философии и, соответственно, студентов в «заколдованный круг», поскольку ни труд, ни человеческое общение, ни слово в принципе не могут появиться без сознания. Было бы логичнее называть сознание предпосылкой труда, общения и языка, а не наоборот. Однако в этом случае вопрос о происхождении сознания не только бы оставался открытым, но даже не был бы поставлен.

В противоположность марксистам феноменологи (Эдмунд Гуссерль и его последователи, в том числе экзистенциалисты, например, ранний М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр) сосредоточили свои усилия именно на этом вопросе, развивая принцип *интенциональности* сознания, т. е. направленности сознания на предмет, в сущности, его *устремленности* к «чистому» бытию. Кроме того, Гуссерль предложил для обнаружения «чистого» Я, на мой взгляд, совершенно бесполезный и бессмысленный принцип философствования — эпохé (феноменологическую редукцию). Во-первых, для каждого человека его собственное Я-бытие самоочевидно и безо всякого «эпохé». Интуиция — это и есть способ непосредственного усмотрение Я-бытия. Во-вторых, еще никому не удавалось *помыслить* бытие вне его форм существования, в том числе уже имеющихся представлений о мире и душе, которые Гуссерль предлагает буквально «убрать за скобки». Неожиданное и при том авторитетное для меня подтверждение этому категоричному суждению я недавно обнаружил у одного из самых известных феноменологов: «По словам М. Мерло-Понти, главный урок феноменологической редукции — невозможность ее исполнения» [29].

Наконец, позитивисты XIX—XX вв. и вовсе отказались даже обсуждать *метафизические* проблемы отношения бытия и существования, наложив своего рода табу на эти вопросы, похоронив тем самым философию как таковую, поскольку она *вся* строится вокруг этого отношения. На мой взгляд, мыслители типа Огюста Конта или Карла Поппера — это выдающиеся логики, науковеды, социологи, но люди, которых назвать философами можно только условно, поскольку философия без метафизики — это такой же нонсенс, как «сухая вода».

В связи с этим вспоминается история с опубликованием в начале 1995 г. статьи Карла Поппера «Что такое диалектика?» [33], написанной в 1944 г. (в пору пребывания автора в Новой Зеландии: подальше от бурь Второй мировой). Идеологи ВКП(б), позже называвшейся КПСС, полвека откровенно боялись обнародовать ее в СССР, и надо сказать, их опасения были не напрасны. Когда статья наконец-то появилась в «Вопросах философии», никто из *советских* философов не смог дать достойный ответ критику диалектического метода и его, мягко говоря, своеобразной интерпретации диалектики. Может быть, это сумел бы сделать Эвальд Васильевич Ильенков, годами полемизировавший с позитивистами [11], но к тому времени его уже не было в живых. Участники обсуждения статьи, в сущности, согласились с доводами Карла Поппера и капитулировали, а между тем критиковать там особо было нечего. Текст написан человеком, весьма далеким от метафизики, которому объяснить суть диалектики было бы так же трудно, как слепому от рождения разницу между светом и тьмой. Но в 1995 г. публикация статьи и ее обсуждение предназначались не автору (он умер в 1994 г.), а читателям, жившим

(исключением было лишь понятие общественного бытия в его противопоставлении общественному сознанию, поскольку весь исторический материализм базируется на положении К. Маркса, в котором используются эти понятия). По этой причине онтология, т. е. учение о бытии, сводилась и сводится до сих пор к естественнонаучной картине мира, основанной на эмпирически установленных фактах, и начиналась онтология с ленинского учения о материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях и существующей вне и независимо от них [22, с. 100].

в распавшемся накануне Советском Союзе. Растолковать разницу между позивистским стилем мышления и философско-диалектическим не удалось, как минимум, по двум причинам. Во-первых, в диалектическом материализме в энгельсовской интерпретации принципиально отсутствовало исходное понятие любой философии — понятие бытия[1], без которого всякое *диалектическое* учение ущербно. Во-вторых, кто бы стал в «лихом»1995 г. в государственном академическом журнале защищать марксизм-ленинизм, когда к тому времени даже имена Маркса, Энгельса и Ленина стали стесняться произносить и стесняются до сих пор, если это не связано с критикой «проклятого советского прошлого»?! Чтобы в этом убедиться, достаточно почитать вузовские учебники по философии, написанные после 1991 года, в которых довольно часто (причем, дословно) цитируют Маркса — Энгельса — Ленина, но без указания их имен.

3. Содержание понятий «субъект и объект познания» в свете диалектики бытия и существования

Для человека бытие/небытие не может быть ни предметом чувственного *эмпирического* познания, ни знанием о его происхождении. Например, в Упанишадах на этот счет сказано: «Откуда всё пошло? Этого не знают даже боги» [36, с. 240]. Аналогично и в «Даодэцзине»: «Я не знаю, чьё оно (Дао) происхождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке» [20, с. 114—138]. *Бытие 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).* Полностью согласен с тем, что «вера <...> — это особый способ связи человеческого сознания с трансцендентным» [25, с. 19], который, добавлю, базируется на априорном по своей сути *доверии* [40], а на практике реализуется чувством *уверенности* человека в себе и в мире как чему-то не чуждому ему. Всё это становится возможным лишь потому, что не только сущее двойственно (как единство бытия и существования), но и само бытие *для каждого человека* оказывается внутренне различенным: ***бытием вообще и Я-бытием***. Эта различенность и вместе с тем тождественность бытия вообще и Я-бытия была обозначена еще в «Ведах» как различенность и тождественность Брахмана и Атмана [38, с. 65—66].

В ***гносеологическом*** (познавательном) аспекте единство и различенность бытия и существования, а также бытия вообще и Я-бытия *предстает* как оппозиция ***субъекта и объекта*** в их отношении к *истине* — к тому, «что есть» [35]. Если объект познания — это то, «что есть на самом деле», то субъект познания — это всегда тот, кто взыскует истину-знание, т. е. истину в ее *идеальной форме* (в чувственных образах и понятиях). Что касается *интуиции*, которую Николай Кузанский называл «интеллектуальной», Декарт мыслил ее как самоочевидность (ясность), а другие считали неким озарением, непосредственным усмотрением истины и т. п., то ее нельзя отнести ни к чувственности, ни к мышлению, ни к воображению, ни к эмоциям. ***Интуиция*** — это особая, столь же *априорная*, как и «кантовские» доопытные формы чувственного и рассудочного познания, *форма и условие аффицирования бытия*. Интуиция выступает своего рода «противовесом» непознаваемости кантовской вещи-в-себе. Без нее субъект познания вообще не мог бы стать таковым, и, разумеется, было бы невозможным *никакое* (ни априорное, ни апостериорное) познание. Интуиция — это, в сущности, то, что Гегель называл «интеллигенцией» как «способность *узнавания* созерцания, поскольку последнее уже ей раньше принадлежало» [5, с. 306], а именно *бытия*.

Своё современное значение ***термины «субъект» и «объект»*** приобрели не ранее середины XVII в. Это сегодня для нас субъект — действующий по своей воле и познающий человек (человечество); а объект — существующая вне и независимо от сознания субъекта реальность или фрагмент ее, оказавшийся в фокусе внимания познающего субъекта. Но изначально (в средневековой теологии) ими обозначалось вовсе не это. Буквальный перевод латинского слова *subjectum* — «подброшенное» ничего не даёт для понимания значения философского

[1] Вообще онтология — весьма слабое место классического марксизма. Его величие и новаторский характер состоит в осмыслении социального бытия, т. е. общества и его истории. На мой взгляд, и сегодня, спустя полтора столетия после возникновения, марксизм — это одна из лучших версий социологии (как философии общества, а не как эмпирической науки) с точки зрения объяснения сущности, понимания форм существования и, как это ни спорно, прогнозирования социальных явлений и процессов. Что же касается политической идеологии марксизма — это «совсем другая история», которой я сейчас не хочу даже касаться.

понятия «субъект», ибо ***субъектом*** теологи называли Бога (бытие) как *основание* существующих конечных вещей, а нередко и душу человека [34, с. 272—281]. Глаголом *ject* тут обозначается, как это мы видим у Фомы Аквинского, некий божественный *акт бытия*, его волю, «усилие» и «энергию», которая как бы *выводит из небытия* еще только возможное существование конечных вещей, превращая их из «ничто» в «нечто». ***Объектом*** схоласты называли то, что как бы лежит на поверхности божественного основания. Термин *objectum* — буквально «**на**брошенное» — очень точно выражал позицию христианских теологов на то, как человек *видит* мир вещей, в котором замысел и творение Божье представали *как бы* ***на****крытые* пеленой сугубо человеческого восприятия, еще не знающего божественного откровения, а потому весьма далекого от божественной истины в понимания сущности мира. Традиция такого понимания появилась, конечно, задолго до возникновения христианства: всем известен древнеиндийский образ покрывала богини Майя, скрывающего от человека подлинное бытие, а в VI в. до н. э. Парменид противопоставил (излишне категорично) обманчивость мнений, основанных на данных чувственного опыта, истине, постигаемой исключительно разумом.

Кант, конечно, не воспроизводил буквально религиозные и теологические представления прошлого, тем не менее ему пришлось почти извиняться перед читателем за трудность в понимании его «Критики чистого разума» из-за того, что он использовал знакомые многим слова в непривычном для них значении [14, с. 75], а между тем Кант всего лишь стал употреблять термины «субъект» и «объект» в близком к средневеково-схоластическому значению. Субъект у него — это «творец знаний» о вещах, а объект — это, если угодно, «картинка этих вещей» в сознании субъекта, хотя и скроенная по *объективным* (в современном значении слова, т. е. независимым от субъекта) априорным формам чувственности, рассудка и разума. Отсюда — знаменитая фраза Канта: «Рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает ей их» [14, с. 140]. Но Канту и в голову не могла бы прийти совершенно дикая мысль о том, что мир, в котором он живет, есть лишь лично его, Канта, представление, а за пределами этого представления нет абсолютно *ничего*. Да, каждый человек видит мир в своей, причем человеческой, интерпретации, но это совсем не означает, что человек, как Господь Бог, *сотворил мир* силой своего воображения и разума (для себя — да, но объективно — нет). Кант, конечно, был гением, но отнюдь не был пациентом психиатрической больницы.

Известный тезис Канта ***«Нет объекта без субъекта»*** нельзя, как это делал симпатизировавший вульгарному материализму Шопенгауэр, понимать *вульгарно* — как невозможность существования какой-либо вещи без представляющего субъекта. Речь идет лишь о том, что вещь, которая оказалась в фокусе внимания познающего субъекта, *предстает как объект познания* и, соответственно, так и обозначается, но при этом отнюдь *не перестает быть некой вещью* безотносительно к тому, познает ее кто-нибудь или нет. В связи с этим упомяну забавный эпизод с участием Альберта Эйнштейна и Нильса Бора во время обсуждения принципов квантовой механики (физики) в Брюсселе в 1927 г. Тогда Эйнштейн не без иронии спросил Бора: «Вы действительно считаете, что Луна существует, только когда Вы на неё смотрите?» [15].

Наиболее острое и даже недоумённое восприятие кантовской философии связано с необычной трактовкой Кантом *времени и пространства* как априорных форм организации внутренних и внешних ощущений. Такая реакция вполне объяснима, ведь, в сущности, это вопрос о *реальности* мироздания. Поэтому естествоиспытатели — вопреки восторгам философов по поводу кантовского учения, — и не спорят открыто с Кантом (его авторитет недосягаем ни для кого), но и не спешат соглашаться с ним, изучая явления природы, в том числе космос, так, как будто этого учения вовсе не существует, а между тем проблема решается достаточно просто в свете диалектики бытия и существования. «Кантовские» время и пространство — это *формы мысли и деятельности человека*, которые *опосредуют Я-бытие и чистое бытие*, тогда как физики и астрономы, а также математики имеют дело с миром *существования* конечных вещей безотносительно к бытию. В первом случае Кант объясняет, почему мир *предстает для нас* как оформленный временем и пространством. Во втором случае математики и естествоиспытатели открывают и объясняют свойства *конечных* вещей, реально *существующих* во времени и пространстве. У Канта и естествоиспытателей, совершенно разные *предметы* познания. Впрочем, сопряжение этих столь разных подходов — тема отдельного разговора.

4. Язык и смысл бытия и существования

Наделяемые каким-либо *значением* число, слово, символ, жест, мимика, возглас, музыкальный звук, световой сигнал и т. д. — это разные формы существования или «материализации» ***понятия***, то есть разные способы выразить ***отношение Я-бытия и существования*** конечных вещей (объектов). Вместе с тем это разные виды ***языка***, с помощью которого каждый субъект выражает своё *понимание* (или, напротив, непонимание) своего внутреннего и внешнего мира. Кроме того, с помощью языка человек выражает своё ***аксиологическое отношение*** к миру. Такое отношение есть ***смысл как значимость и ценность*** или, напротив, чувство бессмысленности и отсутствия всякой ценности у всего, что доступно субъекту в его интуитивном и чувственном восприятии, представлении и воображении. М. Хайдеггер совершенно справедливо, поставив проблему бытия в экзистенциалистском (а, в сущности, *аксиологическом*) плане как определение его *смысла*, связал это с языком. Как красиво выразился философ, «язык — это дом бытия», однако еще до Хайдеггера в 1923 г. точнее и полнее сказал об этом А. Ф. Лосев: *слово есть место встречи смысла человеческого и смысла предметного бытия* [31].

Хотя М. Хайдеггер (вслед за Э. Гуссерлем) и называл представления о бытии «смутными» [30, с. 130], дело-то обстоит с точностью до наоборот: как раз ***знание бытия и его смысла*** — это единственный род знания абсолютно прозрачный, ясный, как день, в силу своей самоочевидности, но одновременно и невыразимости посредством слова по очень простой причине, что тут уже ничего невозможно ни добавить, ни прибавить: «Бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не имеет определения, поскольку у него нет ни рода, ни вида, так как нет вещи более общей, чем оно, и оно недоступно описанию, так нет вещи более известной, чем оно» (Авиценна) [9, с. 106]. Бытием, как и его смыслом, люди прежде всего *живут*, по большей части не задаваясь вопросами о бытии и его смысле, поскольку просто *привносят* смысл бытия в своё существование своим, так сказать, «персональным» бытием. Конечно, кому-то по разным причинам это удается плохо. Вот тогда он и начинает задаваться вопросом о смысле *бытия*. Впрочем, мы еще вернемся к вопросу об отношении смысла и бытия.

5. Логика истины и логика видимости

Язык всегда подчинен ***логике***, законы которой — это не просто некий набор формальных правил суждений, сформулированных Аристотелем, а *априорно представленные в субъекте принципы формального мироустройства* (мира существования *конечных* вещей), или, по Гегелю, «царство рассудка». В. И. Ленин явно погорячился, утверждая, что законы логики — это *опытно,* на протяжении тысячелетий, «миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики» [23, с. 198]. Научиться с нуля логике мышления — это равносильно тому, чтобы научиться быть *homo sapience*. В опыте можно только *персонально убедится* в их правильности и даже при желании стараться соблюдать их, чтобы не наделать лишних ошибок либо обнаружить их, если они уже сделаны. Но обычно человек об этом думает меньше всего. Он гораздо больше увлечен *предметом суждения*, чем соответствием его (суждения) законам формальной логики. Вывести эти законы из чувственного опыта невозможно в принципе: человек мыслит либо логично, либо алогично, и опыт тут вообще не при чем. Иначе бы рептилии, ровесники вымерших динозавров, мыслили бы ничуть не хуже, чем человек. Но даже вполне логичное мышление сплошь и рядом сопряжено с ошибками в каких-либо *отдельных* суждениях и умозаключениях. Однако причины таких ошибок лежат далеко за пределами логики. Раньше и лучше всех об этих причинах написал в 1620 г. Френсис Бэкон в «Новом органоне», назвав их четырьмя идолами познания: идолами рода, пещеры, площади и театра [3, с. 18—20].

Тождество и различие бытия и существования в своей *явленности* посредством конечных вещей, постигается исключительно *диалектически*. Согласно Канту, диалектика — это *проблематичные*, т. е. спорные, представления (знания) о мире как целом, и потому диалектика есть «логика видимости» [13, с. 162, 336]. Но нельзя понимать Канта примитивно и думать, что речь идет о какой-то иллюзии. Диалектика — это логика того, *что и как* только и может *видеть* субъект. В конечном счете, ***диалектика — это диалог человека с миром***, а видеть мир как целое он может («и должен», добавил бы диалектик) в его целостности и внутренней противоречивости. Проблематичность (разумеется, с точки зрения формальной логики)

диалектических суждений связана и с тем, что чувственный опыт в ***рассудке*** как бы расщепляется. Рассудок потому и называется «рас-судком», что он разделяет, анализирует данные чувственного опыта и устанавливает, т. е. судит (*всегда односторонне* и часто ошибочно) о связях и отношениях между полученными «частями» чувственных данных. Ни к чему другому рассудок не предназначен и не пригоден, а вот соединение их *в одно*, возможно, бесконечное *целое* — это уже предназначение и функция ***разума*** (Николай Кузанский называл его интеллектом, отличая его от рассудка).

С точки зрения познания мира как целого, логикой истины следует признать не формальную логику, как полагали Аристотель, Кант и, конечно, позитивисты, а именно диалектику: «Диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом. Больше того, диалектика есть просто ритм самой действительности.» (А. Ф. Лосев) [24]. Именно логикой истины была диалектика и для Гераклита, и для Платона, и для Гегеля, хотя Гегель и делал весьма существенную оговорку: «Разум без рассудка ничто, а рассудок и без разума нечто» [6, с. 85]. Иначе говоря, и для рассудка, и для разума соблюдение законов формальной логики — требование обязательное. В противном случае это будет не диалектический разум, а бред сумасшедшего. Однако для разума это условие, хотя и обязательное, но недостаточное. Тогда как формальная логика может и, действительно, часто приводит нас лишь к *видимости* как *иллюзии* истины: рассуждаем вполне логично, а вывод нередко получаем ошибочный, а в некоторых случаях просто абсурдный (с точки зрения здравого смысла). Классический пример — апории Зенона (Ахилл и черепаха, дихотомия и др.), очень *логично* доказывавшего, что всякое движение — это иллюзия. По сей день многие восхищенно удивляются этим рассуждениям и неожиданности вывода, однако мало кто за две с половиной тысячи лет принимал их всерьез и почти никто не верил в их истинность.

6. Метафизика бытия и диалектика существования

Мир существования конечных вещей *также есть бытие* или, говоря на манер Гегеля, «своё иное бытия», *способ его существования* посредством перманентного становления (самоопределения и самоотрицания). ***Бытие пребывает, а существование — становится.*** Знаменитый спор Парменида с Гераклитом о том, стоит ли мир на месте или «всё течет, всё меняется» — это не спор метафизика с диалектиком, а спор глухих: один говорил про Фому (бытие), другой — про Ерёму (существование). Это тот случай, когда оба были правы. Не «по-своему», а просто правы, как правы были Гегель и Энгельс, исповедовавшие гераклитовский принцип Πάντα ῥεῖ (всё течет, всё меняется). Но, если у Гегеля развивается только идея, а природа как бы оцепенела, то у Энгельса, напротив, утверждается абсолютность движения и относительность покоя, что также не вполне корректно. Если и можно (вслед за Ф. Энгельсом) утверждать относительность покоя и абсолютность движения, то лишь в рамках существования. Впрочем, и здесь всякое движение, или изменчивость, как и покой, возможны только *по отношению* к чему-то относительно покоящемуся, и в этом смысле движение может быть только относительным и никаким другим. Энгельс назвал движение абсолютным, совершив малозаметную подмену понятий: он хотел подчеркнуть его вечный и всеобщий характер в мире конечных вещей, но это же не «абсолютность» движения. Оно ничуть не «абсолютнее» *объективно* существующего покоя. В результате у нас 9 из 10 студентов понимают (ошибочно, разумеется) относительность покоя как иллюзию (кажимость) в противоположность реальности движения.

Гераклит не только сформулировал важнейший *принцип существования* конечных вещей (принцип Πάντα ῥεῖ), но и указал источник всякого изменения и, соответственно, развития — *борьбу* противоположностей. Однако мы мало что можем сказать о понимании им другого необходимого условия — *единства* противоположностей (может быть, по причине того, что из всего, что было написано Гераклитом, до нас дошло лишь несколько фрагментов его сочинения «О природе»). Между тем ***альфа и омега диалектики — целостность, единство, тождество***, которое живет и развивается посредством (то есть *средством*, а не целью!) борьбы противоположностей. В. И. Ленин назвал закон единства и борьбы противоположности сутью, ядром диалектики [23, с. 316]. Тут, как говорится, не поспоришь, но на практике марксизм, конечно же, на первое место всегда ставил *борьбу*, а не единство. И понятно почему: это же была и есть идеология классовой борьбы. Но даже в этом «пункте» в философии марксизма было слабое место. Диамат никогда не давал ответа на вопрос, а ***почему*** *существует борьба противоположностей?* А он

и не мог его дать, поскольку отсутствовало понятие бытия, которое обеспечивало бы это единство и вместе с тем было бы условием борьбы. Каким образом? Ответ на этот вопрос дал еще в XV в. Николай Кузанский в своих работах «Диалог о становлении» и «О видении Бога» [18, с. 39—40, 341—342]. Отвлекаясь от чисто теологической риторики, суть мысли Кузанца можно выразить так: в мире существования каждая конечная вещь может обладать бытием только в силу тождества с Богом (всеобщим бытием); и каждая, утверждая свое «богоподобное» существование, стремится стать центром всего существующего, конкурируя при этом со всеми другими вещами, каждая из которых стремиться к тому же [7, с. 69]. Иначе говоря, *бесконечная* бытийность *конечной* в своем существовании вещи как бы «распирает» ее и провоцирует подчинить себе всё сущее. ***От такого единства в бытии и проистекает борьба противоположностей, но уже в существовании.***

В XIX столетии этот принцип (скорее всего, без относительно к трудам Николая Кузанского, а под влиянием идей средневекового мистика Якоба Бёме) положит в основу объяснения *природы зла* Фридрих Шеллинг, определяя зло как *частное, которое стремится стать всеобщим,* иначе говоря, *стремится нарушить меру своего бытия* [19, с. 157—180]. К такому же принципу пришел и находившийся под заметным влиянием Шеллинга А. Шопенгауэр, правда, через понимание бытия как Мировой воли и ее воплощения в каждой отдельной «вещи», в том числе индивиде. Отсюда — и принцип: «...каждый хочет иметь всё для себя, хочет всем обладать или, по крайне мере, подчинить всё своей власти, а то, что ему сопротивляется, хочет уничтожить» [41, с. 383].

Таким образом, единство и борьба противоположностей в мире существования — это *следствие* диалектики бытия и существования. Поэтому попытка Ф. Энгельса *объяснить* сущность действия «основных законов» материалистической диалектики *в природе*, отталкиваясь исключительно от материального единства мира, всегда выглядела мало убедительной и даже неуклюжей, как в глазах идеалистов, так и «механистических» материалистов, не говоря уже о позитивистах, которые о самой метафизической проблематике и диалектике даже и слушать не хотели. Неслучайно свою работу «Диалектика природы», которую Ф. Энгельс (1828—1895) начал еще в 1873 г., он так и не смог или не захотел завершить до конца своей жизни. Впервые она появилась в печати на немецком языке с одновременным переводом на русский только в 1925 г. в СССР. На ее основе построено вся концепция о трех законах диалектики, которую и по сей день изучают студенты вузов в рамках курса философии. Но дальше *отдельных примеров* проявления этих законов в разных сферах (в природе, обществе и мышлении) почти никто из студентов диалектику и не осваивает, плохо понимая, к какому месту ее вообще можно приложить.

7. Диалектический разум как опосредование бытия и существования

Более или менее адекватно мир существования отображается уже на уровне чувственного восприятия и формально-логического описания, а вот *единство* пребывающего в вечном покое бытия и вечно становящегося и движущегося мира существования постигается, как уже было сказано, исключительно *диалектически*. Это тот единственный случай, когда бытие *объекта* познания, действительно, зависит от *наличия* познающего субъекта, основанием которым является Я-бытие. Поэтому Кант и называл диалектику «логикой видимости». Но важно уточнить, чьей видимостью: эмпирического Я или трансцендентного (т. е. Я-бытия)? Тогда как *отражение* (в ленинском значении этого слова, как всеобщее свойство материи [23, с. 183], в сущности, получение и оперирование информацией, например, отпечаток, фотография, раздражимость, генетическая информация, «интеллект» насекомых и так называемый искусственный интеллект) вовсе не требует никакого диалектического разума, поскольку мир конечных вещей (объектов) существует безотносительно к тому, есть ли наблюдатель или его нет.

Диалектический разум (а другого, собственно, и не бывает) — это способ познания бытия нашим трансцендентным Я-бытием через *своё иное* — мира существования. В мистифицированной форме эту сущность диалектического разума сформулировал Гегель как процесс *самопознания* Абсолютной идеи. Для нас в данном случае существенна не мистификация, хотя и в ней есть своя истина (*интенция* Я-бытия к абсолютной тождественности с чистым бытием), а тезис о принципиальной *познаваемости бытия* — своего рода антитезис утверждениям схоластов о его принципиальной непознаваемости.

Объяснение этой «гносеологической антиномии» таково. С одной стороны, наше

трансцендентное Я-бытие знает себя сразу, целиком и полностью, а именно то, что оно *есть*, а большего ему позвать тут попросту *нечего*. Всё остальное, если, конечно, оно есть, — это вечная тайна. С другой стороны, «чистое» бытие для Я-бытия не может быть ни тайной, ни загадкой, ни сомнением, ни даже заблуждением или ошибкой.

Во-первых, тут нет и быть не может *опосредования*, а, следовательно, и мышления. Гегель неслучайно связывал мышление с *опосредованием*. Более того, утверждал, что «мышление <...> есть отрицание непосредственно данного» [5, с. 97]. Чистое бытие, как и Я-бытие, только потому становятся предметом, некой нулевой точкой, от которой *отталкивается* мышление субъекта, что между его Я-бытием и всеобщим бытием стоит мир существования конечных вещей, который их опосредует и тем самым делает возможным мышление как таковое, а поскольку трансцендентное Я есть нечто тождественное бытию вообще, то что-то «сказать» им друг о друге просто *нечего*.

Во-вторых, не только знание истины, но и заблуждение, как и ошибка, также обладают статусом бытия: будучи совершёнными, они уже *есть*. Недаром Августин Блаженный утверждал: «Я ошибаюсь, следовательно, существую (есть)» [1].

8. О познаваемости мира существования и самоочевидной тайне бытия

Бытие не просто познаваемо. Для каждого человека оно *самоочевидно* уже в силу несомненности личного бытия. Можно засомневаться в бытии Бога и даже в существовании внешнего мира, но почти никто не сомневается в том, что лично он *есть на самом деле*, а не является чьей-то иллюзией. На мой взгляд именно этот смысл и до́лжно вкладывать в декартовское Cogito ergo sum. А вот отсылка к мышлению тут просто излишня. Во-первых, субъект существует не потому, что мыслит. Он мыслит, потому что он *есть*. Во-вторых, прежде чем у человека возникают какие-либо сомнения в чем-то (т. е. мысли), он уже задолго до этого удостоверятся (посредством интуиции) в собственном бытии.

В отличие от бытия, ***мир существования конечных вещей*** далеко не так очевиден, однако при этом он в принципе ***не может быть непознаваем***. Во-первых, он по определению есть *явленность* бытия. Во-вторых, всякое познание — это познание *бытия в существовании* конечных вещей, которое, как рентгеном, «просвечивается» нашим *личным бытием*. Пресловутое покрывало богини Майи, которое никому из смертных не дано приподнять, есть миф о тайне бытия для нашего чувственного или, как называл его Кант, *эмпирического* Я [17, с. 308—317], принадлежащее не к чистому бытию, а к существованию, которым «пугает» и «дразнит» наше же собственное эмпирическое Я. Разгадка покрывала богини Майя проста: для нашего чувственного и мыслящего Я за этим покрывалом нет и быть не может *ничего*. Ни Абсолютного ничто, ни небытия, ибо бытие и небытие изначально тождественны друг другу. Или, как говорят некоторые, например, А. Н. Чанышев, бытие всегда *занимает место* небытия, с него начинается и им же заканчивается, и потому формально-логически *вторично* по отношению к небытию [39]. Хотя с таким же успехом можно утверждать, что бытие своим *еще* или *уже* неопределенным наличием порождает небытие. Но дело не в первичности/вторичности (это лишь бессмысленный спор о том, что было раньше: курица или яйцо), а в том, что *выйти за пределы бытия также невозможно, как и за пределы небытия*. Разве что каким-то *чудесным* образом, каким Бог сотворил мир из небытия.

В свете сказанного, ***позиция субъективного идеализма*** (особенно в его крайней форме — солипсизме, который Артур Шопенгауэр, называл «теоретическим эгоизмом» и считал логически не опровергаемым [41, с. 233]) выглядит мало убедительной. Для субъективного идеалиста назвать весь мир «моим представлением» — это как дважды два, а заикнуться о действительном бытии Вселенной, а тем паче Бога — недопустимый самообман. Между тем намеренным или невольным обманщиком оказывается как раз субъективист: он просто *отождествляет* иллюзорное и реальное, умалчивая или не понимая, что эти *понятия* имеют смысл исключительно как соотносительные. Уберите понятие реальности, потеряет смысл и понятие иллюзии. И наоборот. А если ВСЁ, разумеется, включая *присущие субъекту образы и понятия*, объявить иллюзией, то проблема реальности и самообмана отпадает сама собой, поскольку не будет никакой разницы между иллюзией и реальностью. В этой ситуации субъективисту, чтобы спасти хотя бы *видимость своей* истины, остается лишь сделать исключение из этого правила и объявить *понятие иллюзии* островком подлинной реальности в безбрежном океане всё той же *иллюзии*. Но таким способом солипсизм ничего

не доказывает, а, напротив, лишь упраздняет самого себя. Так что утверждение о логической неопровержимости солипсизма — это не более чем расхожий миф, идущий от А. Шопенгауэра. Хотя некоторые — в силу разных обстоятельств — просто *верят* в этот миф субъективизма, но тут уж логика точно бессильна: как говорится, «Credo, quia absurdum»[1].

Не выдерживает критики и утверждение о том, что ***реальное и идеальное*** есть некие *парные* категории. Реальное — это то, что (воз)*действует* на субъект самим фактом своего существования, и по этой причине признается субъектном 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*. Например, *стоимость* товара или услуги мы выражаем посредством денег, а стоимость денег — через товары и услуги, которые мы можем приобрести или получить за эти деньги [10]. Или, как у Платона, вещь существует постольку, поскольку она есть совокупность отношений к другим вещам. К слову сказать, знаменитый 6-й тезис Карла Маркса о Фейербахе, что «личность есть совокупность общественных отношений» [26, с. 1—4], никто из политических последователей его учения не рискнет назвать идеалистическим, а ведь это — стопроцентный, классический (в духе Платона) философский идеализм.

Всякое «есть» как бытие — хоть чувственно, хоть умозрительно — всегда очевидно. Так сказать, ***самоочевидная тайна***. Я бы сформулировал эту мысль более категорично: к бытию даже вопросов никаких не может быть, ибо на любой вопрос оно *уже* заранее «ответило» положительно простым фактом своего наличия, поскольку в бытии есть всё, что можно помыслить, в том числе иллюзию и самообман, и всё может стать реальностью. Нам же остается только, пусть и проблематично, только интерпретировать этот «ответ» бытия, в том числе религиозно, т. е. акцентировать в самоочевидности бытия момент *веры* (как особого способа связи человеческого сознания с трансцендентным) в его действительность, отождествляя бытие с Богом. Не случайно знаменитое хайдеггеровское «вопрошание бытия» в конце концов обернулось у него вопрошанием не о смысле бытия, а смысле *существования*, а именно — заботой, обусловленной временны́м и вре́менным характером существования человека [30, с. 101].

Главная гносеологическая *и вместе с тем нравственно-практическая* ***проблема*** состоит совсем в другом. В том, ***как***, каким образом нашему Я-бытию разглядеть в «смутном», но не бытии, а в *существовании* сущность вещей, хотя бы на уровне закономерностей (то, что Платон называл *анамнезисом* (греч. **ἀνάμνησις**), — припоминанием душой вечных образов (сущностей) конечных вещей [32, с. 7—80, 135—191]), разглядеть самого себя, не говоря уже о некой божественной сущности. Причем почти всегда гораздо важнее оказывается не вопрос «Что мы хотим познать?» (это и так очевидно — бытие), а вопрос «***Как существует*** то, что мы пытаемся познать?» для того, чтобы знать, *как жить* в мире существования конечных вещей. Но, разумеется, людей всегда волновали не только вопросы прагматические, но и нравственно-метафизические: не только *как* жить, но и *зачем*? Однако и они касаются их существования, или, как точно назвал его М. Хайдеггер, «бытия-в-мире». Например, «В чем смысл жизни?» или «Что есть красота?». То, что Кант в «Критике способности суждения», где представлена его эстетика, сформулировал как проблему *целесообразности сущего* [12, с. 82]. Причем, как уже подчеркивалось, «философические» вопросы о смысле *всегда* адресованы не бытию, а существованию. Более того, именно потому, что 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 и ценности, предъявляя ему, существованию, требование должного, смысла и ценности. Правда, существование, — в отличие от бытия — никогда «не играет в молчанку». Оно всегда говорит, но и всегда обманывает. Поэтому никакого другого смысла, кроме того, который человек сам для себя определяет и привносит в мир своим бытием, нет и быть не может.

Что же касается ***тайны бытия***, то она всегда оказывается тайной и для него самого: *почему и зачем оно, бытие, вообще есть; и что есть* ***за ним****, если есть вообще?* Вот эту тайну и символизирует миф о покрывале богини Майя. Всё остальное — это не тайна, а поле загадок и разгадок, гносеологическое пространство *в принципе* решаемых проблем, в том числе проблем научного познания. При этом ***границами познания*** всегда оказываются не границы чувственного опыта (природа), как утверждал Кант, а *бытие* трансцендентно-

[1] «Верую, ибо абсурдно». Парафраза слов христианского писателя Тертуллиана, одного из «отцов церкви»: «И умер сын Божий; это достойно веры, так как нелепо. И погребен он, и воскрес: это достоверно, так как невозможно» [4].

го Я, с одной стороны, и *бытие* внешнего ему мира существования — с другой. Но между ними — хотя и «тёмная», но вполне познаваемая *бесконечность* (в данном контексте не важно, практическая или гипотетическая). Если Гегель называл кантовский агностицизм «светом меж двух ночей» [5], то я бы назвал *познаваемый* мир существования *сумраком* меж двух огней. И действительно: в чистом бытии и Я-бытии, как уже было сказано, познавать просто нечего (можно только констатировать очевидное — то, что *оно есть)*, а вот в мире существования каждому человеку — с первых мгновений его жизни — приходится познавать ***всё***, но и познать до конца, исчерпывающим образом невозможно в силу практической для человека бесконечности существующего. Поэтому принципиальная познаваемость мира (мира существования) не означает, что все проблемы познания будут *хоть когда-нибудь* решены, поскольку масштаб познанного и освоенного человечеством всегда обусловлен его исторической *практикой* и ее, увы, всегда ограниченными возможностями.

———————————–

1. Августин Бл. О Граде Божьем. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/11_26 (дата обращения: 07.04.19).

2. Бородой Т. Ю. Энтелехия. URL: https://iphlib.ru/greenstone3/library/library/collection/newphilenc/document/HASH0194d86f3ba748084f864994 (дата обращения: 07.04.19).

3. Бэкон Ф. Новый органон // Ф. Бэкон. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1972. 593 с.

4. Верю, потому что нелепо. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/latin_proverbs/508/Credo (дата обращения: 07.04.19).

5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М. : Мысль, 1977. 471 с.

6. Гулыга А. В. Гегель. М. : Молодая гвардия. 1970. 263 с.

7. Евлампиев И. И. Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского // Verbum. Вып. 13. Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. — СПб. : Нестор-история, 2011. С. 63-86.

8. Ежов В. В. Мифы древнего Китая. — М. : Астрель : АСТ, 2004. 496 с.

9. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М. : Наука, 1980. 554 с.

10. Ильенков Э. В. Диалектика идеального. URL: http://caute.ru/ilyenkov/texts/dialideal.html (дата обращения: 07.04.19).

11. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М. : Политиздат,1980. 175 с.

12. Кант И. Критика способности суждения. СПб. : Наука, 1995. 512 с.

13. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Сочинения : в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964. 799 с.

14. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // И. Кант. Сочинения : в 6 т. Т. 4 (1). М. : Мысль,1965. 544 с.

15. Квантовая запутанность. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Квантовая_запутанность (дата обращения: 07.04.19).

16. Кобзев А. И. Предел великий. URL: http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/chinese-philosophy/fc/slovar-207.htm#zag-330 (дата обращения: 07.04.19).

17. Кречетова М. Ю. Учение И. Канта о Я в эмпирическом, трансцендентальном, моральном и метафизическом смысле // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 308—317.

18. Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1980. 471 с.

19. Лазарев В. В. Шеллинг. М. : Мысль, 1976. 199 с.

20. Древнекитайская философия : в 2 т. Т. 1. М. Мысль, 1972. 361 с.

21. Лейбниц Г. В. Монадология // Г. Лейбниц. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1982. 636 с.

22. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Т. 18. М. : Изд-во полит. лит., 1968. 525 с.

23. Ленин В. И. Философские тетради. // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Т. 29. М. : Изд-во полит. лит., 1973. 780 с.

24. Лосев А. Ф. Философия имени. URL: https://predanie.ru/book/72798-filosofiya-imeni/ (дата обращения: 07.04.19).

25. Лукин А. Н., Домрачев С. С. Вера как элемент сознания человека // Социум и власть. 2018. № 3 (71). С. 15—22.

26. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955. 650 с.

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

28. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. 782 с.

29. Мотрошилова Н. В (2010) Редукция феноменологическая. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/РЕДУКЦИЯ_ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ (дата обращения: 07.04.19).

30. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк., 1998. 144 с.

31. Петров В. П. Философское мировоззрение Алексея Лосева. URL: https://studme.org/1767092117741/filosofiya/filosofskoe_mirovozzrenie_alekseya_loseva (дата обращения: 07.04.19).

32. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1993. 528 с.

33. Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118—138.

34. Соколов В. В. Философия как история философии. М. : Академический проект, 2010. 843 с.

35. Соловьев В.С. Истина. URL: https://ru.wikisource.org/ wiki/ЭСБЕ/ Истина. Философское понятие (дата обращения: 07.04.19).

36. Упанишады : в 3 кн. Кн. 1. М. : Глав. ред. восточ. лит., 1992. 240 с.

37. Фома Аквинский. Онтология и теория познания (фрагменты сочинений). М. : РАН, Ин-т философии, 2001. 206 с.

38. Чанышев А. Н. Курс по древней философии. М. : Высш. шк., 1981. 374 с.

39. Чанышев А. Н. Трактат о небытии. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000614/index.shtml (дата обращения: 07.04.19).

40. Чупров А. С. Доверие в тени обмана и веры. URL: http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/doverie-v-teni-obmana-i-very (дата обращения: 07.04.19).

41. Шопенгауэр А. Собрание сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Наука, 1993. 672 с.

Reference

1. Avgustin Bl. (1998) O Grade Bozhem. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/11_26, accessed 07.04.19. [in Rus].

2. Borodoj T.Yu. (2010) Entelexiya. Available at: https://iphlib.ru/greenstone3/library/library/collection/newphilenc/document/HASH0194d86f3-ba748084f864994, accessed 07.04.19. [in Rus].

3. Bekon F. Novyj organon // F. Bekon. Sochineniya: v 2 t. T. 2. Moscow, Mysl Publ., 1972. 593 p. [in Rus].

4. Veryu, potomu chto nelepo. (1982) Available at: https://dic.academic.ru/dic.nsf/latin_proverbs/508/Credo, accessed 07.04.19. [in Rus].

5. Gegel G.V.F. (1977) Enciklopediya filosofskix nauk. T. 3. Filosofia duha. Moscow, Mysl Publ., 471 p. [in Rus].

6. Gulyga A.V. (1970) Hegel. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 263 p. [in Rus].

7. Evlampiev I.I. (2011) *Verbum*, no. 13, pp. 63—86. [in Rus].

8. Ezhov V.V. (2004) Mify drevnego Kitaya. Moscow, Astrel Publ., AST Publ., 496 p. [in Rus].

9. Ibn Sina (1980) Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moscow, Nauka Publ., 554 p. [in Rus].

10. Ilenkov E.V. (2009) Dialektika idealnogo. Available at: http://caute.ru/ilyenkov/texts/dialideal.html, accessed 07.04.19. [in Rus].

11. Ilenkov E.V. (1980) Leninskaya dialektika i metafizika pozitivizma. Moscow, Politizdat Publ., 175 p.

12. Kant I. (1995) Kritika sposobnosti suzhdeniya. St. Petersburg, Nauka Publ., 512 p. [in Rus].

13. Kant I. (1964) Kritika chistogo razuma // I. Kant. Sochineniya: v 6 t. T. 3. Moscow, Mysl Publ., 799 p. [in Rus].

14. Kant I. (1965) Prolegomeny ko vsyakoj budushhej metafizike, mogushhej poyavitsya kak nauka // I. Kant. Sochineniya: v 6 t. T. 4 (1) . Moscow, Mysl Publ., 544 p. [in Rus].

15. Kvantovaya zaputannost (2019). Available at: https://ru.wikipedia.org/wiki/Kvantovaya_zaputannost, accessed 07.04.19. [in Rus].

16. Kobzev A.I. (2009) Predel velikij. Available at: http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/chinese-philosophy/fc/slovar-207.htm#zag-330, accessed 07.04.19. [in Rus].

17. Krechetova M.Yu. (2017) *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya*, no. 4 (28), pp. 308—317. [in Rus].

18. Kuzanskij N. (1980) Sochineniya: v 2 t. T. 2. Moscow, Mysl Publ., 471 p. [in Rus].

19. Lazarev V.V. (1976) Shelling. Moscow, Mysl Publ., 199 p.

20. Drevnekitajskaya filosofiya: v 2 t. T. 1. (1972) Moscow, Mysl Publ., 361 p. [in Rus].

21. Lejbnicz G.V. (1982) Monadologiya // G.V. Lejbnicz. Sochineniya: v 4 t. T. 1. Moscow, Mysl Publ., 636 p. [in Rus].

22. Lenin V.I. (1968) Polnoe sobraniye sochinenij. T. 18. Moscow, Izdatelstvo Politicheskoj literatury Publ., 525 p. [in Rus].

23. Lenin V.I. (1973) Polnoe sobraniye sochinenij. T. 29. Moscow, Izdatelstvo Politicheskoj literatury Publ., 780 p. [in Rus].

24. Losev A.F. (1931) Filosofiya imeni. Available at: https://predanie.ru/book/72798-filosofiya-imeni/, accessed 07.04.19. [in Rus].

25. Lukin A.N., Domrachev S.S. (2018) *Socium i vlast*, no. 3 (71), pp. 15—22. [in Rus].

26. Marks K., Engls F. (1955) Sochineniya. T. 3 Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoj literatury Publ., 650 p. [in Rus].

27. Marks K., Engls F. (1961) Sochineniya. T. 20. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoj literatury Publ., 858 p. [in Rus].

28. Marks K., Engls F. (1961) Sochineniya. T. 21 Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoj literatury Publ., 782 p. [in Rus].

29. Motroshilova N.V (2010) Redukciya fenomenologicheskaya. Available at: https://gufo.me/dict/ philosophy_encyclopedia/REDUKCIYa_FENOMENOLOGIChESKAYa, accessed 07.04.19. [in Rus].

30. Molchanov V. I. (1998) Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoj filosofii. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 144 p. [in Rus].

31. Petrov V.P. Filosofskoe mirovozzrenie Alekseya Loseva,. Available at: https://studme.org/1767092117741/filosofiya/filosofskoe_mirovozzrenie_alekseya_loseva, accessed 07.04.19. [in Rus].

32. Platon. (1993) Sobranie sochinenij: v 4 t. T. 2. Moscow, Mysl Publ., 528 p. [in Rus].

33. Popper K. (1995) *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 118—138. [in Rus].

34. Sokolov V.V. (2010) Filosofiya kak istoriya filosofii. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 843 p. [in Rus].

35. Solovev V.S. (1894) Istina. Available at: https://ru.wikisource.org/ wiki/E`SBE/Istina,_filosofskoe_ponyatie, accessed 07.04.19. [in Rus].

36. Upanishady: v 3 kn. Kn. 1. (1992) Moscow, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury Publ., 240 p. [in Rus].

37. Foma Akvinskij. (2001) Ontologiya i teoriya poznaniya (fragmenty sochinenij). Moscow, RAN, Institut filosofii Publ., 206 p. [in Rus].

38. Chanyshev A.N. (1981) Kurs po drevnej filosofii. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 374 p. [in Rus].

39. Chanyshev A.N. (1990) Traktat o nebytii. Available at: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000614/index.shtml, accessed 07.04.19. [in Rus].

40. Chuprov A.S. (2017) Doverie v teni obmana i very. Available at: http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/doverie-v-teni-obmana-i-very, accessed 07.04.19 [in Rus].

41. Shopengauer A. (1993) Sobraniye sochinenij: v 2 t. T. 1. Moscow, Nauka Publ., 672 p. [in Rus].

For citing: Chuprov A.S.
The problem of the world cognition
in the light of being and existence dialectics //
Socium i vlast'. 2019. № 2 (76). P. 82—95.

UDK 101.1

THE PROBLEM OF THE WORLD COGNITION IN THE LIGHT OF BEING AND EXISTENCE DIALECTICS

Alexander S. Chuprov,
Blagoveshchensk State Pedagogical University,
the Department Chair of General History,
Philosophy and Cultural Studies,
Doctor of Philosophy, Professor
Russian Federation,
675000, Amur region, Blagoveshchensk,
ulitsa Lenina, 104
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Abstract
The article deals with fundamental issues of ontology and epistemology in terms of being and existence dialectics (identities and differences). The author considers it as the source for the entire world philosophy problem that predetermines understanding of the world cognition: epistemology, the essence of cognition, the place and role of intuition, the content of the concepts of "subject" and "object" and the nature of their relationship, ontological foundation of language, as well as formal and dialectical logics and their applications. Drawing on the necessary historical and philosophical bases and its own discourse, the author offers his own solution to these issues, often contrasting it to various existing philosophies stereotypes.

Key concepts:
being,
existence,
cognition,
intuition,
subject and object,
logic,
dialectics,
language,
meaning.