

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

УДК 101.1

К ДИСКУССИИ О «ПРОБЛЕМЕ ПОЗНАВАЕМОСТИ МИРА В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИКИ БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ»

Ашимова Виктория Анатольевна,
Уральский институт управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации,
доцент кафедры философии и политологии,
кандидат философских наук, доцент.
Российская Федерация,
620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, д. 68.
E-mail: ashimova-v@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена критическому анализу концепции профессора А. С. Чупрова о проблеме познаваемости мира в точки зрения диалектики бытия и существования с целью углубления историко-философского дискурса. Подчеркивается важность переосмысления фундаментальных феноменов человеческого бытия, но в то же время показаны противоречия в теоретических построениях автора, его несистемность.

Ключевые понятия:
бытие,
существование,
сущность,
сущее,
диалектика.

Введение

Прежде чем мы начнем критический разбор предлагаемой статьи, хотелось бы поблагодарить автора за попытку переопределить смыслообразующие категории онтологии, что, как известно, порождает, соответственно, и новую философию, ибо все эти извечные философские вопросы в современных условиях начинают звучать по-другому, обрастая дополнительными смыслами и контекстами. Автор заново берется решить фундаментальные проблемы мировой философии, полагаясь «на необходимую историко-философскую базу и собственный дискурс, зачастую противопоставляя его различным сложившимся в философии стереотипам» [10, с. 82], как смело было заявлено в аннотации, что также заслуживает отдельной похвалы, ибо стереотипов вообще необходимо избегать, а в философии они просто неприемлемы, ибо ей должно оставаться живой с тем, чтобы не выродиться в набор застывших догм. Как бы «неудовлетворительно» с новейшей точки зрения феномены человеческого бытия ни были разработаны, они есть результаты аналитики предшествующей философии и прежде представляли собой устоявшиеся учения, целостные концепции, оригинальные парадигмы, определявшие не только научную, философскую, но даже и религиозную картину миру. Если мы признаем, что классическое мышление получило сокровенные знания из взглядывания в самую суть предмета, из созерцания ее сущности, а не увлекалось схоластическим конструктивизмом мнимых тем, то нам крайне важно установить связь между ее идеальными стандартами классической рациональности и современными, постмодернистскими трактовками ситуативности, дискретности человеческого бытия.

Особо хочется отметить, поблагодарить автора за то, что он напоминает читателям о заслугах наших отечественных философов — Эвальде Васильевиче Ильенкове, авторе известной работы «Диалектическая логика» (1974): «никто из советских философов не смог дать достойный ответ... Может быть, это сумел бы сделать Эвальд Васильевич Ильенков, годами полемизировавший с позитивистами» [10, с. 85] и Алексея Федоровиче Лосеве: «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*» [10, с. 88], ибо они были серьезными исследователями в своих областях

и писали запоминающиеся своей концептуальностью, образностью тексты. Э. В. Ильенков и А. Ф. Лосев в силу ряда идеологических, скорее, причин были несправедливо недооценены в свое время и, соответственно, забыты сегодня, что есть совершенно неправильно, когда во всем философском сообществе цитируют Хайдеггера и мало кто знает, даже в России, «Диалектику мифа» (1930), которая по своей концептуальной значимости соразмерна работе «Бытие и время» (1927).

Вопреки мнению формальной схоластики (читайте — логики!) — о необходимости держаться первоначально принятых определений — может случиться так, что процесс познания будет требовать от нас постоянно переопределения предмета нашей мысли. Возможно, и даже необходимо, что так это и будет! Итак, определимся в понятиях.

Основные противоречия

Прежде всего хотелось бы вступить за феноменологию. Совершенно справедливо критикуя материализм и позитивизм за отказ от метафизики, автор напрасно иронизирует вкупе и над феноменологией: «Гуссерль предложил для обнаружения «чистого» Я, на мой взгляд, совершенно бесполезный и бессмысленный принцип философствования — эпохэ... Во-первых, для каждого человека его собственное Я-бытие самоочевидно и безо всякого «эпохэ». Интуиция — это и есть способ непосредственного усмотрения Я-бытия. Во-вторых, еще никому не удавалось *помыслить* бытие вне его форм существования» [10, с. 85], на наш взгляд, пускаясь лишь в пустую риторику.

Начнем с того, что феноменология оформилась в споре с неокантианством, которое призвало вернуться к Канту. Но вернуться к кому бы то (чему бы то) ни было можно по-разному. Можно реконструировать наследие Канта, затем конструировать из него систему и применять ее к новой исторической ситуации. Но такое возвращение будет ложным. Этим путем пошло неокантианство. Истинным же возвращением будет заново помыслить те феномены, над которыми размышлял Кант. Снова и снова посмотреть на старые вещи, чтобы увидеть в них то, что прежде было не замечено, пропущено, ускользнуло от испытующего взгляда. Этим путем пошла феноменология.

Еще один момент, на котором следует остановиться. Есть классическая феноменология Гегеля, а есть неклассическая феноменология Гуссерля. Между ними большая

разница. Если Гегель опосредовал феномены, «снял» их противоречия, а затем гениально связывал их в абстрактной системе друг с другом, делая «шаг вперед», то Гуссерль делал «шаг назад», чтобы вернуться к этим феноменам, «к самим вещам», «Zu den Sachen selbst!», с тем чтобы посмотреть на предметы так, как они есть, без контекста, без сопоставления с другими предметами, без отсылки к чему-то еще. Поразмышлять о том, каковы они есть сами по себе, в чистом виде, обратиться к самой сути феноменов.

Хайдеггер, будучи учеником Гуссерля, использовал феноменологический метод, чтобы заново определить бытие само по себе, а не как основу сущего, а также сущность человека саму по себе, а не через отличие, чем она не является, не через сравнение с неодушевленными вещами, не через «чтойность»: «С самого начала и до конца исследования определению подлежаю не внешний вид этого сущего, но исключительно только его способ быть, не «что» его составных частей» [8, с. 161], а каким образом *человеческое бытие все-таки есть*.

«Богословы апофатического умонастроения» [10, с. 83], которыми так восхищается автор, безусловно, внесли свой вклад в понимание Бога. Но: даже с точки зрения формальной логики мы здесь видим нарушение одного из правил определения понятия, которое запрещает отрицания, ибо простая констатация того, чем не является предмет нашей мысли, такое перечисление можно производить, сколь угодно долго, по сути, безрезультатно для его понимания. В этом отношении, куда более продуктивными будут катафатические¹ усилия. Хотя «ограниченность» катафатической теологии отмечалась еще Эриугеной в его работе «О разделении природы», где он подчеркнул невозможность определения сущности бога через его отличие от мира реальных предметов, в частности от человека, единственным и высочайшим творцом которых он и является: «Бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что»» [11]. Так вот, заслуга феноменологии Э. Гуссерля и его последователей, прежде всего, в том, что они предлагают посмотреть на «вещь саму по себе», как она есть, без отсылки, без сопоставления с тварным *homo animal rationale*, «чтойным», миром.

Теперь по поводу логичного мышления: «Он гораздо больше увлечен предметом

¹ Катафатика — позитивная, утвердительная, теология, описывающая бога посредством утвердительных суждений, атрибутов и обозначений, употребление которых в силу трансценденности бога мыслятся скорее метафорически.

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 умозаклчениях. 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» [10, с. 88]. Автор использовал выражение «онтологическая бездна», когда характеризовал невозможность различения бытия и небытия. Так вот этот авторский абзац хочется назвать «лого-гносеологическая бездна», ибо *каждое* суждение противоречит последующему и вызывает вопросы. На каком основании, видимо априорном, автор строит свои мыслительные конструкции? Например, «логичное мышление сплошь и рядом сопряжено с ошибками в каких-либо отдельных суждениях». Так «сплошь и рядом» или в «отдельных суждениях»? Далее, «Однако причины таких ошибок лежат далеко за пределами логики». Насколько далеко автор не потрудился определить, отправив читать Бэкона. Далее, уже на следующей странице, «и для рассудка, и для разума соблюдение законов формальной логики — требование обязательное. В противном случае это будет не диалектический разум, а бред сумасшедшего... 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» [10, с. 89]. Зенон, ярчайший представитель школы элеатов (которых можно смело назвать первыми представителями фундаментальной, а не прикладной науки), разрабатывал базовые принципы чистого, рационального, теоретического мышления, никак не привязанного к опыту, практике, ибо чувственность, рассуждал он, очень часто нас обманывает, постоянно вводит в заблуждение. Так вот *формальная* логика занимается только *формами* правильного мышления, ее не интересует содержание, суть, смысл, а только последовательность, законность, правиль-

ность выведения одного суждения из другого, уместность, закономерность перехода от одного суждения к следующему. Определять истинность или ложность, достоверность самих суждений — дело той науки, которая их выдвигает, постулирует. Задача же формальной логики — это соблудить связи между истинами, чтобы наладить мост от одной истины к следующей, ибо: «...предмет научного знания — это нечто доказываемое» [1, с. 178], абсолютная наука должна быть единым целым. Апории Зенона тому прекрасный пример. Они безупречны с точки зрения формальной логики и неразрешимы, вымышлены с точки зрения здравого смысла и опыта. Только неучи «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» [10, с. 89]!

Коль уж речь зашла о логике, то прокомментируем рассуждения автора и по поводу позитивизма: «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 марксистско-ленинской философией: как и в позитивизме, здесь “исчезло” бытие» [10, с. 83] и далее — «наконец, позитивисты XIX—XX вв. и вовсе отказались даже обсуждать *метафизические* проблемы отношения бытия и существования, <...> 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, ученые, социологи, но люди, которых назвать философами можно только условно, поскольку философия без метафизики — это такой же нонсенс, как “сухая вода”» [10, с. 85]. Автор совершенно правильно определяет, что философия без метафизики как «сухая вода», ибо метафизические вопросы и есть суть философские. Известно, что термин «метафизика» произошел в результате случайного стечения обстоятельств. Во второй трети I в. до н. э. Андроник Родосский, будучи последователем Аристотеля, решил издать труды философа. Все трактаты, посвященные естественным наукам, он собрал в книгу и назвал ее «Физика», а все, что касалось фундаментальных вопросов мироздания, философских тем, в книгу «Метафизика», буквально «то, что идет после физики». Так название книги вошло в философский тезаурус. Но этого бы не случилось, если бы каким-то образом в этом слове не была схвачена, подмечена

самая суть философии. Ведь, действительно, философия — *это о том, что находится за пределами «физики», относится к ее основам и началам, поверх и за нее. Это и составляет суть термина «метафизика»,* ибо она не интересуется какими-то определенными процессами, протекающими в «физике», в природе, в наличном. Отдельным же, единичным, сущим занимаются частные науки, которые его калькулируют и препарируют: «Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелкобуржуазная идеология. Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину (иной мир он и не посмел бы себе присвоить): и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладеваем живыми людьми и живым трудом (иное представление о себе самом не позволило бы быть человеку материалистом). Это лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и философскими доводами он не пользовался» [4, с. 321].

Единственно, что хотелось бы уточнить, так это то, что Огюст Конт никогда не был логиком и Поппер только косвенно, отчасти. Выдающимися логиками были представители логического позитивизма — Бертран Рассел, Людвиг Витгенштейн, Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Альфред Тарский — и, хотя они, действительно, отказались от метафизики, их попытки решать методологические проблемы науки через логический анализ языка и через определение роли знаково-символических выражений в научном познании вполне заслуживают быть зачтенными как философские. Не будем лишать логику философского статуса только на том основании, что в ней мало метафизики (да не прочитают эти строки логики!).

Это были предварительные замечания, которые теперь позволят перейти, собственно, к сути «проблемы познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования», как было анонсировано автором в названии статьи. Начнем с замечания: *«выйти за пределы бытия также невозможно, как и за пределы небытия.* Разве что каким-то чудесным образом, каким Бог сотворил мир из небытия» [10, с. 91]. Оценив авторский

сарказм, хочется напомнить о том, в каком случае возможен не только выход за пределы бытия и небытия, а и вообще философия как таковая. Человек в своем основании обладает такой способностью как абстрагирование от любой наличности и, соответственно, у него есть возможность выходить за онтологические «пределы». Это способность к абстракции, трансценденции прежде всего отличает человека от животных, которые на это не способны (или мы чего-то не знаем). Оно лишено способности абстрагироваться, отвлекаться («абстрагирование» и значит с латинского «отвлечение»). Например, 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 останется только одинокое обездвиженное тело, а в это время мысли будут от него бесконечно далеко. Или другой пример, вы пишете научную работу и одновременно можете встать в позу читателя-критика. Поэтому мы можем постоянно возвышаться над сущим, выходить за его рамки, пределы.

Благодаря этой уникальной возможности трансцендирования, перешагивания, человек способен помыслить такие предельные фундаментальные категории как бытие, сущее-в-целом, Ничто, ибо их невозможно охватить мысленным взором изнутри, а только со стороны, извне.

Когда человек выходит за пределы сущего-в-целом, за границы наличности, то куда он выходит? В не-сущее, в представляющее из себя нечто противоположное сущему, но такое же равновеликое, как и все сущее. Что такое не-сущее? Не-сущее — это осознание своей смертности, конечности, это Ничто, которое и есть та область, в которую можно выйти за пределы сущего: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия.... Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция» [9, с. 23—24].

Далее: «“ипостасями” противоположности бытия и существования выступает оппозиция идеального и материального, сущности и явления, вечного и временного, необходимого и случайного, неизменного и становящегося, инвариантного и вариативного. Но это лишь производные и в этом смысле вторичные аспекты оппозиции бытия и существования» [10, с. 83]. Почему вторичные? Так эти оппозиции являются

«ипостасями» или производными противоположности бытия и существования?

Оппозиция между бытием и существованием предполагает классическую трактовку, где бытие мыслится как основа сущего, как что-то вечное, неизменное, вездесущее, совершенное, универсальное, сущностное, начало, середина и конец мира существования, непостижимое в противовес наличному существованию, которое текучее, временное, вполне постижимое и подвержено изменениям, деформациям всякого рода.

В неклассической философии нет такой оппозиции. В фундаментальной онтологии Хайдеггера бытие есть само по себе, без отсылки к сущему, оно не является его основанием, но оно временное, дискретное, постижимое, явленное, вариативное. Хотя здесь уже нет никакой оппозиции между бытием и существованием, но есть две формы, способа существования, которые зависят от отношения к бытию. Первый способ существования — это *das Man* — усредненное обезличенное существование, которое *не ведает ни о каком бытии*, живет как все, как принято, и его заботит только исчислимое сущее: «Человеческое бытие как повседневное бытие-друг-с-другом стоит под знаком господства Других. Оно не есть оно само, Другие отняли у него бытие... Субъектом (*das Wer*) является не тот и не этот, не я сам и не некоторые, и не сумма всех. Субъект — это нечто Среднее (*das Neutrum*), *das Man*» [6, с. 126]. Второй же способ существования — это *эксистенция как выступание навстречу бытию*, ибо человек, с одной стороны, это сущее, которое своей телесностью принадлежит к материальному, природному, миру, а, с другой стороны, благодаря своей духовной, трансцендирующей, вызывающей к бытию сущности, он способен прожить собственную, уникальную, ни на кого не похожую, атомарную судьбу, независимо ни от каких не только вещественных, физических обстоятельств, но и быть свободным от обывательского давления *должно* быть как все, от моральных норм и этических правил: «возможность взять на себя брошенное сущее, какое оно есть... стоящее в возможности своего бытия — должно, то есть повинно из потерянности в людях извлечь себя назад к самому себе» [6, с. 287]. Так о каких «ипостасях» идет речь?

Автор сомневается в том, есть ли бытие вообще и если есть, то может быть это небытие, «поскольку в такой «онтологической бездне» никакого различия между *бытием и небытием* либо нет, либо мы его не в состоянии увидеть и как-то определить» [10,

с. 84]. Но в качестве «доказательства» приводится хрестоматийный пример, отсылка к восточной философии, который демонстрирует *двойственность бытия и небытия!* Зачем приводить пример, который сводит на нет твой же тезис? Есть устоявшиеся определения бытия, ничто, небытия, сущего, сущности, существования. Это базовые категории онтологии. Они закреплены в учебниках [2]. Парменид и М. Хайдеггер смогли все «увидеть» и «определить», и даже Гегель с А. Ф. Лосевым с помощью диалектики все разглядели в «онтологической бездне». Если автор замахнулся дать новое определение любой из этих категорий или хотя бы рассмотреть какой-то его аспект, по его представлению, плохо разработанный, то должна быть развернутая доказательная аргументационная база для создания новой онтологии. И сюда же — «бытие и небытие изначально тождественны друг другу. Или... бытие всегда *занимает место* небытия, с него начинается и им же заканчивается, и потому формально-логически *вторично* по отношению к небытию. Хотя с таким же успехом можно утверждать, что бытие своим *еще или уже* неопределенным наличием порождает небытие» [10, с. 91]. Хочется особо обратить внимание на то, что если в процессе прояснения смысл феноменов будет меняться то, это следует, однако, как-то специально оговаривать, что автор зачастую игнорирует делать, что, в свою очередь, приводит к ошибке в аргументации, которая так и называется «подмена понятий», а это приводит к ложным и абсурдным выводам.

Далее: «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?*» [10, с. 92]. На первую часть вопроса автор несколькими страницами ранее сам ответил, предваряя собственный вопрос о необходимости бытия и потому его можно считать риторическим: «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» [10, с. 85]. По поводу второй части вопроса «есть ли что-нибудь за ним» уточним. Какой смысл мыслить еще что-то за бытием, если это уже и есть самая начальная, самая абстрактная, предельная категория в онтологии? Можно сказать, конечно, что Ничто или небытие есть еще более начальные и предельные категории, чем бытие, но ведь мы так

можем уйти в дурную бесконечность? Логический принцип достаточного основания еще никто не отменял или как учит так называемая и всем известная, но часто забываемая «брита Оккама»: «зачем множить сущности без их необходимости».

Автор пишет: «**знание бытия и его смысла** — единственный род знания абсолютно прозрачный... в силу своей самоочевидности, но одновременно и невыразимости посредством слова... Бытием, как и его смыслом, люди прежде всего *живут*, по большей части не задаваясь вопросами о бытии, поскольку просто *привносят* смысл бытия в своё существование... Конечно, кому-то по разным причинам это удастся плохо. Вот тогда он и начинает задаваться вопросом о смысле *бытия*» [10, с. 88]. Аристотель говорил, что философия начинается с удивления, а получается от плохой жизни! Задаются вопросом о смысле бытия только те, кому плохо удастся «привнести» смысл бытия в свое существование? Тогда Хайдеггеру, по всей видимости, пришлось хуже всех, отсюда у него такой «зов бытия»: «Экзистенциальная интерпретация понимания призыва как решимости раскрывает совесть...» [6, с. 300]. Но далее А. С. Чупров блестяще определяет: «**Диалектический разум** — это способ познания бытия нашим трансцендентным Я-бытием через *свое иное* — мира существования» [10, с. 90], что, увы, противоречит и никак не вписывается в контекст ни предыдущего, ни последующего изложения.

С первой же страницы автор вводит определение: «Идеальное — это всегда отношение» [10, с. 83], потом его уводят ассоциативные ряды в сторону или он руководствуется внутренней логикой, которые только отвлекают от понимания сути идеального, но автор все равно настойчиво к этой теме возвращается. Когда автор говорит об идеальном как отношении, и в качестве примера приводит оригинальную аналогию с треугольником, показывающую разницу в понимании Платона и Аристотеля или перечисляет виды отношений, вроде бы становится понятен контекст использования термина «отношение», даже когда приводится определение личности Марксом как «совокупности общественных отношений» [10, с. 92]. Авторская позиция не вызывает отторжения. Но вот на что следует обратить внимание. Любопытен в этом рассуждении то ли вопрос, то ли восклицание, которое выдает авторскую несмелость или неуверенность в силе своих аргументов, а может в глубине своей же интуиции: «А вот относительно “подлинного” бытия считать

ли его, как это делали Пифагор, Парменид, Платон, Аристотель, Гегель и другие мыслители, чем-то *идеальным*» [10, с. 83]. «И другие мыслители» называли подлинным бытием Число, Форму, Логос или Абсолютную идею. Или, иначе говоря, можно ли определить их как отношение, коли мы определили идеальное как отношение? Да, если определять смысл подлинного бытия быть в отношении (а не противопоставлении!) к сущему, пронизывать его смыслом, светом, сущностностью, которое без бытия будет лишь бесформенным, темным, безличным или взывать к нему, что тоже есть отношение: «Лишь поскольку человек, экзистирова в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Только это предназначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддерживать и обязывать» [7, с. 218]. Что же это, если не отношение?! Отношение бытия к человеческому бытию (Dasein), когда оно дарует ему как событие (Ereignis) определенность судьбы в тот момент, когда он выходит, экзистирует, в открытость, в истину бытия. Таким образом, автор представляет, обращает внимание, на такой мало разработанный аспект идеального как отношения, что, на наш взгляд, существенно углубляет, обогащает, его понимание и заслуживает высокой оценки.

Далее: «понятие идеального вовсе не указывает на какое-либо действие» [10, с. 92]. Вот с этим хочется поспорить, ибо идеальное воздействует ничуть не меньше, чем реальное, а иначе, как объяснить, что несчастные влюбленные бросаются со скалы, еретики идут на костер, а герои жертвуют собой во имя других. Ведь любое органическое существо беспрецедентно постулируется в своем инстинкте самосохранения.

Подытоживая эту тему, приходится признать, что проблема идеального столь же стара, сколь и незавершенна, незакрыта. Из последних же изысканий в этой проблематике хотелось бы указать на работу К. Любутина и Д. Пивоварова «Синтетическая теория идеального», где, прежде чем, дать свое определение идеального: «Идеальное — философская категория, обозначающая характерные свойства эйдосов, идей, идеалов и идиологов (т. е. образов предметов); важнейшими из этих свойств являются: 1) непротяженность и невещественность; 2) содержательное сходство образа и сопряженного с ним предмета; 3) способность

образа становится единицей субъективного мира человека и информировать человека об объективных сущностях и явлениях» [5, с. 198], наиподробнее образом разбираются все аспекты и факторы, повлиявшие на формирование концепций, и сами концепции Демокрита, Гегеля, Маркса и наших соотечественников А. Ф. Лосева, Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лившица для понимания реальной сути философских открытий идеального. Авторы приходят, в конце концов, к выводу, что идеальное определяется мировоззренческой позицией философа.

Наконец, последнее, «*Бытие может быть только предметом интуитивного усмотрения, интеллектуального полагания (постулирования), аффицирования (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств) и, наконец, веры в его реальность*» [10, с. 86]. Бытие может быть предметом «аффицирования (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств)»? Что здесь имеется в виду? Когда речь идет об «интуитивном усмотрении», то можно предположить, что речь идет об изысканиях, начиная с Фалеса и заканчивая Платином. Когда речь идет об «интеллектуальном полагании», то о Пармениде и Хайдеггере, например. Все, что касается веры в бытие (он же Бог) — то это от Филона Александрийского через все Средневековье к Николаю Кузанскому. Бытие как предмет «аффицирования»? Хотелось бы знать подробнее, о каких концепциях идет речь, а если это собственный дискурс автора, то тоже необходимы пояснения, недостаточно простого постулирования. Откуда такое полагание?

Впрочем как заметил сам автор, «ничего не даёт для понимания значения философского понятия» [10, с. 86] аллегория с покрывалом богини Майя, которое прячет подлинное бытие, однако через который автор пытается объяснить, «накрывает пеленой» голову читателю буквальными переводами *subjectum* — «подброшенное» и *objectum* как «наброшенное». Тогда зачем вообще нужно было вводить такую мутную аллегория?

Выводы

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 в существовании конечных вещей, а «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...» [10, с. 92].

Бытие не может задавать вопросы существованию, о чем бы то ни было, ибо в себе содержит уже все ответы. И «всякий субъект познания в своем основании есть Я-бытие» есть лишь потенциально, но не всегда действительно.

То, что начиналось как онтология, закончилось как экзистенциализм.

Здесь вспоминаются слова Энгельса о Шеллинге: «Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус» [3, с. 5]. Энгельс был жесток и несправедлив к Шеллингу, ибо очевидно, что последний был талантливее и не так усерден, трудолюбив, как Энгельс. Шеллинг бросил писать свою «Систему трансцендентального идеализма», потому что теоремы не укладывались в систему, положения не сводились в стройный ряд и не выводились одна из другой, а идти против истины он не мог и не стал.

Может статься, что история повторяется, и мы не в праве были столь резко критиковать автора. В любом случае еще раз благодарим автора за актуализацию вечных феноменов и за удовольствие, возможность, их опять переосмыслить в дискуссии, взглянуть на старые определения под новым авторским углом. Надеемся, что в результате экзистенциально-онтологическая проблематика только обогатилась новыми контекстами, смыслами.

1. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения : в 4 т. Т. 4. М. : Наука, 1984. С. 53—294.

2. Ашимова В. А., Ершов Ю. Г. Бытие. Онтологические исследования // Основы философии : учебник / под ред. А. В. Грибакина. М. : Юстиция, 2017. С. 215—246.

3. Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1987. 637 с.

4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.

5. Любутин К., Пивоваров Д. Синтетическая теория идеального. Псков : ПОИПКРО, 2000. 207 с.

6. Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. 454 с.

7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. М. : Республика, 1993. 447 с.

8. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. 384 с.

9. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // *Время и бытие*. М. : Республика, 1993. 447 с.

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

11. Эриугена. О разделении природы. URL: http://www.ezospirit.com.ua/publ/filosofija/ehriugena_ioann_skot_o_razdelenii_prirody/7-1-0-917 (дата обращения: 28.07.19).

References

1. Aristotel' (1984) *Nikomahova jetika* // *Sochinenija*: v 4 t. T. 4. Moscow, Nauka Publ., pp. 53—294. [in Rus].

2. Ashimova V.A., Ershov Ju.G. (2017) *Bytie. Ontologicheskie issledovanija* // *Osnovy filosofii*. Moscow, Justicija Publ., pp. 215—246 [in Rus].

3. Gulyga A.V. (1987) *Filosofskoe nasledie Shellinga* // *Sochinenija*: v 2 t. T. 1. Moscow, Mysl' Publ., 637 p. [in Rus].

4. Losev A.F. (1999) *Dialektika mifa*. Moscow, JeKSMO-Press Publ., 1024 p. [in Rus].

5. Ljubutin K., Pivovarov D. (2000) *Sinteticheskaja teorija ideal'nogo*. Pskov, POIPKRO Publ., 207 p. [in Rus].

6. Hajdegger M. (1997) *Bytie i vremja*. Moscow, Ad Marginem Publ., 454 p. [in Rus].

7. Hajdegger M. (1993) *Pis'mo o gumanizme* // *Vremja i bytie*. Moscow, Respublika Publ., 447 p. [in Rus].

8. Hajdegger M. (1998) *Prolegomeny k istorii ponjatija vremeni*. Tomsk, Vodolej Publ., 384 p. [in Rus].

9. Hajdegger M. (1993) *Chto takoe metafizika?* // *Vremja i bytie*. Moscow, Respublika Publ., 447 p. [in Rus].

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

11. Jeriugena. *O razdelenii prirody*. Available at: http://www.ezospirit.com.ua/publ/filosofija/ehriugena_ioann_skot_o_razdelenii_prirody/7-1-0-917, accessed 28.07.19 [in Rus].

For citing: Ashimova V.A.

On discussing "the problem of cognoscibility of the world in the context of being and existence dialectics" //

Socium i vlast' 2019. № 4 (78). P. 101—108.

UDC 101.1

ON DISCUSSING "THE PROBLEM OF COGNOSCIBILITY OF THE WORLD IN THE CONTEXT OF BEING AND EXISTENCE DIALECTICS"

Viktoriya A. Ashimova,

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Ural Institute of Management (branch), Associate Professor of the Department Chair of Philosophy and Political Science, Cand.Sc. (Philosophy), Associate Professor, The Russian Federation, 620144, Yekaterinburg, ulitsa 8 Marta, 68. E-mail: ashimova-v@yandex.ru

Abstract

The article presents a critical analysis of the concept given by Professor A.S. Chuprov on the problem of the cognoscibility of the world in terms of the dialectics of being and existence in order to deepen the historical and philosophical discourse. The importance of rethinking the fundamental phenomena of human existence is emphasized, but at the same time, contradictions in the theoretical constructions of the author, his lack of system are shown.

Key concepts:

being,
existence,
essence,
nature,
dialectics.