
М. М. ПРОХОРОВ

ИСТОРИЯ И ЛОГИКА ГЕНЕЗИСА ИДЕАЛИЗМА: ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

В последнее время все чаще стали появляться работы с одно-сторонней трактовкой истории философии как истории идеализма. К их числу, несомненно, относится монография С. П. Лебедева (2008), опубликованная издательствами Русской христианской гуманитарной академии (где, надо думать, работает автор, что проливает свет на востребовавшую ее среду) и Санкт-Петербургского государственного университета.

С. П. Лебедев переинтерпретировал античную философию. Он многократно подчеркивает, что руководствуется «потребностями идеализма» (технический термин Лебедева); не потребностями всей философии, решением ее фундаментальных проблем, а только идеалистической философии. Ее венцом он признает не Платона, а Аристотеля, который «общей логикой развития идеализма был вытолкнут к необходимости понять идею как деятельность» (Там же: 708). Автор приходит к монополизации прав на деятельность идеализмом. Переинтерпретацию античной философии Лебедев ведет основательно и масштабно, как мастер и виртуоз, повороты мысли которого в книге часто не менее занимательны, чем детективные сюжеты. Он *модернизирует* античный идеализм и невольно признается в этом. Например, когда приписывает Аристотелю рассуждения, которых, как констатирует сам автор, не находит у мыслителя, или когда осознанно отвлекается от различения движения (способа существования материи. – М. П.) и деятельности, познания и изобретения (Там же: 707–708, 746–748). Лебедев абсолютизирует, *тотализирует* деятельность, «проглатывает» ею материю как объективную реальность, игнорируя то, что материя есть *под-лежащее* (subjectum и substantia) всех своих изменений, а движение и развитие суть категории, обозначающие способ суще-

ствования лежащей в их основании материи, объективность природных явлений поглощает целевой причиной (Лебедев 2008: 721–722). В итоге от материи остается лишь материал (Там же: 739), из которого идея формирует вещи (Там же: 707). Все сущее «съедается» идеей, взятой как абсолютом, тотальность – в виде абстрактно понятой деятельности. Процесс возникновения этих представлений вполне сравним с известным процессом появления механицизма – результата *абсолютизации* механики.

Лебедев *фальсифицирует основы* логики истории античной философии (Там же: 414–420). История в изображении Лебедева начинается с «физики», *лишаемой* автором метафизического содержания, статуса метафизики в общеантичном смысле поисков *настоящего* бытия и знания¹. Дальнейший кризис разрушил *физику* и ее образ философствования, возникла софистика, «сумевшая представлять ложь правдой и обучать этому искусству других людей». К философии софистов автор относит Сократа, ибо «никакого иного способа философствования, который практиковали софисты, в это время еще не было». «Его только предстояло создать». Делом Платона стало формирование его *основ*, но *только* Аристотель выработал «*последовательный и завершенный идеализм*», который Лебедев и трактует как «метафизику», или единственно возможную и научную форму философствования. Метафизика есть отрицание физики, которое (отрицание) было опосредовано кризисом, разрушением физики и появлением в дальнейшем идеализма = метафизики. Такой подход сопровождается *фальсификацией* представления о материализме, *подменой* его основного понятия материи (= бытия) понятием «*материал*» (Там же: 9).

Таково *основное открытие Лебедева*, включая отнесение Сократа к софистам. «Во времена Сократа» «физики» уже не было, да Сократ ее и не поддерживал, а идеализма = метафизики «еще не было»; вот Сократу и *приходилось* быть софистом. «Сократ в сущности софист» «изошренный и более опасный» (Там же: 421), только Платон впервые «поставил перед собой задачу вывести учение Сократа (а заодно и свое) за пределы философии софистов»

¹ На тех, кто признает метафизическое содержание у физиков, Лебедев обрушивается с критикой. Например, на В. Я. Комарову, *из-за* которой «выглядывает» сам Гегель. (См.: Лебедев 2008: 81–82, Прим. 5.)

(Лебедев 2008: 417). Вот такое *линейное* мышление. Учись, читатель! Впрочем, образцы антидиалектики – нередкие гости на страницах книги, а отрицание развития, истории вообще *проходит* в ней *красной нитью*. Например, в виде многократно повторяемого отрицания перехода количественных изменений в коренные качественные, а отрицание толкуется им как *просто* отрицание, а не *момент связи* с сохранением положительного, по терминологии Гегеля. Зато Лебедев рассуждает *радикально*, методом «от противного», «из крайности в крайность» (Там же: 419).

Лебедев признает, что возникновение идеализма – «отнюдь не самостоятельный процесс, имеющий автономную логику», но «часть более обширного процесса развития философии в целом» (Там же: 20), «съеданием» которого он озабочен. Задаваясь вопросом о «причинах возникновения самой философии», Лебедев утверждает, что философия Древней Греции появилась как «форма духовной деятельности», где термин «*духовный*» указывает на трансцендентные, потусторонние, сверхъестественные истоки человеческой деятельности. Это выражено в своеобразии толкования имени *философии как любви к мудрости*. Согласно автору, слово «софия» означает знание, но (*на проверку*) не в смысле *episteme*, а в смысле *τέχνη*, мастерства, умения, знания своего дела, какой-либо целесообразной деятельности – прежде всего деятельности ремесленника, земледельца, кормчего и т. п. Лебедев отмечает, что философские тексты Платона пестрят выражениями: «мудрость возничего», «мудрость плотника» и т. п. (Там же: 20). Отказ от *episteme* в пользу *τέχνη* не является случайным, он выражает суть сознательно занимаемой Платоном позиции, хотя и создает, по словам Лебедева, трудности формирования платоновского учения об идеях, возведения их в абсолют. Подробно об этом сообщается в ч. 3 гл. 2. Как же происходит возведение идей в абсолют? Автор начинает с идеи искусственно созданных вещей, характеризующих человеческую деятельность, но не имеющих еще признаков универсальности. Далее идеи экстраполируются за указанные границы применимости – в сферу естественных вещей как *якобы* порожденных идеями. Последние наделяются *универсальным* способом присутствия и «работы» в качестве «программ» единичных вещей. Образцом универсального способа деятельности ремесленника признается божественное творение. Оно шифруется в информационно-

деятельностную составляющую всякого сущего, имеющую для организации чувственно воспринимаемой реальности значение управляющей ею сущности (Лебедев 2008: 811). В результате «софия» в смысле τέχνη, знания своего дела, «означает уже не знание легко доступных явлений, а божественное знание божественных предметов» как «первых начал и причин всего сущего и умение с ними мастерски обходиться» (Там же: 20, Прим.).

Читателя, которого смущает предлагаемое сближение *религиозного* и *технократического* (а не как обычно – нравственного), я отсылаю, помимо книги Лебедева, к известной работе «Идея» П. Д. Юркевича, который давно подметил эту близость. То же сближение можно *подсмотреть* у Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова и т. д. Помещая *возникновение* философии в контекст *технократического* подхода, в котором *материя* переосмысливается и предстает всего лишь как *материал* (Там же: 9, 37, 73 и др.), Лебедев утверждает, что материализм может быть назван материализмом «вне всякого противопоставления идеализму» или, что одно и то же, *метафизике* (Там же: 73–74, 798). Значит, и идеализм должен быть понят таким же образом, ибо читатель присутствует при *переинтерпретации* материального в материал деятельности: **«все есть (всего лишь одна) деятельность»**², а природа есть следствие искусства. «Платон перевернул картину мира вверх природой и вниз деятельностью» (Там же: 510). По заявлению Лебедева, *базисом стала надстройка*, «природные элементы» «втягиваются “внутрь” мышления (деятельности) и становятся элементами последнего» (Там же: 512). Правда, Платон в отличие от Аристотеля в изображении Лебедева остался все же в плену атомизма с его отстаиванием прав на самостоятельную от деятельности реальность за атомами, Платон так и не сумел *расплавить* их в деятельности, *не преодолел* материализма полностью, остался в рамках дуализма (Там же: 774–783).

² Абсолютизация «деятельной стороны» философии в марксизме, например, исключена понятием *практики* человека как существа, которое в процессе своего бытия преобразует окружающий мир в целях удовлетворения своих потребностей. Практика представляется фундаментальным способом человеческого (индивидуального и общественного) бытия и *всего лишь* высшей формой движущейся материи. Человек и общество постоянно создают все новые условия своего внешнего существования, изменяя и самих себя как субъектов практики, поскольку они определяются совокупностью общественных отношений.

Здесь читатель оказывается в центре той тенденции, за которую М. Хайдеггер упрекал Платона (и Аристотеля), усматривая у них искажение сути античной философии, ибо она направляется не на бытие и его отражение (созерцание *того, что есть*). Речь об отрицании основного вопроса философии в пользу мышления, вплетенного в контекст такой *технологии*, где оно выражает технократическое отношение человека к миру, укорененного в религиозно-идеалистический подход, сворачивающий на дорогу *забвения* бытия. Когда приходит такая философия, тогда, утверждает Хайдеггер, уходит самобытное мышление. Поэтому самые первые греки не называли свою мысль даже «философией» (Хайдеггер 1993: 194). Самобытная мысль приходит к концу, когда она уклоняется от своей стихии, то есть от бытия, «захватывающего» мысль и «возвращающего» ее, таким образом, ее существу. Следовательно, мысль есть мышление бытия, вне которого не существует никакое сущее и вне которого оно в(ы)падает в пустоту, теряет свое существо. Мысль сбывается благодаря бытию, принадлежит бытию, послушна бытию, прислушивается, как говорил еще Гераклит, к бытию. Только в таком случае она *не относит себя* ни к теории, ни к практике, ни к сочетанию этих двух способов поведения, *а прорывается* в бытие – «благодаря малости своего без-результатного существования» (Там же: 219). Мыслящая бытие теоретическая мысль мыслит «сущее, которое пребывает в самом бытии (самобытии) и которое поэтому мы никогда не можем опознать как сущее в сущем» (Там же: 218). А разве *практическое* существует вне бытия? Таково более строгое, чем последующее, *чисто* понятийное мышление. Подлинное мышление идет из самого существа бытия, как у досократика Гераклита, у которого оно есть мышление бытия (= логос). Такое мышление не есть ни теория, ни практика, оно имеет место *до* их различения; это различение ничего здесь не меняет, надстраивается над ним. Это мысль бытия, принадлежащая бытию, мыслящему в лице человека, оно допускает Бытию – быть, а потому и его строгость свободнее (Там же: 217). Ведь «бытие более сущее, чем любое сущее», заявляет Хайдеггер (Там же: 218). «Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа.

Только потому, что язык есть жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди могут оказываться в своем языке как у себя дома» (Хайдеггер 1993: 218–219), пока не отчуждают его от бытия и не занимаются лингвистическими махинациями.

Хайдеггер склонен поддерживать только ту «метафизику», которая стремится все, включая и самое мышление, осмысливать «из бытия», ибо бытие «определяет всякое сущее», включая и мышление (Он же 2007: 81). Поэтому он зовет возвратиться «к самим вещам» в духе возрождения традиции самых первых античных мыслителей. Его, как защитника метафизики в общеантичном смысле, не устраивает восходящее к Платону и Аристотелю *завление* бытия в пользу *технократического* мышления. Ведь технократический подход привел к господству *постава вместо бытия*, к ужасающим последствиям научно-технического процесса, захватывающего человека так, что он ничего не может изменить в своей принадлежности к эпохе, определенной техникой, механизацией, правда, обеспечивающей потребности человечества. Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри *постава* так, что, по Хайдеггеру, опоздал вопрос о том, какое занять отношение к существу техники. Нужно понять, что наше действие и бездействие *втянуто* в постав.

На признаки опасного *уклонения* от тенденции восхождения в развитии бытия ранее Хайдеггера указал К. Маркс, согласно которому в бытии обнаружались черты вырождения, регресса. Причины возможностей доминирования последних над прогрессивным развитием бытия он увидел в пороках социального устройства, поскольку деятельность всегда разворачивается в структуре конкретных общественных отношений и предметностей, которые конституируются в результате развертывания человеческой деятельности и вне которых она просто-напросто не существует. Ведь различные типы отношений между людьми и вещами детерминируют различные по своему содержанию *типы* деятельности и человека. При таких условиях в важнейшую проблему вырастает вопрос о простом *сохранении* мысли на фоне ее вырождения, решение которого он увидел в преодолении отчужденного от бытия мышления, представленного религией, идеализмом, угрожающими Homo sapiens образованной при их участии классовой организацией общества.

Он предложил проект обобществления человечества, собирания человека и человечества, противостоящий вышеуказанному *уклонению*, проект сознательного переустройства общества, вытеснения не только стихийного механизма развития истории (предыстории), но религии и идеализма как социальных технологий, закрепляющих социальное неравенство.

Напротив, Лебедев *продолжает* линию уклонения, приходит к *ложной* дилемме: познать ли в мире объектов и субъектов наиболее простое (например, элементарные частицы), которое следует признать наиболее существенным в нем, либо уровень живых организмов и самого человека, причем не только в качестве биологического существа, а в качестве познающего существа, субъекта. Первая установка означает рассмотрение объекта «под углом материальной и движущей причин», вторая требует «добавить сюда формальную и целевую причины» (Лебедев 2008: 46). Вторая установка означает, что даже в объекте надлежит обнаружить самого субъекта, чтобы не исходить из их альтернативы; вторая установка признается Лебедевым более предпочтительной, обеспечивающей возможность познания. При этом Лебедев формулирует установку на развитие и его познание (Там же: 45–47), но она остается во многом декларативной, поскольку кроме человека как субъекта, пишет Лебедев, есть Бог, создавший природу, ставшую для человека объектом исследования, и сотворивший самого человека, наделивший его подобными своим способностями. «При таком допущении положение дел с условиями познания будет даже более легким³. Ведь в этом случае субъективность окажется лежащей в основании устройства объекта, и человеческому субъекту следует в познании объекта искать в последнем присутствие субъективных форм деятельности», помня, что «объект» есть лишь «низшая форма субъективности», а «*субъект... есть высшая форма объективности*» (Там же: 47). Тождество сводится к редукции низшего к высшему. «Чтобы тождество субъекта и объекта имело место на

³ «Утверждение понятия “Бог” в качестве основы познавательного процесса» приводит к тому, что все продуцируемые высказывания о Мирах получаются сразу и автоматически и исчерпываются одним тезисом: «Так захотел Творец», свидетельствуя о том, что «в сфере научной рациональности оперирование понятием “Бог” крайне неэффективно» (Болдачев 2007: 8).

гносеологическом уровне, совершенно необходимо, чтобы оно имело место сначала на онтологическом уровне... в самом бытии субъекта и объекта» (Лебедев 2008: 45). Повторю, автор отвергает диалектику количественных изменений, приводящих к коренным качественным (Там же: 63, 76, 802, 804). Рациональные основания позиции мотивируются гносеологически: «Природная доминанта подталкивала человека к совершенно определенному видению мира, вытекающему, возможно, не из самого мира..., а из особенности человеческого мышления» (Там же: 59), ведь «познание оказывается возможным лишь при том условии, что в самих основах объекта будет усмотрено причинное присутствие форм деятельности субъекта» (Там же: 47). Иначе автор не способен выявить *логику* генезиса идеализма, он интерналистски признается, что все время руководствуется «потребностями» идеалистической философии, отрицает экстерналистские связи философии с политическими и экономическими процессами (Там же: 13), подчеркивает инициированность ее «факторами гносеологического характера», упоминает «гносеометодологическую» составляющую (Там же: 18, 53). Мышление берется автором не с учетом его порождения *бытием*, но как нечто непосредственно данное, задающее характер видения окружающего мира, и еще чаще – технократически.

При анализе Милетской школы Лебедев отвергает возможность рассмотрения ее в контексте учения «именно о первоначале» (Там же: 88–89), чтобы не обнаружить у нее зародыш учения о субстанции, *под-лежащем*, как это делают иные исследователи (Скирбекк, Гилье 2000: 25), указывающие, что учение Фалеса наиболее близко соответствует именно современному понятию «бытие» (Там же: 28), не сводимому к предлагаемой Лебедевым замене его на «материал», что ведет к сближению Фалеса с Гераклитом, удостоившимся упрека Аристотеля, не увидевшего у последнего сведения материи к материалу, требующему стоящей над ним формы (Аристотель 1976). Лебедев же приписывает милетцам *поверхностный* взгляд, выдаваемый за «последнюю глубину» (Лебедев 2008: 78–81).

Верно иное. «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность) – вот те критерии, которые отличают онтологию, с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают раствориться ей в тех частных науках, которые также изучают мир

в его исторически преходящих локальных состояниях» (Шилков 2006: 21). Представление о различии философии (знание всеобщего) и науки (знание частного) столь же важно, как и различие между онтологией и гносеологией; оно позволяет не путать их, но исходить из их взаимной дополнительности, и такой подход востребован сегодня (Лебедев 2005: 8–45). Нельзя абсолютизировать конкретное, нужно рассматривать окружающий мир как движущееся *бытие*, а все бесконечно разнообразные его состояния – как результат *движения* бытия. В этом отношении Гераклит, например, сделал важный шаг вперед по сравнению с Парменидом, признал *неразрывность* бытия и движения, а изменение – *всеобщим способом существования* бытия. Гераклит перестал рассматривать бытие как нечто косное, к чему движение прилагается (или, напротив, не прилагается), он первый понял, что все, что может быть сказано о мире, должно быть связано с движением, выражено в понятиях изменения, что само понятие бытия приобретает смысл лишь в соотношении с понятием движения.

Это значит, что движение, изменение суть способ, каким существует бытие, что абсолютность изменения проистекает из *бытийности*, а потому философское понятие движения «не равно понятию абсолютного движения, например, в механике Ньютона», «что философское понятие абсолютности движения не может быть тождественно естественно-научным представлениям, которые по мере накопления научных знаний об окружающем мире меняются и всегда отражают какие-либо конкретные свойства и отношения объективной реальности» (Свидерский 1965: 9). Это переводит нас уже на второй уровень определения бытия (Прохоров 2008). «Если мы говорим о соотношении понятий материи (этим термином обозначается бытие. – *М. П.*) и движения вообще, то материя приобретает значение лишь как носитель, субстрат любых изменений в мире. Далее, рассматривая в онтологическом плане материю как субстанцию, т. е. основу и всеобщее содержание любых ее конкретных проявлений и форм, мы также сталкиваемся с движением, ибо бесконечное многообразие конкретных проявлений материи есть результат ее движений. Точно так же говоря о материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях, мы должны помнить, что стать объективной реальностью по отношению к сознанию как

одному из своих частных свойств материя смогла только в результате движения и отражаться в ощущениях человека она может только потому, что движется». Сама первичность бытия, материи не может быть показана при игнорировании движения как «свойства», атрибута, всеобщего способа существования бытия (Вяккерев и др. 1971: 6).

То же самое следует сказать и о других выражаемых категориями «свойствах» бытия. Показательна история с категорией формы. Согласно Аристотелю, все, что можно сказать о мире, должно быть связано с формой и выражено в терминах формы, само понятие материи приобретет смысл только в соотношении с понятием формы. Но на этом основании он «перевернул» взаимоотношение между ними не в пользу бытия, а в пользу формы и формы форм, именуемой богом, придя к переинтерпретации материи (как материала), отказав ей в субстанциональности, что фиксирует Лебедев. Материализм же содержал больший смысл, чем тот, который приписывает ему Лебедев, *отнимая* у него его суть, намеченную, например, Гераклитом при характеристике Космоса, который не создал никакой бог и никакой человек, который всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно загорающимся и закономерно же угасающим. Этот смысл Лебедев и не считает тем, который выражает суть материалистических поисков первых философов, а идеализм и всю историю античной философии понимает в контексте *активистского мироотношения* (Прохоров 2004: 96–101). Гераклит же, как и Парменид, понимает идею бытия как высшую мысль, до которой доходит человеческое мышление как *мышление бытия в целом*, на простор которого выходит человек, *в отличие* от животных, живущих в «окружающей среде».

Лебедев *отступает* к *позитивизму* (мыслит позитивистски), когда предлагает использовать вместо термина «материализм» как «более аутентичное название» термин «физика» (Лебедев 2008: 12, 64), вместе с которым в ранг всеобщего знания возводит знание частное в духе позитивистского «наука есть сама себе философия». Вот почему в статусе *метафизики* признается (остается!) исключительно *идеализм*, материализму в нем отказывают. Лебедев признается в «умышленном сближении» идеализма и метафизики (Там же: 38), чтобы указать на *производность* материализма как

метафизики от идеализма: такой статус возникает якобы только *после* появления идеализма (Лебедев 2008: 64). Это – ошибка (та, что больше преступления), ибо Лебедев признает, что $\phi\sigma\iota\varsigma$, которое произошло от $\phi\omega$, означает «рождать», способ причинения и устройство производящей причины, субстанциальный характер «природы» (Там же: 57). К тому же автор следует двойным стандартам. Говоря об идеализме, он считает возможным исключать представления обыденного сознания, «скользящего по поверхности явлений, не всегда различающего существенные и несущественные свойства и довольствующегося формальными признаками» (Там же), чтобы дать место «метафизической программе» исследования, но не распространяет тот же подход на материалистов, а подсовывает им обыденные слова и представления или частнонаучные словоупотребления, экстраполируемые якобы у материалистов на все и вся (Там же: 57–59, 64–66), чтобы вычесть у них «метафизическую программу» исследования (Там же: 64). Это объясняет, по Лебедеву, как причины того, почему им «природным кажется все то, что “есть само собой”» (Там же: 58), так и полярность материализма и идеализма.

Основанием поляризации материализма и идеализма логично признать противоположность прогресса и регресса в реальном процессе развития бытия. Истинное философское мышление разумно представлять возникающим в контексте *восходящего* развития, внутренним детерминантом которого оно становится и без которого не может продолжаться. Напротив, в процессе *регресса*, *деградации* происходит *вырождение* философской мысли, которая в таком *нисхождении* симулируется и становится внутренним детерминантом породившего ее регресса, фактором его пролонгации. Лебедев связывает материализм с процессами разложения, продуктом которого объявляет простое, низшее, как первоначала физиков (Там же: 69–71, 813–823). На деле деградация приводит к возникновению *низкого*, которое действительно не способно быть источником восхождения, в отличие от *простого*, *низшего* (Прохоров 2007).

Логично было бы ожидать, что идеализм в изображении Лебедева объяснит читателю процессы самоорганизации, поступательное развитие, новационный генез. Но идеализм не поднимается

выше картины *воспроизводства* организмов из семени, содержащего информацию такого воспроизводства, его *идею*, «программу» или цель, хотя решение проблемы самоорганизации не сводится к ответу на вопрос о воспроизводстве *существующих* систем (физических, химических, биологических, социумных и др.). Нужно объяснение *развития как новационного генезиса, исторически первого образования единичных вещей и их видов*. Это требует смещения акцента на *происхождение* самой идеи, «программы» (Болдачев 2007: 84). Идеализм закрывает такой путь, называемый автором *неподлинной действительностью*, находимой им в человеческой деятельности (ч. 3, гл. 2). Все *съедает* тотализация целевой причины, присутствие и «работа» идей в естественных вещах с целесообразной организацией, с программой организма, который есть модель идеи. Природа подражает идее, человеческая деятельность – природе, а переходящая в явления сущность (= информация, программа) и есть якобы живой организм («организм» от эл. «орган», который тождественен лат. «инструмент»). *По логике идеи* строится человеческая деятельность, она подражает идее, используется деятельностью, но не действует динамически, *физично* (как сила, причина), как действует идея, согласно Лебедеву, в *естественных* вещах. Понимание последней требует уподобления вещи идее и *обратного* уподобления идеи вещи (Лебедев 2008: 455–468). Фактически Лебедев предлагает понять вещи по образу и подобию *орудия* (особенно современного – с искусственным интеллектом, с программным управлением), создаваемого человеком *средства* (Платон 1971). Для него метафизика, или (что то же самое) идеализм, есть учение об идеях деятельности, она учит, что основанием всего сущего является деятельность, что мир укоренен в деятельности, создан и управляется деятельностью, находящейся в центре мироздания и охватывающей его снаружи, создающей «место» для всякого сущего, имеющего информационный характер. Информация есть то, что не есть орудие определенного вида, но что управляет процессом обретения им своего вида. Идею, заверяет Лебедев, следует признать именно информацией, которая имеет иные формы бытия, нежели чувственно воспринимаемые вещи. Сближая деятельность и информацию (Лебедев 2008: 809–810), он *задним числом* экстраполирует информационную деятельность по производ-

ству орудий за пределы этой сферы на сферу организмов. Поэтому он душу трактует как «силу-программу», а «программу» – как последнюю и настоящую «суть бытия» (Лебедев 2008: 754–755). Согласно автору, «организм не возникает из не организма, живое не рождается из неживого, но живое рождается только из живого» путем *само-разделения* (Там же: 817), то есть с исключением *принципальной новизны*. В итоге метафизика в общеантичном смысле онтологии *вырождается* в метафизику в смысле Гегеля; таковой она стала благодаря открытому идеалистами присутствию в самих вещах «умозрительного», «программно-целесообразного характера бытия, и больше ничего» (Там же: 822).

То, что живое рождается от живого, а не от неживого, есть эмпирическая констатация известных фактов, которая, если ее абсолютизировать, ведет к мифу, закрывающему дорогу познанию фактов *самоорганизации*, появления исторически новых (*в первый раз!*) видов растений и животных, человеческих изобретений, *новационного генезиса*, самой возможности подобной постановки вопроса. Материализм ставит такой вопрос о самоорганизации мира и тем толкает познание вперед, к развитию. Даже признавая, что Гераклит построил модель «движущейся материи», которая служила «контрастной основой для выработки учения об идеях» (Там же: 126), Лебедев стремится вымарать у него моменты самоорганизации, рождения нового, заменить их (божественным) творением (Там же: 125). В итоге от развития остается лишь его результат в виде *лестницы* из камней, растений, животных, человека, а объяснение ограничивается указанием на материал и источник движения, на формальную и целевую причины (Там же: 61). Здесь был бы более продуктивен компаративистский анализ учений Платона и Спинозы: о теле и душе как моментах субстанции у Спинозы и как причины и следствия у Платона.

Античную метафизику Лебедев понимает как «*созерцательное* учение об информационно-деятельностном континууме». Это учение следило за тем, «как работает “идея”, не будучи в состоянии ею управлять». Ныне, подчеркивает автор, важно как раз умение «управлять, хотя бы частично, этой информацией (как это делает, к примеру, современная геновая инженерия)» (Там же: 812). Ведь «не простое есть начало сложного, а сложное есть начало простого»

(Лебедев 2008: 818), существующего *по его милости*. Такая *метафизика* отказывается от принципа развития с его переходом от простого к сложному, от низшего к высшему, чтобы принять за начало сложное (синтетическое), в котором *заранее* предreshены или попросту устранены противоречия развития, вытеснены «моделью *органического единства мира*» (Там же: 819). Здесь господствует «построенная Аристотелем модель сущности, действующей как непосредственное единство четырех причин», она полностью отвергла «метод качественно-количественных изменений» и *пресловутый* «скачок» (Там же: 165–177, 820). В этой модели четыре причины превращены в одну, имеющую в своем составе четыре несамостоятельных начала, выполняющих роль имманентных ей элементов. «Такой живой организм действует (уже. – *М. П.*) как одна причина, несмотря на то, что в ее состав входят четыре причины» (Там же: 819). Самоорганизация (= развитие) исключена.

Лебедев исходит не из единства анализа и синтеза, а из их противопоставления, чтобы отвергнуть анализ, сближаемый с разложением, распадом в пользу синтеза, отождествляемого с (божественным) творением нового (Там же: 178). В этот контекст он вставляет переход от физики к метафизике, *уклоняется* от вопроса о развитии, считая достижением *метафизики*, что она таким путем «привела теорию в соответствие с опытом» (Там же: 822). Мы уже видели, что за этим *приведением в соответствие* скрывается мифологизация, закрытие проблем развития, самоорганизации, поскольку в религии и идеализме Лебедев видит «более надежные основания для своей (идеалистической метафизики. – *М. П.*) активности» (Там же: 23). Он *прельщает* человека возможностью самому «стать “бессмертным Богом”» (Там же: 21), полагая, что «действие этой инстинктивной мечты заметно в любой культуре», «контрастируя с фактической человеческой немощью, несвободой, страданиями и смертью». Эта мечта-прельщение «порождает на своих полюсах либо чувство глубокой безысходной тоски и отчаяния, либо убежденность в своей актуальной божественности» (Там же).

Как видно, «*деятельная сторона*» философии разрабатывается идеализмом «абстрактно», на что указывал Маркс, *съедая* движение и развитие бытия: «Инициированная Платоном метафизика,

или (что то же самое) идеализм, есть учение не просто о “каких-то” идеях, а именно о деятельности, точнее – об идеях деятельности. Метафизика в своем развитом и завершенном виде учит, что самым последним, самым глубинным основанием всего сущего является деятельность... Мир укоренен в деятельности, создан деятельностью, управляется деятельностью. Деятельность находится в центре мира и охватывает его снаружи, создавая для него пространство (место). Метафизика есть учение и об информации. Античные идеалисты – Платон и Аристотель – наткнулись на совершенно реальную и вполне объективно существующую сферу бытия – информационную... То, что не есть вещь определенного вида, но при этом управляет процессом обретения ею своего вида, есть информация. Если пользоваться современной терминологией, то идею следует признать именно информацией... Идеальный уровень – это информационная сфера, имеющая иные формы бытия, нежели чувственно воспринимаемые вещи. Метафизика сближает, даже отождествляет деятельность и информацию» (Лебедев 2008: 809–810). Как видно, здесь повторяется история с механицизмом, экстраполировавшим механику за пределы ее применимости. Лебедев проделывает нечто аналогичное в отношении информации, предлагая читателю метафизику информационной деятельности и внося путаницу в понимание материализма и идеализма, их взаимоотношения, отбрасывает кардинальные проблемы философии.

Информация и деятельность тотализируются: «...созревшее в человеке духовное начало дает ему (человеку) возможность усматривать специфические духовные формы действительности, видеть именно в ней признаки подлинной реальности (не только в человеке, но и во всяком объекте. – *М. П.*). Человек же, в котором по преимуществу развито телесное или душевное начало, окажется не в состоянии усмотреть специфически черты духовного; ему гораздо проще, естественнее замечать вокруг себя только телесное (или соответственно душевное) и именно в нем усматривать признаки «настоящего бытия» (Там же: 56).

Лебедев *застревает* на противоположности созерцательного и активистского типов мироотношения, не подозревает (не знает) об обобщающей модели взаимоотношения человека с мирозданием, сочетающим помимо указанных типов мироотношения коэволю-

цию человека и мироздания, субъекта и объекта (Прохоров 2004), оказывается в плену их противопоставления. Познание он считает обусловленным не бытием, а субъектом, из-за которого «выглядывает» Бог, хотя в античности, это автор признает, не было выработано понимания субъекта (впрочем, как и объекта). Конечно, познание невозможно без субъекта и его способностей. Но Лебедев *отчуждает* их от бытия, в котором человек существует и развивает способности познания, а потому автор впадает в иллюзию, что *по ту сторону* этих духовных способностей человека вообще не существует бытия, но все ограничивается духовным *потусторонним* началом, оправдывающим конструирование *идеализма*, его истории и логики. Идеализм стремится ограничить себя, по признанию Лебедева, *развивающимся сознанием* (Лебедев 2008: 62) в отличие от «первых мыслителей античности», которые «оперировали несамостоятельным мышлением», ибо «подлинное существование они приписывали стихиям – абстрактным и крайне простым состояниям вещества (это для них и было подлинным состоянием объекта исследования)» (Там же: 48). Это неверно, ибо, по Гераклиту, например, Космос есть один и тот же для всего существующего, он вмещает в себя и самого человека вместе с его мышлением и продуктами деятельности, содержит возможность восхождения от простого к сложному, от низшего к высшему, предполагает, хотя и неотчетливо, *идею развития* (у Лебедева от нее остался лишь результат – упоминаемая автором *лестница* из камней, растений, животных, человека в космическом мироздании; поэтому одни вещи для своего объяснения требуют указания на материал и источник движения, другие – также на упоминаемую Лебедевым формальную и целевую причины [Там же: 61]). Все явления мироздания, включая и самого человека, не могут ни сотворить, ни уничтожить Космос, как не могут ни возникнуть, ни существовать вне Космоса. Возникновение и уничтожение их происходит внутри Космоса, в котором они становятся непосредственными предпосылками для возникновения других вещей.

Осмысление опыта построения монографии Лебедевым может служить основанием для иной интерпретации истории и логики генезиса идеализма, если исходить из интересов и потребностей философии вообще, а не только из идеалистической философии.

Следует признать философию одной из исторических форм мировоззрения в ряду всех форм, наряду с религиозными, художественными, обыденными и другими, вместе образующими человеческую культуру как единство их многообразия. Обычно считается, например, что идеализм или христианство – нечто конкретное, а философия и религия существуют абстрактно, как вид мировоззрения, а не как нечто определенное, отдельное. Собственно мировоззренческий подход, наоборот, признает абстрактными по своему содержанию первые, а конкретными – вторые, позволяющие раскрыть общие закономерности становления и развития своих отдельных проявлений. Философия в целом, ее интересы и потребности играют определяющую роль по отношению к отдельным своим явлениям, а не наоборот, как считает Лебедев. Чтобы познать суть *отдельного* явления философии, нужно выяснить и учитывать суть философии как особой формы мировоззрения, существующей наряду и во взаимодействии с иными формами мировоззрения. Иначе произойдет отчуждение *отдельного* от всей философии, в конечном счете – от всей человеческой культуры, будут нарушены принципы объективности, всеобщей взаимосвязи и развития. В этой закономерности содержатся общие истоки *фундаментальности* философии. Эта закономерность *содержится* в истории и логике эволюции любого философского образования, а с законами не шутят, ибо они составляют в них наиболее фундаментальную основу. Ее нарушение приводит Лебедева к *виртуализации* истории и логики идеализма, что и придает работе черты детективной истории.

Лебедев придает идеализму черты науки, подобно позитивистам, противопоставляет историю своей «науке» как нечто (в)ненаучное. Но современная наука восстанавливает связь с историей, причем не только со *своей* историей, поскольку видит в последней лишь часть всей универсальной динамики изменения, то есть выходит к познанию бытия в его изменении. Другое дело, что в античности, в которой появился «поздний ребенок» духовного мира в виде науки и философии, он появился после мифологии, религии, искусства, морали и даже права. У этого «новорожденного» *еще не было* истории-биографии, хотя у всякого «ребенка» есть история его «родителей», которые передают ее ему в наследство. Таким наследством для философии является история «духовной материи»

как части бытия в его развитии, самоорганизации. Бытие в его обновлении, динамике составляет самое фундаментальное *филогенетическое* содержание онтогенеза философии. Филогенез, как известно, повторяется, продолжается и наращивается в (любом!) *онтогенезе*. Следовательно, наука и философия имеют свои *корни* в бытии и его изменении. Разве не на это обстоятельство обращал внимание «физик» Гераклит, требуя рассматривать все существующее (к нему относится и знание, любознательное) «в изменении»? Такой подход развивал «метафизик» К. Маркс: «Мы знаем только одну науку, науку истории (бытия. – *М. П.*), которую можно рассматривать с двух сторон, разделить на историю природы и историю людей» (Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 3: 16) (на естествознание и обществознание), но не забывать, что «обе эти стороны неразрывно связаны», «взаимно обуславливают друг друга» (Там же), по крайней мере, «пока существуют люди», что это – одна *наука в целом, в перспективе развития* которой «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание». Дело не в хронологической последовательности событий и их *абстрактной* интерпретации, а в выявлении онтологических корней духовной истории этих событий в самом бытии, в динамике его восхождения. Ведь человечество может вступить и на путь нисхождения, *отчуждения* от бытия и закончить свою историю антропологической катастрофой, если оно откажется от *наследства* в виде бытия и его динамики.

«История» имеет отношение не только к обществу и живой природе организмов. А ведь только они попадают в зону внимания Лебедева, интерпретирующего историю и логику генезиса идеализма. По крайней мере, у него история не *захватывает* естествознание в полном его объеме, чем искажается картина инертной на первый взгляд неживой природы, явления которой предстают как лишённые динамики изменения и развития. Конечно, Лебедев мог бы в подтверждение вновь сослаться на то, что он приводит «теорию в соответствие с опытом», на *опыт* поколений, который фиксировал, например, что звездное небо сотнями и даже тысячами не претерпевало изменений. Но абсолютизация такого «опыта» приведет к мифологии, выдающей эти представления за бесспорно *настоящее* само по себе, что закроет возможность по-

нимания наблюдаемого за *состоянием* в изменении природы, отвергнет мысль о возможности возникновения живого из неживого (как и поступает Лебедев). Вплоть до XVIII в. предполагалось, что даже живой мир, будучи самым динамичным, остается в целом качественно неизменным, лишь *воспроизводя, повторяя* в своей динамике филогенезисные циклы; поэтому и знания о них, достигнув соответствующей истины, должны «замереть» в своей стабильности. Но теперь доподлинно известно, что оказался прав «физик» (метафизик в общеантичном смысле) Гераклит: не только общественная история с ее *изобретениями*, но и вообще «все движется, изменяется», что это в полной мере относится ко *всей* природе. Знание того, в каком именно состоянии находится в тот или иной момент времени то или иное знание (наука) о природе, позволяет более точно понять нынешнее состояние *самой* природы, познать ее в ее истории, динамике изменений, а не только в статике. Знание вне рамок истории существовать не может, хотя исследователь может абстрагировать, выделять его отдельные моменты, которые он изучает. Что касается статики, то она сама есть особое *состояние* динамики. Ведь движение есть способ существования всего бытия. В силу движения, изменения оно обновляется, наряду с не обладающим духовностью вещественно-полевым его состоянием возникает форма бытия, обладающая (в человеке) духовностью. Вот это *еще не* обладающее духовностью бытие природы нередко до сих пор ошибочно называют материей, вульгаризируя материализм. Такой абстракции *псевдоматерии* противопоставляют духовное, которое мыслят *столь же абстрактно*, как абсолютную противоположность «материи», а не как материю, обретшую духовное измерение. Идеальное мыслится потусторонне, как нечто сверхъестественное, трансцендентное. Это было и все еще остается «в истории человечества глубочайшим, но закономерно неизбежным историческим заблуждением» (Агудов 2008: 14), которое разделяет Лебедев, отрицая анализ, место которого заняло отчуждение между противоположными состояниями бытия – обладающего и не обладающего сознанием. С учетом движения как способа существования бытия бытие вывело два указанных состояния. Отождествлять материализм с исключительно «лишенным» духовности, сознания бытием некорректно, ибо такое лишение предполагает того, кто лишил материю способности порождения сознания.

Литература

Агудов, В. В. 2008. *История науки, этапы ее развития*. Ч. 1. Нижний Новгород.

Аристотель. 1976. *Метафизика*, 984 а 22. В: Аристотель, *Соч.*: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль.

Болдачев, А. 2007. *Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы*. СПб.: СПбГУ.

Вяккерев, Ф. Ф., Иванов, В. Г., Воробьев, М. Ф. и др. 1971. *Современные проблемы материалистической диалектики*. М.: Мысль.

Лебедев, С. А. (ред.) 2005. *Основы философии науки*. М.: Академический проспект.

Лебедев, С. П. 2008. *Идеализм: история и логика генезиса*. СПб.: СПбГУ; РХГА.

Маркс, К., Энгельс, Ф. 1955–1981. *Соч.*: в 50 т. – 2-е изд. М.

Платон. 1971. *Государство*, 597 b-e. В: Платон, *Соч.*: в 3 т. Т. 3(1). М.: Мысль.

Прохоров, М. М.

2004. Рациональность, наука и неомеханизм. *Вестник РФО* 2(30).

2007. Инновация и старые проблемы новизны. *Вестник РФО* 2(42).

2008. Бытие и уровни его определения. *Философия и общество* 3(52).

Свидерский, В. И. 1965. *Некоторые вопросы диалектики изменения и развития*. М.: Мысль.

Скирбекк, Г., Гилье, Н. 2000. *История философии*. М.: ВЛАДОС.

Хайдеггер, М.

1993. Письмо о гуманизме. В: Хайдеггер, М., *Время и бытие*. М.: Респубблика.

2007. *Что зовется мышлением?* М.: Академический проект.

Шилков, Ю. М. (ред.) 2006. *Виктор Александрович Штофф и современная философия науки*. СПб.: СПбГУ.