

ОНТОЛОГИЯ: БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

М.М. Прохоров

ПРОЦЕССУАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ

Аннотация. Предмет исследования статьи – процессуальность бытия. Исследование распадается на рассмотрение четырёх узловых проблем. Первой является прояснение философского смысла и значения «процессуальности бытия», его универсального характера, соразмерного основополагающей философской категории бытия. Важно выявить конкретно-предметную специфику процессуальности в каждой сфере бытия. Во втором аспекте автором раскрыта процессуальность применительно ко всем типам человекомирного отношения, показаны её разные «проекции». Такую связь в статье автор демонстрирует уже при анализе концепции процессуальности у Гегеля. Третий узел решаемых проблем обнаруживается при исследовании содержания основных категорий, возникших в истории философии: движения, развития, деятельности, творчества и игры. Каждая из них обладает своим собственным содержанием и объёмом. В статье автор предлагает обобщённую картину процессуальности бытия, построенную из данных категорий. Четвёртый узел решаемых проблем процессуальности обнаруживается в плоскости бытия самого человека, его истории, в которой сегодня происходит процесс глобализации, складывания «глобального общества». Его центральной проблемой, показано в статье, выступает так называемая проблема «конца истории».

В ходе исследования автор опирается на диалектико-материалистическую методологию, считая необходимым учитывать современные процессы, не допуская догматизма и релятивизма, отстаивая позицию объективности, обоснованности и истинности. Автор полагает, что сегодня фундаментальные ценности диалектико-материалистической методологии задвигаются на задний план прикладной ценностью подпадающего под власть капитала и чиновничества знания, становящегося товаром; что учёный и мыслитель превращаются в наёмных рабочих, производящих этот товар, ибо действует принцип «кто платит, тот и заказывает музыку»; что ценности фундаментальной науки и философии вытесняются с ростом числа тех, кто выполняет прагматически-конъюнктурные заказы. В статье используются методы компаративистики, обобщения, перехода от сущности меньшего (менее глубокого) порядка к сущности большего (более глубокого) порядка, восхождения от абстрактного к конкретному, применяется принцип системности и принцип единства исторического и логического, в особенности при анализе положений, характеризующих процесс развития (истории) философской мысли.

Научная новизна присуща всем четырём аспектам исследования. Во-первых, автор относит анализ процессуальности бытия ко второму, по сравнению с категорией бытия, уровню исследования последнего, которое ведётся в контексте постановки и решения основного вопроса философии. На этом уровне даётся анализ атрибутов бытия, важнейшим из которых выступает процессуальность как «способ существования» бытия. Во-вторых, новизна заключается в раскрытии тех характеристик процессуальности, которые лежат в плоскости основных типов взаимоотношения человека с миром и определяются (детерминируются) эти разными отношениями. В-третьих, автор демонстрирует противоречивые взаимоотношения, имеющие место между основными категориями, выражающими процессуальность: движением, развитием, деятельностью, творчеством и игрой. Раскрыв эти противоречия, автор предлагает обобщённую картину процессуальности, представленную данными категориями. Несомненной новизной характеризуется и четвёртый срез, в котором доказывается, что главным противоречием в процессе глобализации, согласно исследованию, выступает так называемая проблема «конца истории».

Ключевые слова: бытие, процессуальность, небытие, движение, развитие, деятельность, игра, глобализация, "конец истории", мировоззрение.

Abstract. The subject of this research is the process of being. The article examines the four key problems. The first consists in the clarification of the philosophical concept and meaning of the "ontology of being", its universal character, comparable to the fundamental philosophical category of being, as well as the concrete specificity of ontology in each sphere of being. In the second aspect the author reveals the ontology applied to all types of human-world relationship, and illustrates its various "projections". Such connection is demonstrated in analyzing Hegel's concept of ontology. The third aspect is detected in researching the content of the main categories that emerged in the history of philosophy:

movement, development, activity, creativeness, and game. Each of them has its own content and volume. In this article the author suggests a generalized picture of the ontology of being, which is based on these categories. The fourth aspect is determined in the plane of being of actual human, his history, in which take place the current process of globalization, the establishment of the "global society". Its central problem is a so-call problem of the "end of history". The author believes that today the fundamental values of the dialectical-materialistic methodology are pushed back by the applied value of the knowledge that falls under the authority capital and officialdom, and becomes a commodity; scholars and thinkers turn into hired employees who produce this commodity; the values of fundamental science and philosophy are replaced by the growth number of whose who carry out a pragmatic-conjunctural orders. Scientific novelty consists in the revelation of such characteristics of ontology that lie in the foundation of the main types of human-world relationship and are determined by the variety of this relationship.

Key words: Being, Ontology, Non-being, Movement, Development, Activity, Game, Globalization, "End of history", Worldview.

§ 1. Бытие-как-процесс или историчность бытия: прояснение смысла

В нашей стране на излете перестройки в 1991 г. была опубликована книга Д. Лукача «К онтологии общественного бытия». В этих «Прологоменах», оставшихся незавершёнными, нашли отражение результаты многолетних разработок общеполитических онтологических оснований, на которых выстраивалась концепция общественной жизни известного венгерского мыслителя. Высочайшим завоеванием человечества им признаётся мысль о том, что всё бытие обнаруживает себя как процесс. В качестве единого и определяющего начала или принципа процессуальность пронизывает самые различные сферы бытия. Всеобщее бытие обнаруживается и характеризуется им как нечто конкретно развивающееся уже в истолковании Эпикура, полагавшего, что «истинная первоначальная форма материи должна быть конкретной и конкретно развивающейся предметностью» [1, с. 135-136]. Такая установка интенционально была направлена на выработку совокупности (системы) категорий, выражающих онтологическую процессуальность, или историчность бытия. Речь идёт о категориях движения, развития, деятельности, творчества, к которым в последнее время добавлена категория игры. Эти категории выражают и охватывают собой историческое бытие не только человека, но и все предшествующие ему формы существования в природе, учитывая их качественные «различия», или, говоря языком Эпикура, «отклонения», обнаруживаемые античным мыслителем уже у атомов.

В этом смысле можно согласиться с Д. Лукачем, что «отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикуровской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что – как это само собой разумеется – определённость его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется»

[1, с. 136]. Процессуальность, или историчность, указывающая на необратимость процесса, является «формой движения и сущностью всякого бытия», его «основной характеристикой» [1, с. 137]. Как видно, обнаруженная «универсалия» процессуальности исключает более поздние попытки некоторых отечественных авторов ограничить позднее разработанную диалектику историей людей с исключением из неё природы. Процессуальность всего бытия требует разработки именно универсальной «диалектики необратимости». В соответствии с этой мыслью Д. Лукача те, кто готовил в свет посмертное издание мыслителя, именно так назвали третий раздел книги Д. Лукача, чтобы подчеркнуть всеобщность процессуальности. По мысли автора книги, положение о бытии и его процессуальности/историчности образует онтологический пункт правильного понимания философских проблем, который задаёт истинный ориентир всем философско-мировоззренческим исследованиям. Поэтому мыслитель был предельно внимательным к любым возможным ограничениям и искажениям этого принципиального положения.

Так, после философии Парменида возникло противопоставление бытия и процесса. Оно было подвергнуто анализу В.А. Комаровой, которая пишет даже о «наличии двух взаимоисключающих учений в одном сочинении», «противоречащих друг другу частей». Они воспринимались древними «как одновременные и принадлежащие самому Пармениду», наличествуя в его работе «О природе» [2, с. 77, 82]. Парменид, по мнению В.А. Комаровой, затронул «проблему познания существующего и существования познаваемого, единства того и другого», проблему, «ответа на которую он сам не знает» [2, с. 84].

В конечном счёте здесь предполагается единство того, что станет известно под названием двух сторон основного вопроса философии – онтологической и гносеологической. Совмещаются ли они? Да, совмещаются, «и в том секрет парменидовской

проблемы»: «противопоставленные части обуславливают друг друга (и не могут не обуславливать), и потому неизбежно будет возникать всегда вопрос, как их соотносить» [2, с. 85]. Это сопряжение проглядывает даже в заявлении Парменида о том, что «не следует обращать никакого внимания на фактическую действительность, но только на (логическую – М.П.) последовательность в рассуждениях», ибо философ не знает, в частности, как совместить чувственное и логическое. Парменид, по мнению В.А. Комаровой, сомневался не в существовании чувственного мира, а в возможности *доказательного* учения об этом мире, а самой структурой своей поэмы положил начало выявлению неадекватности логического мышления с противоречивой эмпирической действительностью. Но в тогдашней философии проблема была воспринята иначе: в форме вопроса о правомерности учения Парменида об умопостигаемом едином бытии и одновременно о «*panta rhei*» (всё течёт) Гераклита, как учения о процессуальности, универсальной закономерности изменения, движения от одной противоположности к другой. В результате родилось противопоставление бытия и процесса, как и необходимость совмещения того и другого при очевидной невозможности этого «единства». Это противостояние прошло сквозь всю историю философской мысли, найдя своё отражение даже в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, представлявшего русскую философию.

Такое противопоставление является также наслідием представления о божественном Творце «вещей»; будучи трудно преодолимым, это представление оставило в наследство изображение вечного и неизменного бытия мира, которое привело в древности к противопоставлению «элеатского», якобы совершенного бытия, всякому возможному изменению как «гераклитовскому» представлению о всеобщем способе существования. Последнее было фальсифицировано Кратилом, сделавшим крайний, релятивистский вывод, что мы не можем войти в реку и единожды, а не дважды, как говорилось у Гераклита.

Такой подход, согласно М. Хайдеггеру [3], вырос из «технэ» Платона (и Аристотеля); он отличается от *народного* «технэ», непосредственно *вплетённого* в бытие и его изменение. В «технэ» Платона и Аристотеля М. Хайдеггер усматривает технократические формы мышления и действия, экстраполируемые на всю действительность, которая отдаётся во власть («в руки») деятельности. Согласно Андре-Жан Фестюжьеру, Платон, рассматривая соотношение бытия и процесса, приходит к утверждению, что «бытие в себе» «либо неизмен-

но, либо его нет» [4, с. 81]. У Платона «генезис Идеи непосредственно связывается с проблематикой изменения. Идея есть нечто вроде его обратной стороны. Она происходит из недостатка, из необходимости его восполнения. Будучи абсолютной, недоказуемой и недоказанной, Идея с самого начала обладает всеми признаками объекта веры», появляясь «в конце «Кратила» [4, с. 77]. По Платону, невозможно дать «сущему самому по себе», «хоть какое-то имя, если бы оно постоянно ускользало, то есть было бы то тем, то другим», ведь «тогда, когда мы о нём говорим, оно уже становилось бы другим», «ускользало бы», «переставало бы быть тем, чем оно было». И разве «могло бы существовать это бытие, если оно никогда не задерживается в одном и том же состоянии»? «А если оно постоянно пребывает в одном и том же состоянии, если оно вечно тождественно самому себе, как оно могло бы меняться, или двигаться, ни в чем не отдаваясь от своей *формы*?». Точно также доказывается им, полагает Андре-Жан Фестюжьер, что «в основе познания лежит тождественность *эйдоса*. Она лежит в основе познания двояким образом, ибо познание требует двоякой устойчивости: в *эйдосе* познаваемого объекта и в *эйдосе* самого познания. Действительно, как уловить изменяющийся объект? В тот самый момент, когда его настигают, он становится иным, отличным от прежнего, так что узнать, каков он или в каком состоянии пребывает, невозможно. Нельзя постичь то, в чём нет постоянства. Те же трудности возникают со стороны познания: если то самое, чем является познание, никогда не выходит за пределы своего бытия как познания, оно вечно остаётся познанием, мы не перестаём познавать. Если же изменится сама форма познания, она изменится в форму чего-то другого, и знания больше не будет. И (*если* – М.П.) форма познания будет меняться постоянно, то познания не будет никогда, и согласно этому рассуждению больше не будет ни того, что должно познавать, ни предмета познания» [4, с. 79-82]. Как видно, Платон *рассуждает не как Гераклит, но как Кратил* [4, с. 78], он «не ладит» с диалектикой единства устойчивости и изменчивости в содержании движения, впадая, вслед за Кратилом, в релятивизм, но предлагает чисто альтернативное релятивизму решение, которое Фестюжьер расценивает как слишком «простое» [4, с. 94-105].

Для Платона «реальность Идеи – непреложная истина». «Можно ли говорить, что они обладают онтологическим статусом? И если да, то на каком основании им этот статус приписывать?». По словам А.-Ж. Фестюжьера, его «не нужно доказывать», да и «доказать нельзя». В каком-то смысле – это

«становится предметом веры», «реальность Идей принимают без единого возражения», «сделав допущение, что познание» «необходимым образом» предполагает такую реальность идей [4, с. 100], гарантированную, так сказать, их *неизменностью*. А.-Ж. Фестюжьер считает, что Платон заимствовал эти рассуждения у «Парменида, и можно с уверенностью сказать, что метафизическую природу Идеи он воспринял, скорее, от элеата, нежели от своего учителя (*Сократа – М.П.*). Каким бы образом он ни познакомился с поэмой «О природе» <...>, в ней Платон столкнулся с формальными положениями, утверждающими, что познание необходимым образом приводит к Сущему, и что Сущее должно быть неподвижным» [4, с. 103]. И «задача философа сводилась им к различению Сущего, поскольку в силу своей неизменности оно – объект познания в наивысшей степени. Как же тогда он мог отказать этому объекту в существовании?» [4, с. 104]. «Нужно отвлечься всей душой от всего становящегося», чтобы «выдержать созерцание бытия и того, что в нём всего ярче» [4, с. 107].

Можно утверждать, что решением «проблемы Парменида» стало открытие атрибутивного уровня определения бытия [5, с. 22-43], где «свойство» быть объективной реальностью раскрывается с помощью представляющих её «атрибутов», когда разрабатывается модель объекта как самосогласованная система из атрибутов движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности и других, воспроизводящих всеобщее онтологическое содержание любого объекта. Понятно, что важнейшим среди них является движение, понимаемое как способ существования материи, обозначающей субстанцию, что свидетельствует об иерархическом определении бытия – на уровне субстанции и на уровне способа её существования. (*Можно указать на то, что Аристотель при характеристике бытия выделял четыре позиции: 1) бытие в себе, 2) бытие как акт и потенцию, 3) бытие как акциденцию, наконец, 4) бытие как истину (небытие как ложь). Последнее есть тип бытия, принадлежащий собственно человеческому интеллекту, рассматривающему вещи как соответствующие реальности или, напротив, не соответствующие ей; его изучает логика* [6, с. 141]). Эта модель, система категориально выраженных атрибутов остаётся в контексте постановки и решения основного вопроса философии [7, с. 96-99].

Последнее обстоятельство подтверждается, скажем, на примере исследования взаимоотношения материи и формы, которая формирует материю в качестве активного и внешнего к ней начала у Аристотеля; идея дорогой отчуждения формы,

Аристотель обожествляет её, называет форму форм богом. Чтобы понять материю не как материал (*hyle* – строительный материал), из которого формируются вещи неким внешним началом, но взять её субстанционально, материалист пересматривает это соотношение и рассматривает форму в качестве атрибута самой материи, чем предполагается двухуровневый подход при характеристике бытия [8, с. 130, 328-329]. В нём материя определяется как субстанция, а способ её существования рассматривается как неотъемлемое «свойство» самого бытия, т.е. материи. Авторы современной атрибутивной модели пошли дальше, включив в её состав все возможные атрибуты, как присущие субстанции, придя к идее иерархического определения бытия в виду невозможности его плоскостного, одномерного рассмотрения.

Если у Эпикура обнаруживается лишь зародыш универсалии диалектики необратимости, то в разрабатываемом виде мы находим её в работах уже раннего К. Маркса, докторская диссертация которого посвящена, как известно, «различию между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», где он исследует диалектическую природу эпикуровского «отклонения» атомов [9, с. 1-261]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что разработанная «диалектика необратимости» обнаруживается Д. Лукачем у К. Маркса, для которого «нет никакой такой (же – *М.П.*) важной характеристики бытия как процесса вплоть до самых высших категориальных проблем, которая не содержалась бы в его произведениях столь определённо ясным и глубоким образом». Именно она обеспечивала понимание действительности как самостоятельного способа бытия, соответственно воспроизводящего себя в рамках бесконечности. Сама «бесконечность пространства и времени с их историческими свойствами могут быть поняты и применены к познанию конечных явлений лишь в рамках такой общей концепции целого (мира)» [1, с. 136-138]. На такой основе могло добиться успеха научное познание, аналитическое в прошлом, представляющее вплоть до настоящего времени в виде многообразия отдельных наук; и может добиться успеха познание в будущем, стремящееся к целостному воспроизведению мира путём синтеза, «конвергенции» научных дисциплин. Такая характеристика бытия-как-процесса, как уже сказано, образует онтологический пункт правильного понимания философских проблем, который исходно задаёт истинный ориентир всем мировоззренческим исследованиям.

Правда, в начале XXI столетия отношение к этому «ориентир» изменилось, он нередко от-

рицается [10]. Отрицается по двум направлениям. Во-первых, в аспекте онтологической стороны основного вопроса философии распространяются концепции «ничто», которые, показал Ст. Лем, есть уход не столько в мир субъективного, сколько в субъективизм [11, с. 65-75]. Во-вторых, парадоксальная концепция «ничтоизации» возникла в аспекте отрицания диалектики, раскрывающей способ, каким существует бытие, которое при этом признаётся. Так, В.А. Кутырёв, отстаивая субстанциональное бытие, отрицает за диалектикой (и синергетикой, как общенаучной дисциплиной) онтологическое содержание, то есть отрицает бытие на втором уровне определения. Он толкует «принцип изменения бытия, его движения» как процесс «уничто-жения, замены одной формы другой», одно-сторонне добавляя, что «ничто – время – смерть – рождение как исчезновение и возникновение – это одно и то же» [12, с. 6]. Автору этих строк представляется, что более прав Д. Лукач, обобщённую точку зрения которого мы воспроизвели, согласно которому «да» и «нет» относятся «не ко всеобщему состоянию бытия в целом, не к его объективности во всеобщем смысле, а к тому, должно или не должно существовать (со всеми промежуточными ступенями) теперешнее конкретно данное бытие, созданное в процессе практики <...> которое как-то наличествует в качестве бытия», ведь «человек должен как-то относиться к нему, всегда принимая во внимание его <реальную> сущность»; речь «о практическом отношении», «следует ли ему быть»; причём «акт отрицания обладает общественной действительностью», будучи важным «моментом целостного процесса» [1, с. 164-165].

Здесь уместно напомнить знаменитое высказывание Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют». Но его надо рассматривать в контексте с иными зарождающимися концепциями «осевого времени». Так, согласно Платону, мера задаётся объективными идеями, а Гераклит утверждает, что она задаётся природным Космосом, который не создал никакой бог и никакой человек, который всегда был, есть и будет вечно живым огнём, мерами загорающимся и закономерно же угасающим. Как видно, в этот период возникновения «осевого времени» происходит революция в бытии и сознании человека. Мифологический человек с синкретическими представлениями уходит в прошлое, оттесняется. Возникают и на первый план выходят представления религии и философии. Об этом пишет Карл Ясперс [13], характеризуя возникновение «осевого времени», но без указания на специфику религиозного и фило-

софского мировоззрения. Последнюю раскрывает Хосе Ортега-и-Гассет [14], согласно которому философия есть род доказательного размышления, уверенного в своих силах и способностях человека, тогда как религия есть мировоззрение отчаявшегося человека, испытывающего острейшую потребность опереться на сверхъестественную реальность, исходящего не из доказательств, а из веры. Веры в Бога и «иную» жизнь: «...мы растворяем наше временное существование в божественной вечности. Человек решается жить, повернувшись спиной к «этой» жизни и лицом – к сверхжизни». «Теперь подлинная реальность возникает из отношения человека к Богу», будучи чем-то «настолько нематериальным», что «называть это (даже – М.П.) чем-то «духовным», как у нас принято, – значит уже привносить в него неадекватную материализацию» [14, с. 358-359].

Возникновение философских взглядов означает появление разных типов мышления: материалистического и идеалистического, которое в дальнейшем расчлняется на объективно-идеалистическое, содержательно схожее с религиозным, и субъективно-идеалистическое, систематическую разработку которого связывают с именем Дж. Беркли. В связи с этим появляется возможность эклектики, в которой традиционно видят выражение поверхностных связей между основными типами философского мышления, которые схватываются и выражаются понятием эклектики. В отличие от этой традиции А.Л. Микешина попыталась обосновать эклектику (и синкретизм) как преодоление дифференциации философского мышления на указанные типы философствования, получающие выражении в той или иной «системе», в которой она усматривает односторонний подход [15, с. 27-43]. А.Л. Микешина не смогла убедительно обосновать того, что термин эклектика схватывает и выражает *сущностные* черты философского мышления, которые связаны, согласно традиции, именно с «системами».

Более обоснованным представляется подход к развитию философской мысли не с точки зрения эклектики и синкретизма, но с точки зрения принципа историзма. (*О принципе историзма, как позволяющем расчлнить и выявить уровни явления и сущности, см. [16, с. 382-385]*). Философский принцип историзма позволяет вскрыть не только начальный период преодоления мифологического синкретизма человеческого мышления и уровень явления, отношений, лежащих «на поверхности» и схватываемый термином эклектики, но установить главную сущность мышления, обнаружить его основную форму – в виде материалистической

традиции в философии, которая развивается не «в пустоте», а в процессе «спора» её с иными формами мышления, *позволяющими* уточнить сущность материализма, что «снимает» эклектику, проясняет её «поверхностный характер». И разве не об этом свидетельствует уже приведённое высказывание о Космосе Гераклита, утверждающего, что он, во-первых, один и тот же для всего существующего, то есть всё существующее существует не в небытии, а в Космосе, во-вторых, что его не создал никакой бог и никакой человек; здесь налицо явно прочитываемое отрицание эклектики в виде «отрицания» идеализма субъективного (à la Протагор) и идеализма объективного, содержательно примыкающего к религиозному способу рассуждения.

Как идеализм выступает границей материализма, так и небытие выступает границей бытия, помогающей раскрыть его смысл, вне соотношения с которым он не может быть прояснён. Чтобы раскрыть смысл материализма, нужно дать характеристику идеализма. Ошибка начинается не в пункте упоминания идеализма, но в том, когда за субстанцию признаётся идеальное начало, фактически возникающее в процессе развития материи. Столь же ошибочно подменять универсалию бытия понятием небытия, усматривая в нём «исходное», субстанциональный принцип, из которого якобы возникает бытие.

В работе И.И. Булычева и С.Н. Победоносцева понятие «небытие» употребляется с иными целями. Для того, во-первых, чтобы отказаться от дифференциации категории бытия как философской в сравнении с конкретнонаучными представлениями, во-вторых, чтобы «снять» постановку и решение основного вопроса философии в рамках собственно философии, особенно её первой, онтологической стороны, представив дело так, будто бы первоначально мы имеем дело с неким спящим состоянием, причём в «спящем (покоящемся) состоянии пребывают материальное и духовное, материя – пространство – время, с одной стороны, сознание и разум – с другой». Тем самым за исходное принимается «своеобразная точка нуля. Всё сказанное означает, что философская и научная картины мира должны начинаться с понятия Ничто, или небытия, из которого в силу пока неизвестных нам причин мгновенно рождается Нечто, т.е. бытие» [17, с. 12]. На каких же доказательствах строится данная конструкция? Авторы ссылаются на то, что один из них получает информацию из некоего «Источника», находящегося в фундаменте мироздания, с которым он якобы контактирует. Они пишут, что «аналогом нашего термина «Ничто» у инопланетных цивилизаций (согласно информа-

ции из «Источника» – М.П.) является слово «Физуо» с ударением на «у» [17, с. 12-13]. Но можно ли заменить философский анализ, учитывающий опыт развития философской мысли человечества на протяжении более двух тысяч шестисот лет, ссылками на воображаемый контакт с «Источником»? («Ничто, – пишут авторы, – это потенциально живая информационная сущность с закодированными в ней программой Разума и материальной субстанцией, из которой волей случая возникла Вселенная. Согласно Источнику, информационное Ничто, потенциально существовало всегда, но реально и осмысленно только с момента рождения Вселенной. Как эта информационная сущность появилась, пока тайна за семью печатями (видно, по этому вопросу «Источник» не информировал «контактера» – М.П.). Но и того, что нам удалось узнать, вполне достаточно, чтобы шаг за шагом проследить рождение и становление нашей Вселенной» [17, с. 13]). Об этом мы предоставляем возможность судить самому читателю.

Воспроизведенные положения обнаруживают неправомочность отождествления философской категории бытия, указывающей на объективность и субстанциальность мира, с сущим. Никакое *сущее*, *нечто* или *чтойность* не тождественны бытию, подметили уже античные мыслители, утверждая, что все они возникают из бытия и «возвращаются» в него, заканчивая своё существование. Как писал М. Хайдеггер, бытие и сущее должно рассматривать во взаимосвязи: «Когда мы говорим “бытие”, то это означает “бытие сущего”. Когда мы говорим “сущее”, то это означает: сущее относительно бытия. Мы говорим всегда из двусложности. Последняя уже пред-дана... Двусложность раскрыла уже область, внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым» [3, с. 18]. Это обеспечивает постижение действительности и предопределяет *коррелятивность* философии и науки, историю и логику взаимодействия философии, ориентированной на бытие, и частных наук, ориентированных на сущее.

Аналогичные заявления делают отечественные философы. «Нельзя игнорировать, – пишет В.Н. Сагатовский, – значение различения физического понимания материи как вещества, поля и т.п. и её философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите существования объективной истины» [18, с. 92]. «объективность (обращённость к миру) и всеобщность (универсальность), – по словам В.А. Штоффа, – вот те критерии, которые отличают онтологию (философское учение о бытии – М.П.), с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают ей (философской

онтологии – М.П.) раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях» [19, с. 21]. В.И. Свидерский закрепил это разграничение и взаимосвязь бытия и сущего, философии и науки в *принципе относительности* конкретных форм движения материи [20, с. 12-30], доказывая, что этот принцип позволяет преодолевать механицизм, физикализм, иные подобные «измы», дающие искажённые образы бытия в целом. Нужно брать окружающий мир как движущееся бытие, а всё «нечто» – как исторические, бесконечно разнообразные его состояния, как результат *движения* бытия.

Сегодня механицизм заменяется «концепция-ми» с фундаментом из понятий конкретных наук (постмодернисты возводят в ранг философских понятия гуманитарных наук) или аналогичных им внеучных представлений, гипостазирующих те или иные сущие, подменяющие бытие в целом, материю (студенты до сих пор подменяют понятие материи его физическим понятием вещества); аналогичным путём элиминируют категории, обозначающие способ её существования. Нынешняя «ничто-изация» пришла на смену тому истинному пониманию способа бытия, который обрёл «с помощью нашего совокупного знания о действительности, соответствующее научное обоснование» и «стал» методологической «основой всякого мыслительного овладения тем или иным бытием», выросшей из признания «необратимости процессов» в различных сферах действительного мира, хотя «внешний мир предметностей дан человеку непосредственно и в этой непосредственности – в неизменно *вещных* формах», продуктах природы или результатах человеческого труда [1, с. 127-130].

§ 2. Процесс и мировоззрение

Связь процессуальных представлений с мировоззрением обнаруживается в концепции Гегеля, внёсшего огромный вклад в разработку проблемы процессуальности бытия, которое на первом, субстанциональном уровне он характеризовал как бытие духовного, идеального первоначала. В то же время гегелевские представления о процессе находятся в корреляции со взглядами о бытии и человеке, они «встроены» мыслителем в контекст *взаимоотношения* человека и мироздания, их соотношения. Историческое измерение в философской онтологии Гегеля удовлетворяет мировоззренческим критериям. Таково важное *предусловие, принципиальный пункт в трактовке процессуальности*, или историчности у Гегеля. В общепhilosophическом плане он представляет процессуальность как восхождение от субстанции к

субъекту, подчёркивает приоритет субстанции, задающей в конечном счёте, *созерцательный* способ существования человека как субъекта. Если, пишет Гегель, «человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого» [21, с. 89]. Такое отношение человека с мирозданием Гегель именуется «разумным».

Укажем и на слабость концепции Гегеля, который апеллировал к панлогической интуиции тождества мышления и бытия, устраняющей «различие (выделено мной – М.П.) между мыслью и вещью, понятием и его предметом». Это, к сожалению, допускало возвращение вспять, к религиозно-мистической концепции мира. Вспять также от концепции И. Канта, у которого абстрактное мышление всегда было опосредовано эмпирическим материалом. У Гегеля же мышление не нуждается в опосредовании и порождает всё необходимое содержание из самого себя. Этим историческое измерение бытия, его онтологичность подрывается до основания [22, с. 9-10]. Как отмечал К. Маркс, восхождение от абстрактного к конкретному есть, по Гегелю, не (с)только *воспроизведение* конкретного в мышлении, сколько процесс создания самого конкретного абсолютизируемым, «первичным» мышлением. У Гегеля логика превращается в философию природы. (*Эти положения поучительно сравнить с представлениями Аристотеля о типах бытия, где логика, как нами отмечалось, раскрывает четвёртый тип (слой) бытия, принадлежащий собственно человеческому интеллекту, рассматривающему вещи как соответствующие реальности или, напротив, не соответствующие ей – М.П.*), абсолютная Идея (называемая Богом) теологически «отпускает себя» в своё «инобытие». Правда, при *пантеистическом* прочтении Гегеля бог есть не (с)только предпосылка, сколько *результат* мировой истории. Он развивается вместе с человечеством, он не существует иначе, чем в основных формах культуры, становясь самим собой лишь на ступени абсолютного, «первичного» духа – в искусстве, религии и, далее, в философии; в идеалистической философии, преодолевающей символическую форму религиозного представления бога. (*Этот ракурс специально развернёт в своих построениях Л. Фейербах, отказавшийся признавать «вторичность» природы, её сотворённость богом и настаивавший на порождённости самого человека первичной природой, как её «высшего цвета»*).

В результате гегелевская концепция, основанием которой является принцип тождества бы-

тия и мышления, потерпела поражение, что было признано самим Гегелем в «Философии религии». Вопреки тому, что в сфере гегелевской философии именно понятие, разрастаясь, становится самой реальностью, Гегель констатирует поражение своего принципа самим фактом признания смерти как человеческого удела: «Смерть – удел человеческой конечности», она «есть высшее доказательство человеческой природы, абсолютной конечности... *Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом.* Но что делать? Этот *диссонанс налицо в действительности*» [23, с. 288, 332]. Получается, что не только религиозное, но и философское мышление, постижение мира в его понятии, не обладает чудотворной силой полного и абсолютного изменения природных условий человеческого существования, которые продолжают существовать в своей эмпирической реальности.

Хотя «человек побеждает (*оттесняет* – М.П.) природное в себе, вырабатывая и развивая сознание свободы и воплощая это сознание в социальных институтах, преобразуя социокультурный мир», будучи в этом смысле существом «супранатуралистичным» [24, с. 26-27], всё же человек остаётся конечным существованием, *смертным* существом, нуждающимся в удовлетворении органических потребностей, не побеждает природное в себе полностью и окончательно. Такова историчность природных начал бытия.

Ещё в большей степени *созерцательный* тип мироотношения детерминировал характер определения бытия и способа его существования в учениях материалистов [25, с. 25-28]. Одностороннее созерцательное изображение процессуальности подверг критике К. Маркс, подчёркивая значимость человеческой практической деятельности в «Тезисах о Фейербахе» [26, с. 1-3]. Без учёта обоих типов отношения человека к миру невозможно понять и истолковать бытие в целом как в основе своей исторический (необратимый) процесс. Таков единственно теоретически возможный путь абстрактного изображения процесса очеловечивания человека и человеческого рода, без всякой трансцендентности, без всякого утопизма [27, с. 18-27; 28, с. 32-38].

§ 3. Обобщение категорий процессуальности: движения, развития, деятельности, творчества и игры

Данные категории репрезентируют *способы существования* различных проявлений материи. Так, способ существования человека раскрывает категория деятельности, а категории движения и

развития специфики человеческого способа существования не выражают. Категория движения как изменения вообще (или всякого изменения) выражает способ существования *всех* материальных явлений (гераклитовское «*всё течёт*», *всё* существует в изменении, изменяется «в свою противоположность»); носителем или «*подлежащим*» любых изменений, преобразований выступает любое явление мироздания, включая и человека. Под определение движения подпадают, следовательно, и камни (неживая природа), и растения с животными (вся живая природа), и сами люди. Категория движения носит «уравнительный» характер, есть выражение «всеобщего равенства». По отношению к движению и его законам, которым *всё* подчиняется. Их *различия* получают выражение в концепции развития, развёртывающей картину, в которой находит себе место *специфическое* бытие качественно различных явлений мира, включая человека.

Опираясь на результаты выработки мировоззрения Фалесом и Анаксимандром, согласно которым «подлежащее» есть то, что лежит в основании всех явлений космоса, Анаксимен говорит не столько об этом «*подлежащем*», сколько о процессе, охватывающем это «*подлежащее*». В нём Анаксимен усматривает способ, посредством которого «из» *подлежащего* возникают всевозможные явления и в которое все они, по завершении своего существования, «возвращаются» в ходе изменений. Через процесс «высваивается» то бесконечное многообразие мировых явлений, которое «таится», «скрыто», «потенциально дано» в субстанциально «подлежащем». *Процесс* выводит мировые явления из этой «потаённости», «сокрытости» к явному существованию, доступному чувственному восприятию. Не случайно, в своей интуиции процесса бытия Гераклит обращается именно к этому уровню чувственного восприятия движения, он «берёт» процесс в чувственных образах, эмоционально, эстетически возвышенно утверждая знаменитое «панта рей», чтобы придать этому положению статус важнейшей онтологической категории. Гераклит не (с)только *открывает эту новую реальность*, но и выражает как онтологическую *универсалию*.

Новый аспект проблемы обнаруживает Зенон: новая реальность, *бытие-как-процесса* должны быть выражены не только в чувственных образах, но и на уровне мышления. Мышление должно найти способ для её выражения, в противном случае процесс оказывается под вопросом (*сомнением*). Под сомнением на уровне мышления, которое проникает в закономерные отношения, в сущность бытия и вещей (*если движение существует, то*

оно должно найти себе выражение в логике понятий, вырабатываемых человеком, отмечал в XX в. В.И. Ленин); мало ли что может «показаться» на чувственном уровне; чувства не всегда дают достоверные сведения, порой обманывают человека. И Зенон формулирует свои «апоории», в которых можно усмотреть стремление мыслителя «раззадорить философов» именно для того, чтобы выработать, изобрести логику понятий, способных выразить открытую универсалию бытия, процесс, если он «действительно» или «по истине» существует, а не только «кажется» человеку, ограничивающему себя уровнем чувственного восприятия мира. Проблема движения не может быть ограничена рамками сенсуализма. Не менее важна она для рационализма, который должен «сладить» с вновь этой открытой универсальной характеристикой мироздания, чтобы не впасть в противоречие между показаниями органов чувств и продуктами человеческого мышления. Изобретением «затруднений» («Ахиллес и черепаха», «Дихотомия», «Стрела», «Стадий» и др.) Зенон показывает насколько это трудная задача.

Философами выявляется противоречивость движения, предстающего как единством противоположностей – устойчивости и изменчивости. Попытки игнорировать, неумение понять их «дополнительность» в составе движения приводят к сведению его к одной из этих сторон. Сведение движения к устойчивости оборачивается отрицанием всякого изменения; мир предстает как неизменный, находящийся в покое, тогда как «на самом деле» покой есть не более, чем сторона, момент движения. Движение абсолютно, а покой относителен. Первое никогда не может исчезнуть, ибо движение есть тот способ, каким существует субстанциально «под-лежащий» субъект движения, который «потаённо или потенциально» содержит в себе всё многообразие мировых явлений. В отличие от движения покой всегда временен, преходящ, устраняем движением, которому он внутренне принадлежит. Без этого момента устойчивости в составе движения было бы невозможно существование вещей. Отрыв устойчивости от изменчивости, «успокаивание» мира приводит к догматическим представлениям. Последним противостоит релятивизм, который сводит движение к аспекту изменчивости, утрачивая связь с дополняющей его устойчивостью. И тогда возникают не менее односторонние представления, в которых «выпячивается» изменчивость. Такую концепцию представляет метафора Кратила, переделавшего тезис Гераклита «в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего текут всё новые воды» в утверждении, что этого нельзя сделать даже «однажды»:

при этом исчезает всякое общее, существенное, повторяющееся, объединяющее мир в «единство многообразного», происходит «рас-падение» мира. При таких условиях невозможно и познание мира, который подобно птице феникс ускользает от познания его человеком. Проблема познания процесса приобретает вид согласования с движением мира изменения наших представлений (чувственных и понятийных) в соответствии с подчинением его принципу адекватного воспроизведения, отражения нашими представлениями «гибкости» процесса бытия, ибо последнее существует «само по себе», а наши представления – в зависимости от него, распространяясь на его движение. Должна быть «отсечена», элиминирована такая «гибкость» понятий, которая не обусловлена «гибкостью» процесса бытия. Ведь ясно, что если мы обнаружили «гибкость» в природе наших представлений, то она может быть использована человеком как объективно, с целью установления истины, соответствия понятий «самому» бытию-как-процессу, но может быть использована и в иных, внепознавательных целях, которые может преследовать человек и которые вносят «возмущения» в познавательный процесс, утрачивающий при этом свою сущность, стремление к адекватности процессу. Приходится учитывать, что не всегда и не всякий человек онтогносеологическую цель ставит выше житейских, повседневных или идеологических интересов, что последние могут подталкивать к отходу от истинно философской ориентации. На этом пути возникают разного рода софистические уловки и ухищрения, когда «гибкость понятий» начинает применяться не «объективно», а «субъективно», вплоть до прямого сокрытия или искажения истины, дезинформации; как бы они ни маскировались под стремление к объективности у разного рода «симулянтов», творящих симулякры.

Формальная всеобщность определения движения долгое время создавала видимость необходимости и достаточности категории движения для описания процесса. Такое положение не могло продолжаться вечно: нужно было объяснить процесс происхождения, возникновения человека в мире, значит, «принадлежность» самого человека мирозданию, его закономерному движению. Имплицитно такая проблема присутствует уже в подходе Анаксимена, пытающегося объяснить то, как из субстанциально «под-лежащего» субъекта движения возникает многообразие мировых явлений, до того «таившихся», «скрывавшихся» в мировом «первоначале», оставаясь в чисто «потенциальном» состоянии; у Гегеля это привело к раскрытию процесса перехода от субстанции к субъекту. Продумывание

этой стороны дела приводит к необходимости выработки концепции универсального развития, в ходе которого возникают всё более *сложные* формы бытия и движения, качественно различные между собой, но в итоге приводящие к появлению человека, ибо человек не мог появиться «прямо» из субстанциально «подлежащего» субъекта, в результате «движения». Чтобы он мог появиться в мире, прежде должны были возникнуть более простые категориально различные формы бытия и движения, в частности, представители живой материи, растения и животные. Возникает проблема *соотношения категорий движения и развития*.

В движении заключается «единство» всего сущего, развитие демонстрирует их «различие», что приводит к их противопоставлению, различной интерпретации вопроса об их статусе. В.И. Свидерский отдавал приоритет категории движения как соразмерной категории материи, характеризующей её способ существования; развитие он признавал частным случаем движения [20, гл. IV], проявлением «всякого изменения». Противоположную позицию отстаивал В.В. Орлов: развитие выражает универсальный способ существования, охватывая собой самые различные изменения как проявления универсального процесса развития материи, или «единого закономерного мирового процесса» [29]. Впрочем, *различие* и даже *противоположность* категорий движения и развития не исключают их *единства*. В *единстве* движения и развития ведущая роль принадлежит развитию, без которого движение не обрело бы направленности изменений, не было бы перехода к человеку, значит, к деятельности, к собственно историческому бытию как бытию человека. *Единство* достижимо двумя путями. Во-первых, при обращении внимания на движение (изменение) самого развития, во-вторых, на развитие самого движения (изменения). В философии стали говорить об «изменении изменения», об «эволюции (самой) эволюции» [30], фиксируя внимание на проблеме изменчивости *законов* органической *эволюции*. Видимо, этот смысл впервые получил категориальное выражение в гегелевском «отрицании отрицания» [31, с. 168, 188, 194, 200-211 и др.]. Представляется, что объединение категорий движения и развития в единую концепцию обеспечивает восхождение от абстрактного изображения движения к исторически-конкретному наполнению процесса «цепи развития» [32], где *человек-как-субъект* занимает высшую ступень. Концепция универсального развития есть выход за пределы учения о движении как философии «всеобщего равенства всего сущего». Она выстраивает ту направленность изменений, которая объясняет

возникновение категориально разнокачественных форм процесса бытия, где каждая из них занимает свою собственную нишу, в ряду которых человек есть высшая форма, будучи наверху универсального развития. В *движении* единством противоположностей выступают устойчивость и изменчивость при ведущей роли изменчивости, в *развитии* – прогресс и регресс, восхождение и нисхождение при ведущей роли восхождения, прогресса, в *категории деятельности* – единство продуктивной, творческой и репродуктивной деятельности при ведущей роли творчества.

Деятельность есть изменение, в которую «вошла» человеческая цель, которую он преследует. Когда цель входит в изменение и/или развитие, они качественно преобразуются и становятся деятельностью. Поэтому деятельность определяют как целеполагающий процесс, преодолевающий «голое изменение» (подчиняющееся действию объективных законов), дополняющий его человеческими целями, активностью замыслов по их реализации, предполагающий отбор средств реализации, поиск путей целевоплощения, решимость действовать, волю. В деятельности развитие низводится до абстрактной стороны, без которой деятельность не существует, но к которой она не сводится – так же, как развитие не сводится к «простому» изменению. Не случайно говорят, что *человеческая история есть деятельность людей, преследующих свои цели*; использование категории деятельности за *границами* характеристики специфически человеческого процесса бытия *размывает её строгое содержание*.

Положение «человек есть высшая форма процессуальности (реальности)» играет в онтологии и в теории познания принципиальное значение, не являясь случайным положением. Как показал Э.В. Ильенков, такое положение человека в мире является условием познания им явлений мироздания: существование какой-либо формы реальности, более высокой, чем познающий субъект, которая была бы к нему в таком же отношении, в каком находится, скажем, физический процесс к биологическому, означало бы, что подобная «высшая реальность» выходит за пределы доступности, познаваемости, за пределы меры объекта и субъекта, за пределы «миропонимания» [33, с. 415-436]. О непреодолимых трудностях такой «логики» свидетельствуют также работы К.Э. Циолковского, поскольку он допускает религиозный ход рассуждений, выходя за пределы мировоззренческого, человекомирного отношения в сферу трансцендентного; отрицательный опыт значим здесь не менее положительного [34].

Далее, если мировоззренчески неверно одно-сторонне созерцательное представление о процессе бытия, то столь же ошибочны и представления о полной зависимости его от активности субъекта. Идёт ли речь о человеке, или о боге, как в философии русского космизма. Например, Н.Ф. Федоров ввёл принцип космократии, противоположный космократизму Гераклита, у которого он означал доминирование космоса по отношению к человеку. Критикуя созерцательный тип мироотношения, Н.Ф. Фёдоров утверждал абсолютное господство человека над всем космосом [35]. Такая философия, восходя к точке зрения И. Фихте [36, с. 27-45], ныне приобрела мировой характер, например, в концепциях радикального мировоззренческого конструктивизма, отвергающих первичность бытия. Примером служит позиция Бенно Хюбнера (порой рассматриваемого как ученика М. Хайдеггера). В отличие от М. Хайдеггера он категорично отрицает концепцию бытия, трактуя её как проявление человеческого сумасшествия [37]. Такого рода подходы (модели) есть попытки самоутверждения человека как субъекта-без-бытия в качестве особого конструкта субъекта-субстанции. Присущий им активизм претендует выйти за границы постановки и разумного решения основного вопроса философии, прежде всего её первой, онтологической стороны. Как известно, идеализм пытался и до сих пор пытается выдать сознание за аналогичное образование в виде субъекта-субстанции. Ныне на подобный статус нередко претендует человек, вооружающийся достижениями науки и техники, приспособляющийся их на службу радикальному конструктивизму. Он ни теоретически, ни практически не считается с процессом бытия, во всём признавая лишь материал для своей деятельности, значит, отвергая субстанциальность бытия и его диалектику с позиций метафизики в гегелевском смысле слова.

«Новую путеводную нить онтологической экспликации» [38, с. 147-174] предложил Х.-М. Гадамер. Речь об «игре», которую он стремился освободить «от субъективного значения». Играющий знает, что игра происходит «в мире, определяемом серьёзностью цели». Игра – «это совершение движения как такового», оно «как будто лишено субстрата», а «Хёйзинга нашёл игровой момент во всей культуре в целом» [38, с. 148-150]. В самом деле, без понятия игры вряд ли возможно представить себе способ существования детей, которые именно посредством игровой деятельности встраивают себя в мир будущей, взрослой деятельности. Понятие игры способно фиксировать и обратный процесс, выпадение, отчуждение людей – детей и

взрослых – от такого мира. Известно, что «игротворческая зависимость» в форме наркозависимости, зависимости от картежных и тому подобных «азартных игр», приводит к выпадению человека из нормальной жизни, оборачивается для него настоящей катастрофой. Игра двойственна, она может быть «продолжением и дополнением» изменения и развития бытия, которое породило человека, через посредство которого оно способно развивать себя дальше ещё более, либо, напротив, вести к «забвению бытия» и его собственной историчности, приводит к элиминации, «выбраковке самого человека» из мира бытия [39, с. 525].

§ 4. «Конец истории» как главная проблема глобализации общества

В конце перестройки в отечественной литературе было выработано представление о необходимости вычленения «третьего уровня» при определении бытия, имеющего дело с бытием самого человека. (*Мы предлагаем читателю сравнить его с выделением Аристотелем логики как имеющей дело с выделением типа (слоя) бытия, принадлежащего собственно человеческому интеллекту, рассматриваемому вещи как соответствующие реальности или, напротив, не соответствующие ей.*) Это – «история» в самом глобальном её понимании как истории людей, в которой они преследуют свои собственные цели.

О необходимости выделения онтологии бытия как человеческой истории в конце «перестройки» писал В.М. Межуев. По его словам, нужно выделить и исследовать особый тип бытия и соответствующей ему «онтологии», а именно «человеческой практики», позволяющей преодолеть «гносеологический» материализм. Речь идёт о преодолении созерцательного подхода, например, у Аристотеля, который указывал на слой бытия, совпадающий со сферой мышления, изучаемого логикой. Материальная действительность приравнивается в таком случае не к природе, а к человеческой практике, «отождествляется с практикой» [40, с. 286]. Но это означает, что философия, не переставая быть формой «теоретического мировоззрения», обретает статус практической формы знания, призванной участвовать в практическом отношении человека с миром.

Кстати, такой подход в настоящее время отличает исследования в области виртуалистики, предмет исследования которой лежит в сфере человеческой практики, что существенно затрудняет её восприятие [41]. Дело не в том, что философия учитывает наряду с известными теориями

практический опыт, эмпирию. Речь идёт о том, что философия вступает на новое поприще, поприще практической деятельности, принимая в ней активнейшее участие. Речь идёт о роли практики как способе существования самой материальной действительности, о выходе её «из потаённости» по отношению к материи. Как писал В.М. Межуев, «на смену философии, лишь созерцающей мир, приходит философия практики (или практическая философия – М.П.), совершенно меняющая представление о мире и месте в нём человека» [40, с. 287]. Речь идёт о том, что человек, как отмечал в учении о переходе от биосферы к ноосфере В.И. Вернадский, *выдвигается* в центр всего мироздания, благодаря чему происходит преодоление «созерцательного материализма». При этом материя поднимается на высоту человека и, возможно, человечности: отныне она признается существующей не вне человека, напротив, обретая статус человека, сама действительность выступает в форме человека, его деятельности и происходящих из нее предметных выражений, и воплощений. В таком контексте должна рассматриваться и вся человеческая техника – физическая и интеллектуальная, которая усиливает соответствующие «силы» человека-как-субъекта. Тем самым исключается сама возможность трансформации техники из онтологического статуса «средства», «орудий» человека в статус якобы самостоятельно действующего субъекта. Самодействующим был и остаётся человек-как-субъект.

При этом возникает вопрос о возможности перехода от «осевого времени» ко «второму осевому времени». Согласно Карлу Ясперсу, «осевое время» означало преодоление человека с мифологическим типом мышления и возникновение человека рационального, обладающего разумом, развивающим разнообразные средства достижения своих целей. «Второе осевое время» означает переход к созданию по-настоящему «человечного» общества и мира. Карл Ясперс сомневался в возможности его появления, даже склонялся к его отрицанию. Он стремился выявить и описать основные проблемы и противоречия человеческой истории.

Как продолжение этих идей «практической философии» в современной философской литературе высказываются положения о возникновении постнеклассической науки (В.С. Стёпин и др.). Это, с одной стороны. С другой стороны, появляются и возражения против её существования. Так, А.Л. Никифоров ставит под вопрос идею существования «постнеклассической науки». Он приводит доводы «социального» характера, оказывающие влияние и на её гносеологическую функцию: 1) «как только была осознана прикладная ценность на-

учного знания, оно всё больше стало подпадать под власть крупного капитала», 2) «научное знание становится товаром, учёный – наёмным рабочим, производящим этот товар», 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», 4) «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объёме научной деятельности. Кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...» [42, с. 63-64] теми, кто заказывает эту «музыку». Это приводит к обесцениванию фундаментальной науки.

Данное явление, согласно автору этих строк, восходит к феномену экономизма [43].

А.Л. Никифоров констатирует, что в конце XX в. фундаментальная наука оказалась близкой к полному исчезновению. А вместе с ней исчезают стандарты объективности, обоснованности и истинности. А.Л. Никифоров полагает, что «никакой *постнеклассической науки нет*, а есть рост прикладных исследований со своими вненаучными целями и ценностями, со своими стандартами и нормами» [42, с. 64].

Рассматривая проблему «постнеклассической науки», необходимо указать на проблему грядущего «встраивания» «прикладных исследований» в мировой процесс, постигаемый, в конечном счёте, наукой, – кстати, в союзе с философией, – чтобы преодолеть «отчуждение», в котором они пребывают (вместе с реализацией своих результатов). До этого действительно это ещё «не наука». Она станет таковой после преодоления «отчуждения», значит, только после падения того господства капитала, о котором пишет сам А.Л. Никифоров, признающий, вслед за Е.А. Мамчур [44, с. 349], что «фундаментальная наука до сих пор руководствуется стандартами объективности, обоснованности и истинности, а отнюдь не “внешними” для неё социальными ценностями». Но это свидетельствует о том, что «фундаментальная наука» также ещё не дошла до изучения процесса в его универсальности, ограничиваясь идеалами *классическо-го* естествознания.

Разумеется, А.Л. Никифоров прав, говоря о до сих пор нерешённых противоречиях в обществе (здесь уместно упомянуть и аналогичные соображения В.И. Вернадского о процессе перехода к ноосфере, из которого он исключил общества с появившимся в его время фашистским режимом), но он игнорирует доводы со стороны «практической философии», следовательно, он не учитывает ре-

ального различия между характеристикой (определением) бытия в контексте «теоретического мировоззрения» (субстанциональное и атрибутивное) и его определение «практической философии» в качестве слоя (типа) человеческого бытия, фиксируя внимание только на негативных сторонах социального бытия и не рассматривая его в универсальной исторической процессуальности.

История, выявив существенные черты нового типа (слоя) бытия, обнаруживает и фундаментальные противоречия современности, которые принято называть глобальными. Сегодня, т.е. в условиях глобализации всей общественной жизни, ведущим противоречием-проблемой становится спор между сторонниками *конца истории*, которая якобы навсегда окажется (останется) историей капитализма (шире – «вторичной формацией», охватывающей собой буржуазное, феодальное и рабовладельческое общество), где будут иметь место исключительно «количественные изменения» к лучшему, но никогда не произойдёт коренного, качественного преобразования, ведущего к за(с)мене капитализма или «вторичной формации» (*к преодолению социальных антагонизмов*), и противниками такой позиции, сторонников ведущей роли коренных, качественных перемен.

Первая концепция может быть названа концепцией «конца истории». Фактически она впервые была высказана ещё К. Поппером [45], вторая – К. Марксом, стоявшим на позиции действия закона не только количественных, но и коренных, качественных перемен в основаниях всей общественной жизни.

Сегодня этот спор по-прежнему находится в центре философско-мировоззренческих и конкретно-научных исследований [46].

Современные «издержки» глобализации могут привести, как признаётся многими мыслителями, например, к физической гибели мира в огне ядерного взрыва или его деградации путём промывания мозгов средствами современной электронной техники коммуникации и тотального контроля над огромными массами людей, что стало доступно благодаря достижениям современной науки. Фактически здесь во весь рост встают противоречия позитивной (классической) диалектики и диалектики негативной.

Как видно, в эпоху глобализации следует говорить о возникновении новой исторической формы метафизики, возникшей уже в конце XX столетия; соответственно о появлении новой исторической формы противостояния диалектики (классической диалектики с приматом восхождения над нисхождением) и метафизики (диалектики негативной с

доминированием вырождения, «заката» поступательного развития, как писал, например, О. Шпенглер о Европе). Эти новые формы скрывают в себе и противоречия «второго осевого времени» [47] человеческой истории.

Мало констатировать пороки современной истории. Не менее важно отыскивать пути выхода «за» границы доминирования начал буржуазного общества (шире – «вторичной формации»), не оставаясь на позициях его частичного усовершенствования, «количественных изменений», как предлагает Ф. Фукуяма в своём философском «ремейке» [48, с. 80-101], каким она является в сравнении с двухтомной работой «Открытое общество и его враги» К. Поппера.

Всё более актуальным становится анализ возможностей коренного, «качественного изменения», исследование возможностей взаимоотношения с «количественными переменами» в перспективе будущей истории. Ради преодоления антагонизмов в общественной жизни. Ведь если мы отвергаем коренные, качественные преобразования капиталистического общества в перспективе будущего поступательного развития с обновлением, то тем самым мы встаём на точку зрения «конца истории», допуская в ней лишь те или иные количественные изменения, не затрагивающие основ общественной жизни, основ её «вторичной формации».

Попытки абстрагироваться от этой проблемы приводят к абстрактному рассмотрению, например, проблемы конфликтов в политологии. Политологи издавна рассматривают политические отношения в категориях «друг-враг». При этом ими нередко утверждается, что «законченное выражение» такое рассмотрение «нашло» в марксизме и национал-социализме, которые якобы в равной мере возвели его «в статус универсального принципа, лежащего в основе всех без исключения общественно-исторических и социально-политических феноменов и процессов» [49, с. 24-25].

Такое сближение марксизма и национал-социализма (фашизма) несостоятельно – ни теоретически, ни практически. Как известно, марксизм не распространял это «исходное» положение на первобытное общество. Он соотносил государство, как ядро «политического мира», с антагонистическими обществами, тогда как наши авторы «натягивают» его и на первобытное общество, не отличая «политическое» от «социального». Они рассуждают с позиций некоей их «синкретичности» [49, с. 18]. Это приводит, во-первых, к искажению природы античного «полиса» [49, с. 16], во-вторых, ведёт к абстракту современного «политического», ибо

создаёт *видимость* того, что в условиях доминирования частичных улучшений «политика» способна якобы находить пути и средства разрешения, всех возникающих в человеческом сообществе конфликтов, примирения и совмещения различных интересов всех членов общества. Представляется, что *без решения антагонистических противоречий это невозможно*.

Политологи в данном случае игнорируют метод восхождения от абстрактного к конкретному, который предполагает учёт как количественных, так и коренных, качественных преобразований общественной жизни. Они рассуждают позитивистски, абстрактно, когда пишут, что «главная функция политического состоит в том, чтобы обеспечить единство общества, разделённого на разнородные (не проникая в характер противоречивости «разнородности»? – М.П.) группы, слои, классы. В сущности, общество едино в качестве политического сообщества. (В результате возникают рассуждения в духе известного «принципа» кота Леопольда, предлагавшего «жить дружно». На поверку оказывается, что «жить дружно» предлагается для того, чтобы богатые были богатыми, а бедные оставались бы бедными. Но будет ли такое состояние действительно вечным? – М.П.). Политическое играет интегративную и интегрирующую роль» [49, с. 26]. Это приводит, по нашему мнению, к абсолютизации «политического», которое начинает подчинять себе «общественное». На деле «политическое» всегда является подчинённым аспектом конкретно-исторического «общества». Первобытное общество, например, существовало вне политической, государственной формы его организации. Не будет ли общество существовать подобным образом и в будущем, преодолев антагонистические противоречия?

Именно ответ на этот вопрос должен быть найден, найден «самой историей» и представляющими её субъектами. Например, «национальный вопрос» при его решении такого ответа дать не способен, ибо в каждой национальной культуре, как известно, обнаруживается дифференциация, раздвоение на «две культуры», находящимся в противоречии друг с другом.

Это «раздвоение» ведёт нас, если учитывать философский принцип историзма, к более глубокой сущности социального развития [16, с. 384-389], на уровне которой находятся более фундаментальные противоречия, требующие решения. Именно на этом уровне предстоит найти ответ на вопрос о «конце истории», точнее, «конце буржуазной истории» (шире – «вторичной формации»), который, если он произойдёт, будет означать выход к

новым горизонтам бытия-как-истории. Только тогда выявится подлинный смысл утверждений о том, что «материя практична и потому человечна, что она существует не вне человека, а и есть человек в его предметных выражениях и воплощениях», следовательно, что одностороннее «отождествление материи с природой столь же неправомерно, как и отождествление человека с сознанием, духом» [40, с. 287]. Будет подтверждена значимость всех уровней определения бытия: субстанционального, атрибутивного и практического, указывающего на незаконченность бытийного процесса без человека и его истории.

Практика выявляет чувственно-материальный характер материи, действительности. Действительность, материя не просто существует, пребывает, наличествует безотносительно к человеку, она постоянно трансформируется, «доставляется» им, что указывает на принципиальный историзм «практической философии», дополняющий философию как «теоретическое мировоззрение». Это свидетельствует о процессуальности как «открытости» материального мира, незавершенности его онтологии без человека и его истории.

Движению от мира природного к человеческому соответствует и движение научного и философского знания. Такое понимание мира может быть мало соответствующим историческому опыту большинства современного человечества, знакомого с «отчуждённым миром», для которого мир предстаёт как чуждая и враждебная сила, действующая наподобие природным стихиям или «чужой воле». Абстракт отчуждённого мира до сих пор исключает включение практики в качестве третьего определения, слоя бытия, в картину мира. Такой абстракт порождает поиски «постчеловека», идущего якобы не смену человеку. Они ведутся, как правило, от имени технократического мышления, тяготеющего к природному и социальному отчуждению, элиминации человека из процессуальности бытия. И ведутся такие поиски в интересах тех слоев в обществе, кто, повторим выражение А.Д. Никифорова, до сих пор всё ещё заказывает «музыку», выдавая частное, исторически преходящее состояние за универсальное, непреходящее, абсолютизируя то в мире, что в действительности является лишь его частным состоянием, выдавая его за предел желаемого. В конечном счёте за такими «желаниями» научное и философское исследование обнаруживает интересы определённых слоёв общества, не считающихся с нуждами иных категорий людей.

Сегодня это демонстрирует собой, например, концепция управляемого хаоса и нового мирового порядка, представляющая собой стратегию

США. В её основании мы обнаруживаем не столько деятельность, сколько проблему игры, включающей создание хаоса и предусматривающую переход к такому мировому «порядку», в котором кровно заинтересована прежде всего американская «элита», выступающая за сохранение основ капитализма, неокOLONиализма и готовая лишь к частичным улучшениям общественной жизни в духе количественных перемен при недопущении коренных качественных преобразований. Эту концепцию порой связывают с книгой И. Пригожина и И. Стенгерс «Порядок из хаоса», хотя её авторы предупреждали, что, применяя естественнонаучные понятия к социологии и экономике, нужно соблюдать осторожность, поскольку необратимость процессов приобретает на человеческом уровне бытия более глубокий смысл, что он «неотделим

от нашего существования». Непосредственной базой названной концепции являются работы дипломата и политолога С. Манна («Теория хаоса и стратегическое мышление», 1992 и «Реакция на хаос», 1998), признающего, что «мы всегда предпринимаем меры для усиления хаоса, когда содействуем демократии, продвигаем рыночные реформы и развиваем средства массовой информации через частный сектор», утверждающего, что социальные науки не объективны, а субъективны, что мир есть арена кризиса, наконец, что структура и стабильность находятся «внутри» сплошной беспорядочности и нелинейных процессов. И обобщающим выводом-приговором звучат его слова, что все мы находимся в хаотическом мире (который следует приводить, как мы уже знаем, к «желаемому» – *определёнными субъектами – порядку*).

Список литературы:

1. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1991. С. 135-136.
2. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 264 с.
3. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Академический проект, 2007. 351 с.
4. Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009. 497 с.
5. Прохоров М.М. Бытие и уровни его определения // Философия и общество. 2008. № 4(52). С. 22-43.
6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1, Античность. СПб.: Петрополис, 1994. С. 141.
7. Материалистическая диалектика: в 5 т. Т. 1. Объективная диалектика. М.: Мысль, 1981. С. 96-99.
8. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. пятое. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 130, 328-329.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 1-261.
10. Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань: Изд-во Казанского гос. техн. ун-та, 2002. 146 с.
11. Лем С. Ничто, или Последовательность // Лем С. Библиотека XXI века. М.: Изд-во АСТ, 2002. С. 65-75.
12. Кутырёв В.А. Бытие или ничто. СПб.: Алетейя, 2009. 496 с.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Изд. 2. М.: Республика, 1994. 527 с.
14. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. 704 с.
15. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27-43.
16. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. 4-ое изд., перераб. и доп. М.: Проспект (МГУ), 2013. С. 382-385.
17. Булычев И.И., Победоносцев С.Н. Космический стандарт человека. Тамбов: ООО «Центр-пресс», 2015. 204 с.
18. Сагатовский В.Н. Конец онтологии? // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56). С. 92.
19. Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 21.
20. Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. С. 12-30.
21. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 89.
22. Киссель М.А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л.: Изд-во ЛГУ, 1970. С. 9-10.
23. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 288, 332.
24. Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. С. 26-27.
25. Алексеев П.В., Панин А.В. Хрестоматия по философии. Изд. 2-ое. М.: Гардарики, 1997. С. 25-28. (Философия активистская и философия созерцательная).
26. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-ое. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1.
27. Прохоров М.М. Основные типы мировоззрения // Педагогическое обозрение. Н. Новгород: НИРО, 1996. № 3. С. 18-27.
28. Прохоров М.М. О типах взаимоотношений человека с миром // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 2. Тамбов, 1997. С. 32-38.
29. Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М.: Молодая гвардия, 1985. 222 с.
30. Завадский К.М., Колчинский Э.И. Эволюция эволюции: историко-критические очерки проблемы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1977; Колчинский Э.И. Философско-методологический анализ проблемы «эволюции эволюции»: Дис. ... докт. филос. наук. Л.: ЛГУ, 1986.
31. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
32. Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. 270 с.

33. Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 415-436.
34. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Изд. 2-ое, доп. Калуга: Золотая аллея, 2001. 384 с.
35. Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995-1999.
36. Хряпченкова И.Н. Человек в искусственной среде: достижения и утраты. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2003. С. 27-45.
37. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. 172 с.
38. Гадамер Х.-М. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 147-174.
39. Шимельфениг О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: «Самозавет» или «Самоапокалипсис»: Научное издание. Саратов, 2005. 688 с.
40. Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 413 с.
41. Носов Н.А. Виртуальная философия // Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000. С. 7-53; Пронин М.А. Виртуалистика в Институте человека РАН. М.: ИФРАН, 2015. 179 с.
42. Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 63-64.
43. Прохоров М.М. Экономизм как модальность бесчеловечности // Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности практические и теоретические / Под ред. проф. М.М. Прохорова. Н. Новгород: НФ ФГБОУ ВПО МЭСИ, 2014. С. 188-210; Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм // Философская мысль. 2014. № 1. С. 113-163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1.10630. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html.
44. Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М., 2008. 400 с.
45. Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. Т. 2. М.: Феникс, 1992. 522 с.
46. Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал: в двух томах. Т. 2. Изд. 3-е, испр. и сущ. доп. М.: Ленанд, 2015. 629 с.; Овчарова Е.В. Творчество как модальность социального блага в социальных проектах // Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности теоретические и практические / Под ред. проф. М.М. Прохорова. Н. Новгород: Изд-во НФ МЭСИ, 2014; Неравенство доходов и экономический рост: стратегии выхода из кризиса / Под ред. А. Бузгалина, Р. Трауб-Мерца, М. Воейкова. М.: Культурная революция, 2014. 406 с.
47. Прохоров М.М. Философские основания мировоззрения постнеклассической эпохи: в 3 ч. Ч. 2. Противоречия второго осевого времени. Н. Новгород: Изд-во НФ МЭСИ, 2015. 210 с.
48. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: Ермак, 2004. С. 80-101.
49. Гаджиев К.С., Примова Э.Н. Политология. М.: Инфра, 2015. 384 с.
50. Гуревич П.С. Бытийственность игры // Психология и психотехника. 2014. № 9. С. 905-908. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.9.12950.
51. Гуревич П.С. Игра как одна из граней человеческого бытия // Психология и психотехника. 2014. № 8. С. 789-792. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.8.12501.
52. Прохоров М.М. Социальность мышления и её негация // Филология: научные исследования. 2013. № 4. С. 324-334. DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10086.
53. Шугуров М.В. Инновационное развитие в современном мире: природа и контуры диспропорций // Политика и общество. 2012. № 8. С. 37-52.

References (transliterated):

1. Lukach D. K ontologii obshchestvennogo bytiya. Prolegomeny / Per. s nem. M.: Progress, 1991. S. 135-136.
2. Komarova V.Ya. Uchenie Zenona Eleiskogo: popytka rekonstruktsii sistemy argumentov. SPb.: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1988. 264 s.
3. Khaidegger M. Chto zovetsya myshleniem? M.: Akademicheskii proekt, 2007. 351 s.
4. Festyuzh'er Andre-Zhan. Sozertsanie i sozertsatel'naya zhizn' po Platonu. SPb.: Nauka, 2009. 497 s.
5. Prokhorov M.M. Bytie i urovni ego opredeleniya // Filosofiya i obshchestvo. 2008. № 4(52). S. 22-43.
6. Reale Dzh., Antiseri D. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dnei. 1, Antichnost'. SPb.: Petropolis, 1994. S. 141.
7. Materialisticheskaya dialektika: v 5 t. T. 1. Ob'ektivnaya dialektika. M.: Mysl', 1981. S. 96-99.
8. Lenin V.I. Filosofskie tetradi // Lenin V.I. Poln. sobr. soch. Izd. pyatoe. T. 29. M.: Politizdat, 1973. S. 130, 328-329.
9. Marks K., Engel's F. Iz rannikh proizvedenii. M.: Gospolitizdat, 1956. S. 1-261.
10. Solodukho N.M. Filosofiya nebytiya. Kazan': Izd-vo Kazanskogo gos. tekhn. un-ta, 2002. 146 s.
11. Lem S. Nichto, ili Posledovatel'nost' // Lem S. Biblioteka XXI veka. M.: Izd-vo AST, 2002. S. 65-75.
12. Kutyrev V.A. Bytie ili nichto. SPb.: Aleteiya, 2009. 496 s.
13. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. Izd. 2. M.: Respublika, 1994. 527 s.
14. Ortega-i-Gasset Kh. Izbrannye trudy. M.: Ves' mir, 1997. 704 s.
15. Mikeshina L.A. Eklektika i sinkretizm: k voprosu o sistemnosti filosofskogo znaniya // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2013. T. XXXVIII. № 4. S. 27-43.
16. Alekseev P.V., Panin A.V. Filosofiya. 4-oe izd., pererab. i dop. M.: Prospekt (MGU), 2013. S. 382-385.
17. Bulychev I.I., Pobedonostsev S.N. Kosmicheskii standart cheloveka. Tambov: OOO «Tsentr-press», 2015. 204 s.
18. Sagatovskii V.N. Konets ontologii? // Vestnik Rossiiskogo filosofskogo obshchestva. 2010. № 4(56). S. 92.
19. Viktor Aleksandrovich Shtoff i sovremennaya filosofiya nauki. SPb.: Izd-vo S.-Peterb, un-ta, 2006. S. 21.
20. Sviderskii V.I. Nekotorye voprosy dialektiki izmeneniya i razvitiya. M.: Mysl', 1965. S. 12-30.
21. Gegel' G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t. T. 3. M.: Mysl', 1977. S. 89.
22. Kissel' M.A. Uchenie o dialektike v burzhuznoi filosofii XX veka. L.: Izd-vo LGU, 1970. S. 9-10.

23. Gegel' G.V.F. *Filosofiya religii: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1977. S. 288, 332.*
24. Kissel' M.A. *Gegel' i sovremennyy mir. L.: Izd-vo LGU, 1982. S. 26-27.*
25. Alekseev P.V., Panin A.V. *Khrestomatiya po filosofii. Izd. 2-oe. M.: Gardariki, 1997. S. 25-28. (Filosofiya aktivistskaya i filosofiya sozertsatel'naya).*
26. Marks K. *Tezisy o Feierbakhe // Marks K., Engel's F. Soch. Izd. 2-oe. M.: Gospolizdat, 1955. S. 1.*
27. Prokhorov M.M. *Osnovnye tipy mirovozzreniya // Pedagogicheskoe obozrenie. N. Novgorod: NIRO, 1996. № 3. S. 18-27.*
28. Prokhorov M.M. *O tipakh vzaimootnoshenii cheloveka s mirom // Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki. Vyp. 2. Tambov, 1997. S. 32-38.*
29. Orlov V.V. *Chelovek, mir, mirovozzrenie. M.: Molodaya gvardiya, 1985. 222 s.*
30. Zavadskii K.M., Kolchinskii E.I. *Evolutsiya evolyutsii: istoriko-kriticheskie ocherki problemy. L.: Izd-vo LGU, 1977; Kolchinskii E.I. Filosofsko-metodologicheskii analiz problemy «evolyutsii evolyutsii»: Dis. ... dokt. filos. nauk. L.: LGU, 1986.*
31. Gegel' G.V.F. *Nauka logiki: v 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1970. 501 s.*
32. Belik A.P. *Sotsial'naya forma dvizheniya. Yavleniya i sushchnost'. M.: Nauka, 1982. 270 s.*
33. Il'enkov E.V. *Kosmologiya dukha // Il'enkov E.V. Filosofiya i kul'tura. M.: Politizdat, 1991. S. 415-436.*
34. Tsiolkovskii K.E. *Ocherki o Vselenoi. Izd. 2-oe, dop. Kaluga: Zolotaya alleya, 2001. 384 s.*
35. Fedorov N.F. *Sobr. soch.: v 4 t. M.: Progress-Traditsiya, 1995-1999.*
36. Khryapchenkova I.N. *Chelovek v iskusstvennoi srede: dostizheniya i utraty. N. Novgorod: Izd-vo NNGU, 2003. S. 27-45.*
37. Khyubner B. *Martin Khaidegger – oderzhimyi bytiem. SPb.: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2011. 172 s.*
38. Gadamer Kh.-M. *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenевtiki. M.: Progress, 1988. S. 147-174.*
39. Shimel'fenig O.V. *Zhivaya Vseleinnaya. Syuzhetno-igrovaya kartina mira. XXI vek: «Samozavet» ili «Samoapokalipsis»: Nauchnoe izdanie. Saratov, 2005. 688 s.*
40. Mezhuев V.M. *Istoricheskaya teoriya Marksa i sovremennost' // Filosofskoe soznanie: dramatism obnovleniya. M.: Izd-vo politicheskoi literatury, 1991. 413 s.*
41. Nosov N.A. *Virtual'naya filosofiya // Nosov N.A. Virtual'naya psikhologiya. M.: Agraf, 2000. S. 7-53; Pronin M.A. Virtualistika v Institute cheloveka RAN. M.: IFRAN, 2015. 179 s.*
42. Nikiforov A.L. *Chto takoe «postneklassicheskaya nauka»? // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2013. T. XXXVI. № 2. S. 63-64.*
43. Prokhorov M.M. *Ekonomizm kak modal'nost' beschelovechnosti // Mirovozzrencheskaya paradigma v filosofii: Modusy i modal'nosti prakticheskie i teoreticheskie / Pod red. prof. M.M. Prokhorova. N. Novgorod: NF FGBOU VPO MESI, 2014. S. 188-210; Prokhorov M.M. Obshchestvo – ekonomika – ekonomizm // Filosofskaya mysl'. 2014. № 1. S. 113-163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1.10630. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html.*
44. Mamchur E.A. *Obrazy nauki v sovremennoi kul'ture. M., 2008. 400 s.*
45. Popper K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi: v 2 t. T. 2. M.: Feniks, 1992. 522 s.*
46. Buzgalin A.V., Kolganov A.I. *Global'nyi kapital: v 2 t. T. 2. Izd. 3-e, ispr. i sushch. dop. M.: Lenand, 2015. 629 s.; Ovcharova E.V. Tvorchestvo kak modal'nost' sotsial'nogo blaga v sotsial'nykh proektakh // Mirovozzrencheskaya paradigma v filosofii: Modusy i modal'nosti teoreticheskie i prakticheskie / Pod red. prof. M.M. Prokhorova. N. Novgorod: Izd-vo NF MESI, 2014; Neravenstvo dokhodov i ekonomicheskii rost: strategii vykhoda iz krizisa / Pod red. A. Buzgalina, R. Traub-Mertsya, M. Voeikova. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2014. 406 s.*
47. Prokhorov M.M. *Filosofskie osnovaniya mirovozzreniya postneklassicheskoi epokhi: v 3 ch. Ch. 2. Protivorechiya vtorogo oseвого vremeni. N. Novgorod: Izd-vo NF MESI, 2015. 210 s.*
48. Fukuyama F. *Konets istorii i poslednii chelovek. M.: Ermak, 2004. S. 80-101.*
49. Gadzhiev K.S., Primova E.N. *Politologiya. M.: Infra, 2015. 384 s.*
50. Gurevich P.S. *Bytiistvennost' igry // Psikhologiya i psikhotehnika. 2014. № 9. S. 905-908. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.9.12950.*
51. Gurevich P.S. *Igra kak odna iz granei chelovecheskogo bytiya // Psikhologiya i psikhotehnika. 2014. № 8. S. 789-792. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.8.12501.*
52. Prokhorov M.M. *Sotsial'nost' myshleniya i ee negatsiya // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2013. № 4. S. 324-334. DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10086.*
53. Shugurov M.V. *Innovatsionnoe razvitie v sovremenном mire: priroda i kontury disproportsii // Politika i obshchestvo. 2012. № 8. S. 37-52.*