

О.Таранов

По силам ли скептицизму побороть диалектический материализм?

**Критика статьи Руслана Хазарзара «Скептический
взгляд на диалектический материализм»**

2013

When Bishop Berkeley said “there was no matter,”
And proved it—’twas no matter what he said.

Don Juan
George Gordon Byron

Введение

Лет 10 назад, когда я был ещё совсем юным и неискущённым в философии, мне попала статья Руслана Хазарзара (Смородинова) «Скептический взгляд на диалектический материализм»¹. С самим диалектическим материализмом я тогда знаком не был, но был стихийным материалистом, и статья своей солидной аргументацией произвела на меня тогда настолько сильное впечатление, что заставила отказаться от материалистических взглядов и перейти ко взглядам кантианского характера. От Канта я время от времени дрейфовал то к обобщённому агностицизму Р.А. Уилсона, то к позитивизму.

Заинтересовавшись как-то спором А.А. Богданова (Малиновского) с В.И. Лениным (Ульяновым), прочёл я и ленинский «Материализм и эмпириокритицизм». Будучи всецело на стороне Богданова, данная работа не убедила меня в правоте диалектического материализма, тогда как ответная статья Богданова «Вера и наука» показалась примером гораздо более обоснованной позиции. Но, тем не менее, возникло желание лучше разобраться в диамате, прежде всего в его диалектическом методе. И довольно быстро выяснилось, что известная мне критика диалектики Поппера не столь обоснована, как раньше казалось. В дальнейшем я всё более и более склонялся к точке зрения материалистической диалектики.

Однако, интеллектуальная честность требует отбрасывать ту или иную систему взглядов лишь после убедительной её критики. Для статьи Хазарзара таковой не обнаружилось, возражения Е.К. Дулумана² по сути ограничились нападками *ad hominem* и своей беспомощностью скорее наводят на мысль о правоте скептической критики диамата. Зато сама статья Хазарзара

¹URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/kh/causa.htm>

²URL: <http://ateism.ru/duluman/matscept1.htm>

до сих пор появляется в интернет-поисковиках в числе первых по запросу «диалектический материализм», а значит, оказывает некоторое влияние на впервые знакомящихся с этим течением мысли. Поэтому, раз никто из профессиональных философов не удосужился ответить на критику Хазарзара, мне для сведения счётов со своей философской совестью пришлось самому взяться за эту задачу.

В силу большого объёма рассматриваемой статьи откомментировать весь текст значило бы сделать объём критики трудноосваиваемым для читателя. Однако, статья настолько насыщена аргументацией, что выбрать несколько ключевых тезисов автора и подробно разобрать их нельзя — этот путь сделает критику уязвимой для обвинений в игнорировании каких-то существенных аргументов. Поэтому в настоящей статье используется выборочное, но всё же обширное цитирование, охватывающее все существенные замечания в адрес диалектического материализма. Вдумчивому читателю рекомендуется иметь под рукой текст оригинальной статьи Хазарзара, по которому можно было бы проследить опущенные фрагменты, например экскурсы в историю философии.

Для краткости в статье диалектический материализм обычно сокращается до привычного «диамат», а также используется сокращение имени оппонента до инициала: вместо «Х.» по тексту следует читать «Хазарзар».

Прежде чем приступить к разбору статьи, отметим общую философскую позицию автора: он определяет себя как скептика. Рассматриваемая статья была им опубликована помимо персонального интернет-сайта в посвящённой скептицизму книге «Философия последовательного сомнения»¹. Таким образом, «скептический взгляд» в названии статьи относится не к бытовому пониманию скепсиса, а к выражению определённой философской системы.

Отметим также и то, что защита диалектического материализма от критики Хазарзара не означает защиты любой философской позиции, себя так именующей или некогда именовавшей.

¹Смородинов Р.А. Философия последовательного сомнения. Волгоград: ООО «Принт», 2006. 432 с.

В марксистской по самоназванию философии никогда не было единства мнений, разные школы и авторы могли иметь противоположные точки зрения относительно тех или иных вопросов. Говоря о советском марксизме, нельзя не отметить, что по мере отхода руководства КПСС от марксизма в политике и экономике росла потребность в философском обосновании ревизионизма, для чего нужна не диалектика, а софистика. Поэтому и речи быть не может, чтобы защищать от критики позднесоветскую профессию, уже через несколько лет массово отказавшуюся от зазубренных заклинаний (но не приобретённых этими заклинаниями учёных степеней) и принявшуюся нахвалять ранее поносимую буржуазную философию.

Поэтому там, где критика трудов советских философов попадает в цель, следует разобраться, присутствуют ли те же самые ошибки у классиков, разработавших основы философской методологии марксизма, порочна ли эта философия в своих основах, или же противоречия закономерно возникают вследствие прикрытого клятвами в верности отказа от этих основ.

1. Общие обвинения

Итак, начнём с формулировки автором предъявляемых им обвинений диалектического материализма:

...представитель диалектического материализма не может быть скептиком прежде всего потому, что он не в состоянии скептически оценить само учение диалектического материализма — учение, которое по своей сути является догматичным, ибо постулирует недоказуемые допущения в качестве непреложных истин. Учение, которое является вульгарным, ибо не понимает одной простой вещи, что только сознание дано человеку непосредственно, а поэтому гносис навсегда ограничен фактами сознания, в большинстве своем попросту проигнорированными диалектическим материализмом, в котором обесценились сами понятия *субъект*¹ и *объект*, *объективность* и *реальность*, в котором метафизика снизошла до физики (или наоборот), а трансцендентальность вообще «исчезла». Учение, которое по своей сути алогично, ибо постулирует «узаконенное противоречие». Учение, которое по своей сути лживо, ибо не находит в себе сил признать собственную догматичность и противоречивость, но маскирует их, демонстрируя виртуозность казуистики.

Х. обвиняет диамат в догматизме, говоря о постулировании им недоказуемых допущений. Но тогда придётся признать, что догматична и современная физика, ибо она постулирует, например, законы сохранения. Однако так считают лишь «непризнанные гении» (говоря современным языком — фрики), регулярно изобретающие «вечные двигатели», дабы посрамить учёных-«догматиков».

Дело в том, что разумный выбор человека не сводится к доказанности или недоказанности некоторого утверждения. Скажем, нет ничего догматического в том, чтобы следовать принципу «бритвы Оккама», предписывающему для любого явления выбирать наиболее простое объяснение, не привлекающее излишние сущности. И самое простое объяснение мы выбираем не оттого, что оно лучше доказано, чем другие, а оттого, что только отказ от бесконечного многообразия фантазмагорических

¹Здесь и далее все выделения в тексте цитат принадлежат цитируемым авторам.

объяснений данного явления даёт нам возможность эффективно действовать.

Возвращаясь к законам сохранения в физике, укажем, что их постулирование исходит из того, что весь колоссальный объём человеческой практики, многократно превосходящий любой индивидуальный опыт, веками подтверждает их и не даёт серьёзных оснований полагать, что эти законы когда-то где-то нарушались. И мы считаем их истинными не из потребности что-то догматизировать, а лишь по причине разумности принципа: чем больше что-то подтверждалось на практике, тем выше вероятность, что так оно и есть, тем меньше шансов ошибиться, посчитав это за истину. И те принципы, которым известный нам опыт человечества ни разу не противоречит, принципы, отказ от которых, как показывает история философии, ведёт только к путаным мистическим объяснениям встречающихся нам явлений, диалектический материализм считает истинными, хотя логически доказать их истинность и невозможно.

Но ключевой принцип, из которого исходит критика Х., звучит как «только сознание дано человеку непосредственно, а поэтому гносис навсегда ограничен фактами сознания». Однако, присутствующее здесь «поэтому» не является каким-то очевидным логическим переходом и нуждается в доказательстве. Ведь совершенно не очевидно, что мы ограничены только непосредственно данным, что опосредованно данное оказывается уже недоступно нашему познанию. Однако доказательства нет и не предвидится, это «поэтому», эта имплицитная посылка о недоступности для познания всего опосредованного неосознанно вводится как догма.

На это обратил внимание ещё Гегель¹:

Для критицизма, который вообще ничего не хочет знать о «в себе», об абсолютном, всякое знание о существующем в себе, как таковом, есть догматизм, между тем он сам-то и есть наихудший вид догматизма, ибо утверждает, что «я», единство самосознания, в противоположность бытию, существует в себе и для себя, и что вне его находится то, что так же существует в себе, причём они абсолютно не могут встретиться друг с другом.

¹Гегель. Сочинения. Т. 10. М.: Партийное издательство, 1932. С. 438.

Так что, во первых, не всё так просто, чтобы сходу объявлять любой материализм вульгарным и не понимающим «простых вещей» — то же можно сказать и о противопоставляемом ему субъективном идеализме. Во-вторых, как минимум, можно говорить о том, что есть «догма» диамата о существовании материального мира и «догма» субъективного идеализма о принципиальной непознаваемости мира за пределами собственных ощущений. И ни одна из позиций не может претендовать на некую «свободу от догм», а может лишь заявлять о лучшей обоснованности своего выбора того или иного принципа.

Что же касается постулирования в диамате «узаконенного противоречия» этот вопрос мы разберём ниже. А пока приступим к рассмотрению X. вопроса о причинности, с которого он начинает свой разбор диамата.

2. Причинность

Х. совершенно правильно прежде всего приводит даваемые различными представляющими диамат источниками определения ключевых понятий. Здесь нам интересен его комментарий к определению фатализма:

«*Фатализм* — мировоззренческая концепция, согласно которой все процессы, происходящие в мире, подчинены необходимости, не оставляющей места свободе, творчеству, изначально предопределены». «Тот, кто отрицает всякую роль случайности в развитии природы и общества, называется фаталистом».

NB. *Фатализм* как концепция вовсе не подразумевает обязательного знания будущего развития событий, он только утверждает всеобщую необходимость этого развития, в рамках которой нет места случайности.

Интересно, как Х. понимает понятие предопределения? Надо думать, предопределение всё же подразумевает наличие или хотя бы потенциальную возможность существования предопределяющего субъекта, иначе кто же тогда заранее определяет будущее? Если же есть субъект и он предопределяет будущее, то как он может обойтись без знания этого будущего? Утверждение Х. о том, что фатализм не подразумевает обязательного знания будущего, противоречит определению и по сути является передёргиванием. Как мы увидим ниже, передёргивает Х. для того, чтобы заранее приравнять необходимость к предопределённости, детерминизм к фатализму, а в последующих рассуждениях торжественно «вывести» эту посылку. Собственно, далее он и обещает показать отсутствие принципиальных отличий между механистическим и диалектическим детерминизмом.

Разбираясь с даваемыми представителями диамата определениями причинности, необходимости, случайности и других ключевых категорий, Х. сетует на их запутанность и отмечает, что

... диаматовскую случайность в дальнейшем я буду заключать в кавычки, в отличие от абсолютной случайности, т.е. от случайности беспричинной, безусловленной, как понимал случайность, напр., Барух Спиноза.

Таким образом, Х. требует «свободных от путаницы» абсолютных категорий, демонстрируя этим то, что в след за Гегелем

в диамате называется метафизическим мышлением. Вводя в философскую систему категории абсолютной необходимости и абсолютной случайности, мы неизбежно рано или поздно запутаемся в противоречиях между двумя абсолютами и будем вынуждены подобно Канту признать существование неразрешимой антиномии. Как об этом пишет Энгельс¹:

Если же мы односторонне придерживаемся одной точки зрения как абсолютной в противоположность к другой или если мы произвольно перескакиваем с одной точки зрения на другую в зависимости от того, чего в данный момент требуют наши рассуждения, то мы остаемся в плену односторонности метафизического мышления; от нас ускользает связь целого, и мы запутываемся в одном противоречии за другим.

Поэтому любая попытка «поправить» диалектические определения, подведя их к определениям метафизическим, абсолютным, делает возникновение противоречий в рассуждениях неизбежным, но эти противоречия не являются противоречиями диамата.

Но почему же диалектические определения философских категорий представляются метафизически мыслящему человеку путаницей, нет ли в этом какой-то мошеннической уловки со стороны диалектиков? Здесь уместно привести ещё одно замечание Энгельса из «Антидюринга»²:

Центральным пунктом диалектического понимания природы является уразумение того, что эти противоположности и различия, хотя и существуют в природе, но имеют только относительное значение, и что, напротив, их воображаемая неподвижность и абсолютное значение привнесены в природу только нашей рефлексией.

Казалось бы, раз «путаница» диамата в понятиях исходит из этого центрального пункта, Х. стоило бы его и разобрать, дабы вскрыть всю «виртуозность казуистики», доказать, что хотя бы какие-то противоположные категории имеют абсолютное значение. Однако, к сожалению, он этого не делает и своего пристрастия к абсолютным категориям никак не обосновывает.

¹Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Политиздат, 1961. С. 483–484.

²Там же. С. 14.

Такая вот выходит «философия последовательного сомнения», в абсолютном характере категорий нисколько не сомневающаяся.

Итак, покончив разбираться с определениями, Х. удостоверяется, что диамат стоит на позициях детерминизма. Что интересно, Х. так скрупулёзно «разбирается» с определениями, что не приводит ни одного даваемого диаматом определения случайности, ограничившись только суждениями о ней.

Далее Х. переходит к разбору взаимоотношений детерминизма и фатальности. И здесь он прежде всего отмечает, что следствие с необходимостью вызывает только до конца непознаваемая полная причина, и поясняет:

Впрочем, это станет совершенно понятно, если уяснить, что как *причина*, так и *следствие* — это чисто абстрактные понятия, продукты *нашего* условного разбиения субстанции на два объекта во времени («шествие субстанции»). Причина *по определению* есть то, что вызвало следствие. И полна она — по определению: т.е. совокупность неких непосредственных и опосредованных причин (полнота причины), повлекшее некое действие (следствие). А если какое-то условие «изъять», то *данного* следствия уже не будет. И так для любого следствия. Т.е. если *есть* следствие, то причина *уже* рассматривается в своей полноте. А если следствия нет, то о причинно-следственной связи говорить рановато.

Если причина и следствие — лишь продукты условного разбиения, то совершенно непонятно, почему действует принцип *post hoc non est propter hoc* (т.е. «после этого не значит вследствие этого»). Ведь тогда любая черта предшествующего состояния всей Вселенной является частью полной причины, а приезд дядьки из Киева обусловлен в том числе и произрастанием бузины в огороде. Можем ли мы, пользуясь понятиями Х., сказать о том, что причина приезда дядьки из Киева в том, что дядьку пригласили на свадьбу? Никак нет, для Х. причина может быть только полной, а значит, причину мы должны видеть и в упомянутой бузине, и в состоянии солнечной короны, и в положении каждой песчинки в мире. Без учёта состояния какой-либо частицы во Вселенной (а всё, от чего до нас успели дойти хоть какие-то волны, опосредованно оказывает влияние на ход вещей) мы говорить о причине не имеем права. Можно ли мыслить, пользуясь этими понятиями? Можно ли на их основе построить

научную методологию? Похоже, что нет, ведь автор по сути низводит понятие причины и следствия к простому следованию одного состояния за другим, *propter hoc* к простому *post hoc*.

Разве не удобно (а для научного исследования это «удобство» становится необходимостью) выделять в предшествующем состоянии те моменты, которые существенны для интересующего нас следствия? Более того, часть причин, необходимых для наступления следствия, является неизменными или медленно изменяющимися, тогда как другие появляются и исчезают время от времени. Для отличия этих двух видов причин рационально использовать термины соответственно «условие» и «причина» (в узком смысле, т.е. специфическая).

Также ясно, что наука успешно оперирует категориями специфической причины и условия, а хазарзаровскую абстрактную и «условную», «по определению полную» причину использовать никак не может. Выходит, что Х. определил причину таким образом, чтобы она превратилось в бесполезное понятие. Посмотрим, какие он делает выводы из «скорректированных» таким образом даваемых диаматом определений:

Таким образом, следствие с необходимостью вызывает только полная причина, но если учитывать — хотя бы аналитически — все условия, то не остается места «случайности» («случайность имеет свое основание не в сущности данного явления, а в воздействии на данное явление других явлений»). < . . . > И все это ведет уж к совсем простому выводу: как необходимость, так и «случайность» в диалектическом материализме — строго необходимы, а так как это уже противоречит самому же диаматовскому определению, что «случайность» «может быть и не быть», то вывод однозначен: случайности при всеобщем характере причинности не может быть в принципе.

Здесь Х. рассматривает некие метафизические случайность и необходимость «вообще», а не те категории, которые имеют смысл для нашего сознания и, в частности, для научного познания. Разумеется, если рассматривать философию как род интеллектуальных упражнений сродни разгадыванию кроссвордов, подобные рассуждения о бесполезных абсолютных понятиях

оправданы. Однако для тех, кто видит в философии руководство к мышлению и далее к результативной практике, такой подход неприемлем.

Поскольку, как мы уже заметили, Х. не рассматривает даваемое диаматом определение случайности, приведём, например, определение Философской энциклопедии¹:

тип связи, определяемый внешними, побочными для данного явления, процесса, причинами. Случайные связи характеризуются неустойчивым, временным характером, относительным безразличием к форме своего проявления, неопределённостью возникновения в пространстве и времени.

Рассматривая это определение, Х. мог бы обнаружить, что каждое явление среди причин имеет именно такие внешние, неустойчивые причины. А значит, будучи следствием случайных причин, каждое явление оказывается случайным (или, если угодно отличать случайность диалектическую от случайности абсолютной метафизической, «случайным»).

Например, результат любой человеческой деятельности зависит от условия, что во время процесса не происходит падения метеорита на место совершения этой деятельности. Это падение относительно любых наших действий на Земле совершенно случайно. Следовательно и отсутствие этого падения также случайно. Т.е. метафизик здесь должен был бы прийти к выводу, что диамат отрицает не случайность, а необходимость, т.к. любая необходимость оказывается случайной.

Х. в своём способе рассуждения о случайности и необходимости односторонне придерживается одной точки зрения как абсолютной в противоположность к другой, хотя с тем же успехом мог бы перескочить на противоположную.

Если бы Х. мыслил не с точки зрения метафизического сверхсознания (всеведущего бога), а с точки зрения человека, совместно с другими людьми исследующего окружающий мир, он бы понимал, что при изучении любого явления имеют смысл не рассуждения о полных причинах и всеобщем характере причинности, а понимание специфических причин и условий его

¹Философская энциклопедия. Т. 5. М.: «Советская Энциклопедия», 1970. С. 33.

возникновения, а также абстрагирование от случайных, т.е. не обусловленных его закономерным развитием, воздействий. В этом случае диалектическое единство случайности и необходимости уже не представлялось бы путаницей.

Но Х. на достигнутом не останавливается и анализирует позицию диамата по вопросу о том, реализуется ли при одних и тех же условиях одно и то же действие. При цитировании он опять «корректирует» представляющие диамат источники довольно странным образом:

«С другой стороны, одно и то же следствие может быть вызвано разными причинами (специфическими. — Р.Х.)».

Как будто разные полные причины не могут вызвать одно и то же следствие! Ведь когда разные специфические причины ведут к одному следствию, полные причины также разные. В результате такого «исправления» Х. получает неверный вывод:

Т.е., учитывая, что одни и те же специфические причины *в разных условиях* представляют собой *различные* полные причины, эти две цитаты гласят: различные полные причины приводят к различным следствиям, чего не отрицает и механический детерминизм, и никакого отличия диалектического детерминизма от механического не наблюдается.

Следовало бы сделать вывод, что различные полные причины *могут* привести к различным следствиям.

Что касается отличия диалектического детерминизма от механистического — *в этом* его не наблюдается. Но механистический детерминизм только эти непознаваемые полные причины и рассматривает, почему и остаётся метафизическим. Надеюсь, автор не хотел здесь сказать, что диалектический и механистический детерминизм суть одно и то же на основании их согласия по одному вопросу. Но ясно, что он пытается, проигнорировав диалектическое понимание случайности, представить диалектический материализм нечестным вариантом материализма механистического, стыдливо скрывающим это тождество:

Но вот чего диалектический детерминизм не может, в отличие от детерминизма механического, сказать прямо, так это то, что одна и та же специфическая причина при одних и тех же условиях приводит к одному и тому же следствию, т.е. одна и та же полная причина гарантирует однозначность следствия. Сказать об этом прямо диалектический

детерминизм не может, как, впрочем, и не может этого отрицать, ибо *отрицание этого повлекло бы за собой отрицание повторяемости закономерного отношения при наличии соответствующих условий*: «Закономерное отношение будет всегда повторяться при наличии соответствующих условий, независимо от пространственного положения или времени».

Странно, что автор не понимает, что приводимая им цитата прямо говорит о том, о чём, по его мнению, диамат сказать не может.

Вместе с тем легко было обнаружить то же самое ещё более в явном виде в Философской энциклопедии в статье «Причинность»¹:

Причинность — генетическая связь явлений, в которой одно явление — причина, при наличии определённых условий неизбежно производит, порождает другое явление — следствие (или действие).

В свете этого все эти обвинения диамата, де он в чём-то не признаётся, выглядят совершенной нелепицей.

Ещё немного порассуждав относительно субъективного характера статистической закономерности, Х. приходит к выводу:

Ну а так как мир все-таки динамичен и «динамическая закономерность — форма причинной связи, при которой данное состояние системы однозначно определяет все ее последующие состояния», то однозначность и предопределенность развития любой системы неминуема. Короче говоря, при всеобщем характере причинности одна и та же причина при одних и тех же условиях (т.е. одна и та же полная причина) гарантирует одно и то же следствие, независимо от пространственного положения или времени. А это, в свою очередь, неминуемо ведет к фатальности.

В этом месте автор вытаскивает из рукава заранее подготовленную карту, о которой мы говорили выше — отождествление детерминизма и фатализма. После долгого анализа различных утверждений из представляющих диамат источников автор убеждается в том, что диамат действительно представляет собой детерминизм, после чего переходит к своему необоснованно

¹ Философская энциклопедия. Т. 4. М.: «Советская Энциклопедия», 1967. С. 370.

введённому тезису, что однозначность следствия означает его предопределённость. Подробнее рассмотрим, почему это не так.

Да, взяв материальный мир целиком, во всей его полноте, можно сказать о полной необходимости непосредственно последующего состояния из текущего, ибо для всего материального мира внешних причин не может быть по определению. Одновременно диамат утверждает отсутствие всякого внешнего материального миру источника предопределённости: фатума, рока, богов и т.п. Мир настолько сложен, что для того, чтобы получить непосредственно следующее состояние мира из текущего, нужно иметь точную копию мира, а заглянуть через хотя бы один бесконечно малый момент нельзя вовсе. Даже такая фантастическая вещь как копия мира могла бы определить мир как тождественное себе, но не смогла бы *предопределить* его будущее. И раз нечто изменяется так, что никаким способом ничто не может определить следующего его состояния, мы уже не можем назвать его изменение предопределённым, это было бы полным искажением смысла слова «предопределённость». Таков согласно диамату наш мир.

Однако, на каком основании утверждается, что он настолько сложен? Хотя весь мир в целом свободен от внешней случайности, внутри мира, как только мы оставляем какую-то его часть за пределами рассматриваемой системы, эта часть тут же становится источником случайности. То есть мир не является суммой частей, он является системой, в которой каждая часть определяется целым. Кроме того, диамат рассматривает мир как бесконечный, причём как в пространственном, так и в структурном плане. Такой бесконечный мир просто нельзя ни редуцировать к какой-то простой необходимости, ни взять целиком, изгнав из него случайность.

Поэтому выводить из необходимости развития мира его предопределённость значит гипостазировать собственное умозрительное представление о будущем, приписывать бытие и определённость тому, чему ещё только предстоит возникнуть и определиться в процессе бесконечно сложного взаимодействия частей материального мира.

И отличие диалектического детерминизма от механистического заключается в том, что последний, рассматривая мировой абсолютом и не обнаруживая случайности, утверждает, что случайности нет вообще, нет и при рассмотрении конечных систем. Детерминированность мира целиком выступает в механистическом детерминизме внешним источником детерминированности отдельных явлений, подобным религиозной концепции фатума. Но диалектический детерминизм, переходя от материального мира в его целостности к его конечным частям, обнаруживает в характере их взаимодействия случайность и необходимость одновременно. А раз на каждое явление действуют случайные причины, о фатализме не может быть и речи.

Переходить от отсутствия внешней случайности в развитии мира в целом к отсутствию случайности в развитии его частей, значит забывать или не понимать, что свойства системы отличны от свойств её частей. Поэтому Х. и смешивает рассуждения о полной причине в масштабе всего мира и о развитии любой (т.е. конечной) системы.

Далее Х. снова возвращается к диалектическому понятию случайности, но испытывает всё те же трудности. Он пишет:

Любая «случайность» в диалектическом материализме — это «слепая», т.е. *неизвестная нам* необходимость.

И при этом тут же приводит определение из словаря:

Действительно, согласно Философскому словарю, «случайность имеет свое основание не в сущности данного явления, а в воздействии на данное явление других явлений»...

При этом он не замечает, что его собственная субъективная трактовка оказывается совершенно отличной от словарного суждения, делающего акцент на объективном характере случайности. Из процитированного ясно, что и прекрасно известная нам необходимость, действующая на некоторую систему, является для этой системы случайным воздействием, т.к. в ней самой ничто не обуславливало самого этого воздействия.

В результате такой вульгарной подмены Х. далее приравнивает материализм диалектический к механистическому, да ещё

и обвиняет диамат в софистической подмене субъективной случайности объективной:

В манере казуистики и софистики он из выражения «объективное познавательное значение» «теряет» слово *познавательное*, подменяя тезис и превращая субъективную «случайность» (условие, причины которого *нам* неизвестны) в объективную, когда качество присуще самому объекту вне зависимости от нашего познания.

Но оставим это на его совести и постараемся рассматривать прежде всего существенные аргументы.

Существенным же в аргументации Х. является утверждение, что случайность диалектического материализма необходима, а потому случайностью и не является. В его представлении случайность может быть только акаузальной, порождение же необходимостью противоположного понятия есть абсурд.

Попробуем рассмотреть прямо противоположный вопрос: может ли абсолютная случайность порождать необходимость? Если прав Х. и необходимость ни при каких условиях объективно случайностью быть не может в силу несовместимости этих понятий, тогда и абсолютная случайность ни при каких условиях не может объективно стать необходимостью.

Рассмотрим гипотетический мир, в котором есть планета, на которой физические условия идентичны Земле, есть жизнь и мутации в наследственном аппарате происходят с той же частотой, что наблюдается в нашей биосфере, но являются абсолютно случайными. Т.е. все условия совпадают с известными нам на Земле, но при размножении организмов в генотип вмешивается некое мистическое акаузальное начало. Что же будет представлять собой жизнь в этом мире?

Любой человек, знакомый с эволюционной теорией, согласится, что для эволюции путём естественного отбора природа мутаций не имеет какого-либо значения, а значит, все закономерности эволюционного развития будут действовать в этом мире точно тем же образом, что и в мире, где мутации вызываются детерминированными, но случайными (в диалектическом смысле, относительно генома) причинами. Т.е. в этом мире точно так же в среде одноклеточной автотрофной жизни появятся гетеротрофные существа. Последние закономерно приобретут способность

к передвижению и реагированию на изменения среды. Закономерно же в определённых условиях появятся многоклеточные существа, в строении тел которых будут наблюдаться соответствующие виды симметрии и т.д. Таким образом, мы получим закономерное (и в этом необходимое) развитие форм жизни.

Но при всей необходимости развития форм жизни фенотип каждого нового организма будет связан с его генотипом, представляющим собой результат цепочки абсолютно случайных воздействий. Т.е. каждый конкретный фенотип будет в целом абсолютно случаен, однако при этом у кошки будут с необходимостью рождаться котята, а не крокодильчики, пусть даже окрас их шерсти и будет непредсказуемо варьироваться, а у абсолютно случайных котят будет по две головы или восемь лап. Таким образом, на уровне организации жизни мы будем наблюдать в этом индетерминированном мире живого возникновение закономерности (необходимости). Фенотип каждого организма оказывается необходимым, хотя и основанным на абсолютной случайности череды мутаций.

Что же делать с этим мысленным построением метафизику, отрицающему возможность всякого взаимоперехода случайности и необходимости?

Он может утверждать, что ход рассуждений неверен и необходимости не возникнет, организмы будут порождать совершенно случайные химеры. Но во-первых, такой вывод будет явным свидетельством обскурантизма этого метафизика — ни один биолог возможности такой фантазмагии не признает. Во-вторых, если из действия абсолютной случайности в механизме мутаций следует исчезновение необходимости в эволюции форм жизни, можно смело утверждать, что в нашем мире этого не происходит. То есть метафизик может быть уверенным, что, по крайней мере, в механизме мутации абсолютной случайности нет. А значит, он вынужден признать принципиальную возможность ответа на вопрос о детерминированности и недетерминированности по крайней мере отдельных аспектов мира (откуда путём индукции недалеко и до признания возможности сделать такое заключение о мире в целом). К тому же метафизику придётся сделать этот вывод в пользу детерминизма. Тот же самый вывод

ему придётся сделать, если он решит, что возникшее противоречие основано на ложной посылке — возможности влияния абсолютной случайности на мутации.

Другой вариант — отрицать, что закономерности эволюционного развития относятся к необходимости. Но это путь создания противоречивых в самом дурном смысле определений.

Таким образом, метафизику придётся признать, что он наблюдает некий парадокс. Здесь у него два варианта. Первый, традиционный для метафизики, вариант — оставить этот парадокс парадоксом (сам Х. так и поступает с апориями Зенона в другой статье¹). Ведь нетерпимость метафизиков к противоречию выражается не в стремлении их разрешить, а в том, чтобы банально избавиться от них. Например, назвать парадоксом (что-то вроде вечной таблички «ведутся работы») и делать вид, что рано или поздно его удастся разрешить, как будто это чем-то отличается от простого игнорирования.

Наконец, припёртый к стенке метафизик может признать переход в определённых условиях абсолютной случайности в необходимость. Но тогда возникает вопрос: почему мы называем порождённые абсолютной случайностью жизненные формы объективно необходимыми, но отказываемся признать внешние по отношению к некоторой системе необходимые воздействия объективно случайными? В первом случае абсолютная случайность, действуя на некоторую систему, порождает закономерное развитие этой системы, во втором — необходимость, действуя на некоторую систему, порождает случайное развитие этой системы.

Можно было бы привести и другие примеры взаимоперехода случайности и необходимости, например явление детерминированного хаоса, в котором изменение состояния системы, управляемое исключительно динамическими законами происходит таким образом, что его невозможно отличить от движения под действием случайных воздействий.

Пусть читатель сам решает, оправдана ли диалектика случайности и необходимости или всё это лишь «диаматовская казуистика». Вернёмся же к тексту статьи Х.

¹URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/kh/aporia.htm>

Тщательно рассмотрев споры физиков о детерминизме и индетерминизме, Х. верно отмечает:

Как мы видим, на вопрос, разрешима ли проблема концепций детерминизма и индетерминизма научными методами, с уверенностью можно ответить: нет. Истинность концепции детерминизма не может быть доказана как минимум из-за проблемы индукции, а с другой стороны, его нельзя и опровергнуть как минимум из-за проблемы тождества (последнее относится также и к любой возможной формулировке принципа причинности). И никакие эксперименты (напр., связанные с неравенствами Белла) не смогут дать нам ответа на этот счет, поскольку исходят из положенного в их основу принципа и только *интерпретируют* его.

При этом стоит только добавить, что методологически принцип индетерминизма допускает остановку исследования перед обнаруженной случайностью, так копенгагенская интерпретация предлагает просто признать абсолютную случайность на уровне квантового мира, тогда как сторонники детерминизма продолжают разработку теории скрытых переменных. Так, на сегодняшний день Энтони Валентини обнаружил определённые следствия своей версии теории волны-пилота, отличающиеся от предсказаний традиционной квантовой механики. Эти следствия могут быть подтверждены или фальсифицированы при обработке данных космической обсерватории «Планк». Если надежды Валентини оправдаются, детерминистский принцип окажется источником крупнейшего прорыва в квантовой физике.¹

Но Х. стремится всячески затушевать подобную методологическую ценность принципа причинности:

Но самое главное, что необходимо отметить: т.н. принцип причинности в научной методологии *не имеет* никакой онтологической значимости. В науке принцип причинности, в какой бы формулировке он ни выступал, вообще не является теоретическим высказыванием; он не претендует на то, чтобы быть выражением эмпирических фактов, ни априорно необходимого порядка бытия, а потому нельзя говорить, что принцип причинности в науке является или истинным,

¹Folger T. Is quantum mechanics tried, true, wildly successful, and wrong? // Science. Vol. 324 (2009). P. 1512–1513. URL: <http://www.sciencemag.org/cgi/reprint/324/5934/1512.pdf>

или ложным; из него вытекает только *требование* для каждого явления *допускать* и *искать* причину, но из бытия не вытекает *требования* самого принципа причинности. Таким образом, принцип причинности в науке является *практическим постулатом* и, соответственно, находит оправдание только в тех целях, которым он служит. А потому детерминизм в науке теряет смысл, ибо форма выражения принципа причинности определяется уже не реальным, а желаемым. В науке принцип причинности не имеет теоретического содержания, он не содержит вообще знаний о мире (поэтому его так часто принимают за тавтологию), а только представляет собой методологический постулат.

Вообще-то, вся ценность философских понятий и принципов и состоит в том, что они дают методологию мышления, позволяющую строить такую картину мира, которая позволила бы успешно практически действовать в нём, преобразовывая его в соответствии со своими потребностями. И наука на протяжении всего своего существования только и делала, что искала причины явлений и делала это настолько успешно, что причинный характер лишь относительно немногих практически значимых для нас явлений остаётся пока загадкой. Зато индетерминизм всегда был и остаётся источником мистических и религиозных иллюзий, препятствием для научного поиска, попыткой не отвечать на главный вопрос разума — «почему?». Вот и Х. отмахивается от этого вопроса, не спрашивает: «почему принцип причинности так полезен для науки? какие свойства реальности обуславливают методологическую эффективность принципа причинности?»

Не только для учёного, но и для любого практически действующего разумного существа выбор между принципом причинности и индетерминизмом очевиден, что признавал даже Юм: «Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий»¹. Философское же осмысление этой необходимости в практике следовать принципу причинности заставляет признать принцип причинности объективным свойством мира, в котором мы живём.

Для практически действующего разумного существа допущение существования абсолютно случайных явлений является лишь занятной игрой ума, бессмысленной в реальной жизни.

¹Юм Д. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 314.

И только для далёкого от какой-либо практики метафизика вся колоссальная практическая значимость принципа причинности лишь в ограниченных случаях оправдывает принцип, который «не содержит вообще знаний о мире». Только для него философия оказывается игрой абсолютными и оторванными от жизни абстракциями, игрой, постоянно приводящей к противоречиям, стыдливо называемым «парадоксами». Поэтому для Х. принцип причинности — не более чем догма диамата:

Предвосхищая возражение диаматчиков, что принцип причинности является категориальным принципом, т.е. принципом, который истинно отражает внешнюю реальность, будучи при этом законом мышления, что якобы отнюдь не умаляет его «объективного» характера, я хочу спросить, каким же образом этот принцип может быть хотя бы гипотетически фальсифицирован? Никаким, ибо в этом случае мы проходим к противоречию в определении по поводу отражения объективной реальности?.. Так на каком же, спрашивается, основании вы утверждаете, что этот принцип именно *истинно* отражает реальность?.. Вразумительный ответ на этот вопрос вряд ли последует, как и на подобные метафизические вопросы. Так постулирование неопровержимого и метафизического принципа причинности в качестве категориального принципа превращается в его абсолютную истинность, в непреложную аксиому, в догму.

Уже отмечалось, что разумный выбор человека не сводится к доказанности или недоказанности некоторого утверждения. Равным образом это относится и к принципу фальсифицируемости. Нефальсифицируемость физических законов сохранения не делает их принятие догмой.

По сути принцип причинности эквивалентен утверждению об отсутствии беспричинных, т.е. абсолютно случайных явлений. Доказать его нельзя, т.к. в принципе нельзя строго доказать отсутствие чего-либо. Фальсифицировать его тоже нельзя, т.к. это опять-таки значило бы доказать отсутствие причин у какого-либо явления. Получается, что Х. прав и этот принцип — метафизическая догма, а вопрос о детерминизме и индетерминизме неразрешим?

Рассмотрим другое утверждение: «не существует недоступного органам чувств и приборам всемогущего Макаронного Монстра,

определяющего ход всех вещей». Это утверждение нельзя ни доказать, ни опровергнуть, оно «метафизическое» в том смысле, что относится к недоступному опыту предмету. При этом мы все в практической деятельности следуем этому утверждению, т.к., за исключением некоторых шутников, не возносим Макаронному Монстру хвалы и проклятья, считая его причиной своих радостей и бед. Скептики и агностики, разумеется, и тут станут утверждать, что мы не можем знать, существует Макаронный Монстр или нет, что уверенности никакой в этом вопросе быть не может, что игнорирование Макаронного Монстра — это лишь практический постулат, а онтологически отрицать его существование, значит вводить нефальсифицируемую догму. Но подобная лицемерная позиция — позиция чисто созерцательная.

Дело в том, что наша картина мира имеет смысл только в контексте практической деятельности. Т.е. картина мира, а значит и формализованная система утверждений о мире, которые мы считаем истинными, предназначена для обеспечения эффективной практической деятельности в окружающем мире и ничего больше — вне практики приятная фантазия была бы ценнее горькой правды. Соответственно, считать нечто истинным или ложным значит не просто соглашаться с этим, но исходить из этого при совершении определённых действий. Аналогично сомневаться в чём-то значит не просто констатировать неизвестность, но в своей деятельности учитывать возможность истинности как одного варианта, так и противоположного.

Поскольку нет никаких оснований не то что считать истинным недоказуемое и нефальсифицируемое существование таких искусственно сконструированных сущностей, как абсолютная случайность или Макаронный Монстр, но даже оснований учитывать возможность их существования, можно с высочайшей степенью уверенности утверждать, что принцип причинности истинен.

Впрочем, и само понятие истины, в диамате разделяющееся на истину абсолютную и истину относительную, Х. ставит под вопрос:

Я даже не заостряю особого внимания на том, что относительная истина — это вообще оксюморон. Истина либо есть и она абсолютна, либо ее нет. <...> Постулирование абсолютной истины тождественно догмату о бытии Бога:

либо «истина» всегда относительна, т.е., по сути, ее нет, либо она есть и она есть Бог или коррелируется Богом.

И снова Х. требует абсолютного. С его точки зрения утверждения «число $\pi = 3,14$ » и «число $\pi = 65536$ » одинаково ложны (напомню, число π в форме десятичной дроби и вообще рационального числа выразить невозможно). Но вот что интересно: используя практически первое ложное утверждение мы можем решать определённый класс задач, не требующих особой точности, а используя второе мы ни одну практическую задачу правильно решить не сможем. Разумно было бы допустить, что в первом утверждении всё-таки содержится некий момент истинности, которого вовсе нет во втором. Если выяснится, что утверждение «число $\pi = 3,1415$ » позволяет решать ещё более широкий класс практических задач, следовательно относительно утверждения «число $\pi = 3,14$ » в нём этот момент истинности более выражен, хотя абсолютной истиной оно так же не является, что легко показать. Разумеется, метафизика может требовать лишь абсолютных истин, но наша практика требует именно понятия относительной истины.

Занятно, что научные теории в целом и в частности, как показывает развитие науки, почти никогда абсолютными истинами не являются, т.е., если не прибегать к «оксюмору» относительной истины, являются ложными. Отсюда следует невозможность (в силу бессмысленности) науки вообще, т.к. получается, что она посвящена движению от ложного к ложному.

Если же, подобно Х., считать, что «научные теории являются только моделями, которые строятся по определенным правилам, т.е. являются только *возможными* интерпретациями, в основе которых лежат практические постулаты», совершенно неясно, почему именно такие правила и именно такие практические постулаты позволяют строить научные теории. Ничто не мешает изменить эти конвенциональные правила и постулаты, провозгласив вполне научными «теорию полой земли», креационизм, эниологию, «новую хронологию», гомеопатию и т.п. Отрицая объективность реальности, возможность получения адекватного ей знания, истины, господин Х. и ему подобные, уничтожают всякую возможность объективного критерия разграничения между научными и лженаучными, да и просто бредовыми интерпретациями действительности. И при этом им хватает наглости

утверждать, что для науки все эти философские вопросы значения не имеют, что науке и так в рамках эмпиризма неплохо. Неплохо, конечно, пока не приходят какие-нибудь фрики с очередной «теорией всего» и не начинают тыкать в какого-нибудь модного Фейерабенда, обвиняя в догматизме. Истина? Нет, не слышали¹.

Впрочем, у Х. есть своя конспирологическая версия появления понятия относительной истины в диамате:

Диалектический материализм не может избавиться от категории *истины* (иначе как обосновать истинность самого диамата?) и, вместо Бога или еще чего, он руководствуется «критериями истины», т.е., по сути, критериями для выработки конвенций, потом эти критерии догматично одобряет пророк под именем «правлящий класс», и конвенция «становится» «истиной», догмой, т.е. «абсолютной истиной», которая, согласно диалектическому материализму, не может быть оспорена. Но в то же время не простой, а «железобетонный догматизм» (К. Поппер) понимает, что для выживания нужно уметь вертеться и что решение любого пророка, как бы он себя ни именовал, может быть оспорено, а потому допускается, что «абсолютная истина», которая «не может быть оспорена в будущем», все-таки может быть оспорена в будущем. (Диалектика!) И «абсолютная истина» может опять стать «относительной», но «относительная истина» путем синтеза и исправления обновляется (старая «истина» признается устаревшей, т.е. вовсе не истиной) и вновь переходит в статус догмата — «абсолютной истины», ибо без «истины» не обойтись и «истинность» самого диамата не утвердишь. Вот так ведет себя любая система догматизма — от Церкви (изменившей одну космологическую «истину» на коперниковскую, предварительно покарвав ее автора) до диамата, у которого вообще нет никакой непротиворечивой системы, ибо понятно, что все вышесказанное не имеет никакого отношения к реальной истине. Причем все это настолько просто, что остается только всерьез задуматься: если материалисты так смеются над приходскими школами, то как они позволили одурачить их самих подобными химерами? Что это — доверие к печатным изданиям?.. К авторитету преподавателя?.. Что?..

¹См. напр. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002.

По поводу этой граничащей с истерикой тирады можно лишь указать на одну ярко выступившую здесь особенность критиков марксистской философии (которую они разделяют с многочисленными бульварными конспирологами), на которую обратил внимание в своей книге «Открытая философия и открытое общество» Морис Корнфорт¹:

Д-р Поппер считает марксизм «усиленным догматизмом». И имея с ним дело, он изобретает метод усиленного опровержения. Он сам говорит о том, что марксизм имеет в виду, и затем показывает, насколько это ошибочно. Если марксист возражает: «Но это не то, что мы говорим!» — он отвечает: «Это то, что марксизм имеет в виду». Как можно ответить на такое опровержение?

В том же ключе Х. заявляет:

В диалектическом материализме гносеологии, по сути, нет. Диамат неизлечимо заражен гегелевской философией тождества — знание о вещи тождественно вещи.

Ниже, когда он будет это доказывать, мы к этому вернёмся. А пока перейдём ко мнению Х. относительно роли диамата в науке, хотя этот посвящённый основному вопросу философии абзац видимо попал в раздел о причинности по ошибке:

Впрочем, вопрос о научности материализма можно рассмотреть и в связи, как утверждает диалектический материализм, с необходимостью разрешения т.н. основного вопроса философии в целях достижения успехов в научной деятельности. Но какое, спрашивается, значение имеет основной вопрос философии для науки? Да никакого. Если бы первобытные люди вместо практической деятельности и изучения мира разрешали бы, что первично — материя или сознание, то вряд ли человечество выжило бы. Ученый, исповедующий даже солипсизм (если таковой вообще имеется), будет придерживаться совершенно *такой же* практики в науке, что и материалист. С той лишь разницей, что в конечном итоге (уже не на научном, а на философском уровне) сведет все к изучению не внешнего мира, а собственного сознания. Но останутся все те же эмпиризм, индукция и верификация. В любом случае, человек будет пытаться приспособиться к миру, даже если весь мир в его

¹Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество. М.: «Прогресс», 1972. С. 31.

понимании ограничивается его собственным сознанием. Так что пока не видно, как метафизика и т.н. основной вопрос философии в частности могут помочь науке.

Очень забавно звучит ремарка насчёт первобытных людей из уст Х. Не будем удивляться тому, что Х. не знает, что философия появилась значительно позже эпохи первобытных людей, а главной причиной появления основного вопроса философии является разделение труда на физический и умственный. Забавно другое: если бы первобытные люди, следуя субъективно-идеалистическому положению, что кроме восприятий нам ничего неизвестно, вместо практической деятельности по преобразованию и изучению материального мира занимались бы попытками изменить обстоятельства изменением субъективного восприятия, они вымерли бы наверняка.

Не менее забавно признание, что учёный, даже придерживающийся субъективно-идеалистической философии, в своей научной деятельности вынужден будет следовать фактически материалистическим принципам. Ведь как последовательный солипсист¹ может принимать результаты исследований своих коллег-учёных, если сами эти коллеги лишь порождения его сознания? А если он непоследователен и признаёт в других учёных сознающих субъектов (хотя это с точки зрения его философии недоказуемое метафизическое утверждение), то какой ему прок от результатов изучения этими другими субъектами комплексов субъективных ощущений, если он никак не может убедиться в том, что его личные комплексы ощущений им тождественны? Да и какой смысл заниматься научной деятельностью, если изучаемые восприятия не имеют смысла для других, т.к., очевидно, нетождественны их собственным восприятиям? Да и сами эти восприятия в один момент времени нетождественны восприятиям в другой момент, так что непонятно, зачем изучать то, что не существует (осталось в прошлом).

¹А любой последовательный субъективный идеалист является солипсистом, ведь существование других людей нем непосредственно не дано, оно дано нам только в ощущениях и нет никаких оснований приравнять эти ощущения к собственному сознанию.

3. Свобода

Вслед за Х. перейдём к рассмотрению проблемы свободы. Прежде всего Х. постулирует:

Принцип причинности никак нельзя соединить со свободой, ибо они противоречат друг другу и друг друга взаимоисключают.

Здесь перед нами снова взаимоисключающие метафизические абсолютные категории. Такие категории, как мы видели рассматривая необходимость и случайность, могут приводить к неразрешимым противоречиям, и потому диалектика предлагает использовать категории относительные, способные при определённых условиях переходить друг в друга. Посмотрим, права ли диалектика в случае со свободой.

Раз принцип причинности со свободой несовместим, то либо с ней совместим индетерминизм, либо свободы не существует. В самом деле, если со свободой равно несовместимы детерминизм и индетерминизм, а третьего не дано, то свобода невозможна и беспокоиться из-за несовместимости детерминизма с таким бесполезным понятием не стоит.

Так вот, неясно, каким образом наличие абсолютной случайности могло бы иметь следствием существование абсолютной свободы. А Х. под свободой подразумевает именно абсолютную, ничем не обусловленную свободу:

Только безусловность свободы выступает единственной основой человеческой вменяемости, а стало быть, и ответственности.

Предположим, абсолютная случайность проявляется в каких-то процессах, не затрагивающих функционирование человеческой психики, т.е. внешних. Тогда в ответ на спланированные человеком действия его ожидает абсолютно случайный результат. Вместо того, чтобы использовать законы природы в своих интересах, человек «играет с природой в рулетку». Никакой свободы в этом, разумеется, нет.

Возьмём другой вариант: абсолютная случайность присутствует в мышлении человека. Но тогда вместо того, чтобы принимать обдуманное решения в своих интересах, он подчиняется некоему абсолютно случайному внутреннему импульсу и совершает

случайные и, скорее всего, неадекватные ситуации действия. Тоже не похоже на свободу как основу человеческой вменяемости. Третий вариант: абсолютная случайность присутствует как в мышлении людей, так и в природе. Этот вариант вообще превращается в хаотический кошмар бессмыслицы: совершающие случайные действия люди в ответ получают совершенно случайные последствия.

Таким образом, во всех трёх случаях не обнаруживается не только абсолютная свобода, но даже и относительная.

Но, ради спасения от бессмыслицы, предположим, что абсолютная случайность случайна лишь относительно материальной действительности, но сама представляет собой проявление некой трансцендентной действительности воли (или воль). Если это единственная воля, то получается, что она таким вмешательством реализует какой-то свой план, а значит, представляет собой как раз фатум. Если это различные воли, проявляющиеся как абсолютные случайности в действиях различных людей, то мы приходим к тому, что реальной свободой обладают лишь эти трансцендентные воли (и то, лишь в силу их совершенной фантастичности), а люди являются лишь их марионетками. По сути последний вариант представляет собой анимистическую картину мира, в котором миром правят не законы, а духи (демоны).

Итак, мы приходим к бессмысленности необусловленной свободы. Быть может, это означает, что само понятие свободы стоит пересмотреть, рассматривать как относительное, как предлагает диалектика? Но Х. не видит этой проблемы, оттого и в диалектике видит не способ её разрешения, а лишь софистический способ спасения метафизики:

Карл Поппер совершенно справедливо отметил, что преувеличенное значение диалектики есть результат стремления Гегеля вывести метафизику из-под разрушительной критики Канта¹. Ведь именно указав, что не следует бояться антиномий (они-де нормальны), Гегель тщился преодолеть кантовское опровержение метафизического рационализма.

К тому, в чём действительно состоит подход Гегеля к разрешению проблемы антиномий, мы ещё вернёмся. Здесь интересен

¹Уж не напомнить ли автору, что разделяемое им положение об ограниченности познания фактами сознания это результат попытки Беркли вывести религиозную метафизику из-под разрушительной критики материалистами?

способ цитирования господином Х. Гегеля. Например, Х. цитирует рассуждения Гегеля о том, что чистые бытие и ничто становятся чем-то различным и осмысленным лишь как моменты становления:

«< ... > Только пустые порождения мысли (Gedankendinge) — бытие и ничто — только сами они и суть такого рода отдельные, и их-то этот рассудок предпочитает истине, нераздельности того и другого, которую мы всюду имеем перед собой. Бытие и небытие суть одно и то же; следовательно, одно и то же, существую ли я или не существую, существует ли или не существует этот дом, обладаю ли я или не обладаю ста талерами».

Однако, обнаруживается, что между двумя предложениями без соответствующего указания вырезан целый абзац. Вот как этот отрывок выглядит без купюр¹:

Только пустые порождения мысли (Gedankendinge) — бытие и ничто — только сами они и суть такого рода отдельные, и их-то этот рассудок предпочитает истине, нераздельности того и другого, которую мы всюду имеем перед собой.

Нашим намерением не может быть предупреждать все случаи, когда обыденное сознание сбивается с толку при рассмотрении подобного рода логических положений, ибо случаи эти неисчислимы. Мы можем коснуться лишь некоторых из них. Одной из причин такой путаницы служит, между прочим, то обстоятельство, что сознание привносит в такие абстрактные логические положения представления о некотором конкретном нечто и забывает, что речь идет вовсе не о нем, а лишь о чистых абстракциях бытия и ничто, и что только их необходимо придерживаться.

Бытие и небытие суть одно и то же; следовательно, одно и то же, существую ли я или не существую, существует ли или не существует этот дом, обладаю ли я или не обладаю ста талерами. Это умозаключение или применение указанного положения совершенно меняет его смысл. В указанном положении говорится о чистых абстракциях бытия и ничто; применение же делает из них определенное бытие и определенное ничто. Но об определенном бытии, как уже сказано, здесь речь не идет.

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. С. 72.

Таким образом, это не Гегель приходит к абсурдному выводу, что одно и то же, существует ли или не существует этот дом, наоборот, он показывает, что к такому абсурду приводит лишь неспособность некоторых людей абстрагироваться от определённости при рассмотрении чистого бытия и чистого ничто.

Прошу прощения у читателя за длинные цитаты, не относящиеся непосредственно к диалектическому материализму, но здесь небезынтересно показать, какими шулерскими средствами читателя подталкивают к выводу, что гегелевская философия есть «фабрикация голого бессмыслия и набор диких и бессмысленных словосплетений». У Гегеля хватает мистических рассуждений, которые ему можно было бы поставить в вину, но подобной фальсификации он не заслуживает.

Несколько ниже Х. продолжит свои махинации, приписав диалектическим материалистам следующий ход мысли:

...ибо, как сказал Гегель, «противоречие есть критерий истины»...

Это высказывание взято из тезисов, которые молодой Гегель написал для участия в диспуте, необходимом для защиты диссертации на право чтения лекций в университете. Эти тезисы нарочно были сформулированы в парадоксальной форме, нигде в своих зрелых работах Гегель этот тезис не повторял. И в данном случае каждому, хоть сколько-нибудь знакомому с гегелевской философией, ясно, что Гегель не пытался доказать, что понятие должно противоречить самому себе или эмпирическим данным. Он лишь вслед за Шеллингом считал развивающуюся действительность противоречивой, а истину видел в единстве на первый абстрактный взгляд несоединимого, в целостности, снимающей противоречие между формально правильными, но односторонними точками зрения на предмет.

Но Х. не только неверно цитирует Гегеля, он ещё и неверно его комментирует:

А ведь здесь Гегель говорит о том, о чем, по мнению Канта, говорить нет никакого смысла до предварительного исследования границ наших познавательных способностей.

Гегель говорит, вообще-то, о самой простой категории чистого бытия, о том, что она может означать и как она связана с другими категориями. Странно было бы проводить предварительное исследование границ наших познавательных способностей, не определившись, для начала, с базовыми категориями.

Категории же бытия и небытия (уже, правда, не «чистые») вполне применимы и к непосредственно данным ощущениям, которые даже в представлении солипсистов не выходят за границы наших познавательных способностей.

Но вот Х. подходит к главному обвинению в адрес гегелевской и послегегелевской диалектической логики:

Утверждение Гегеля о том, что антиномии (противоречия) есть развитие и способ существования разума и мира, приводит его, по словам Поппера, к «бесчестным диалектическим махинациям» и форсированному, «железобетонному догматизму».

< ... > Как мы уже отмечали, гегелевский панлогизм утверждает, что мир должен подчиняться законам «диалектической логики», а следовательно, мы как бы должны находить в мире противоречия, которые допускаются этой «логикой». Именно тот «факт», что мир полон противоречий, еще раз разъясняет нам, что формальная логика должна быть отброшена за негодностью.

Здесь уместно будет дать пояснения относительно того, какую роль играет противоречие в диалектической логике, насколько обоснованы обвинения диалектики в попытке «узаконить противоречие». Для этого представляется уместным привести цитату из статьи Э.В. Ильенкова «Наука логики»¹:

Гегель видит главную и самую острую проблему, вставшую перед логикой как наукой в результате трудов Канта, Фихте и Шеллинга, именно в том, чтобы найти, выявить и указать реальному мышлению логический метод разрешения противоречий, в которые оно впадает именно потому и постольку, поскольку и в силу того, что оно сознательно и неукоснительно руководствуется традиционной логикой, т.е. обладает лишь относительно верным, но крайне абстрактным, сознанием относительно самого себя, абстрактно-неполноценным «самосознанием».

¹URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/wislogik.html>

В этом именно и заключается действительное отличие гегелевской логики от всех предшествующих ей логических концепций. А вовсе не в том, как до сих пор утверждают адепты архаически-догегелевского состояния логической мысли, что прежняя логика, якобы, заботилась об «освобождении» мышления от «противоречий в определениях», а Гегель задался злокозненной целью эти противоречия в мышлении узаконить, придать им статус «правильной формы» любой логической конструкции и реконструкции действительности. Такое объяснение гегелевского отношения к «противоречию» и до сих пор вдохновляется желанием во что бы то ни стало дискредитировать идею диалектической логики при неспособности справиться с нею на теоретической почве.

Дело между тем обстоит как раз наоборот. Гегель совершенно согласен с прежней логикой в том отношении, что «логических» противоречий, в смысле неразрешенных, «неопосредованных» противоречий, в смысле антиномий, в составе логически разработанной теории (в том числе в составе самой логики) быть «не должно».

В этом он видит «рациональное зерно» пресловутого «запрета противоречия». Согласно Гегелю «противоречие» должно быть не только выявлено мышлением, не только остро зафиксировано им, но и должно найти свое логически-теоретическое разрешение. Более того, это разрешение противоречия должно быть достигнуто тем же самым логическим процессом, который его и выявил, на пути дальнейшего развития определений понятия, понимания сути дела, в которой оно обнаружилось.

< . . . >

Такому отношению к противоречиям традиционная логика как раз и не учит. И не только не учит, а и прямо мешает научиться, поскольку упрямо толкует эти противоречия как результат ранее допущенного «нарушения» правил «сознательного рассуждения». На основе такого — докантовского, «докритического» — представления она и разрабатывает хитроумнейшую технику избавления от противоречий, технику их упрятывания от сознания, технику их «шунтирования», то бишь их замаскировывания, проявляя при этом изощреннейшую лингвистическую ловкость, словесную изворотливость.

Этим она делает мышление, доверившееся ее рецептам, слепо-несамокритичным, приучая его упорствовать в догмах,

в абстрактно-непротиворечивых утверждениях и избегать реальных проблем, подлежащих научному разрешению, ибо реальная проблема, неразрешенная еще мышлением, всегда «логически» выражается в виде антиномии, в виде неразрешенного противоречия в определениях понятия, в составе теоретической конструкции.

Поэтому-то Гегель с полным правом и определяет традиционную формальную логику как логику догматизма.

Что характерно, мы не видим, чтобы Х., да и другие господа «скептики», ставили указанную проблему антиномий и показывали, почему её решение «догматиками»-диаматчиками неверно, уступает их собственному решению. Вместо этого они не упоминают о проблеме вообще, а взгляды самих диаматчиков систематически искажают вплоть до полной противоположности. Такие вот у них представления об интеллектуальной честности.

Соответственно, диамат разрешает проблему свободы исходя не из узаконивания противоречия, а исходя их разрешения этого противоречия путём исследования взаимного отношения используемых категорий. Разумеется, не так это видит Х., пытаюсь интерпретировать советский Философский словарь:

«< ... > Чем глубже человек постигал объективные законы, тем более осознанной и свободной становилась его деятельность». Иными словами, попытка разрешения противоречия между свободой и необходимостью сводится опять же к субъективному познанию необходимости: мол, только познание необходимости и следование ей дает свободу. А если предопределение детерминизма не дало кому-то возможности познания необходимости?.. Или наоборот: вот мы осознали всеобщую необходимость, т.е. фатализм, — мы теперь что, свободны?..

Опять созерцательный скептик не увидел слова «деятельность». Как можно было свести деятельность, использующую познанные объективные законы в своих интересах, к субъективному познанию необходимости? По сути, здесь и пролегает мировоззренческая пропасть между Х. и диалектическим материализмом: с одной стороны мир созерцания, который и деятельность видит только как созерцание деятельности, с другой стороны мир практики, который познание видит лишь моментом деятельности. Поэтому свобода для представителя первого мира всегда

будет состоянием, когда он *не видит* причин своих действий, а для представителя мира практики — состоянием, когда он *может сделать* то, что будет для него полезно.

Итак, исходя из абсолютного понимания свободы, т.е. такого понимания свободы, при котором нам не удалось её найти даже в мистическом индетерминистском мире, Х. обвиняет диамат в противоречивости:

Иными словами, свободна та воля, которая подчиняется необходимости, т.е. та воля свободна, которая не свободна, — вот оно допущение и узаконивание противоречия, его догматизация — та жалкая уловка, за которую диаматчики все еще готовы держаться, полагая, будто такой «бесчестной диалектической махинацией» можно разрешить проблему, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий.

Х. на основании утверждения Философского словаря, что «свободна... воля, которая выбирает правильно, в соответствии с объективной необходимостью», пытается поймать диамат на противоречии. Но чтобы говорить о противоречии, необходимо не одно утверждение, а два. Второго же утверждения, которому первое противоречит, утверждения, что подчинение необходимости противоречит свободе, Х. ни в одном представляющем диамат источнике не нашёл и не приводит. Тогда, спрашивается, в чём же «узаконенное противоречие», если диамат нигде о свободе как свободе от необходимости не говорит, а лишь повторяет, что «в роли „свободы“ здесь просто выступает самодетерминация...»?

Здесь Х. впадает в ту оплошность, о которой некогда писал столь нелюбимый им Гегель¹:

Это часто бывает, когда одна философская система опровергает другую: первая система кладется в основание, и, исходя из нее, сражаются с другой. Мы очень облегчаем себе задачу, если говорим: «Другая система не истинна, потому что она не согласуется с моей». Ведь другая система имеет право сказать то же самое.

Х. обнаружил, что суждения диамата о свободе противоречат его представлению об абсолютной свободе и видит в этом уловку, махинацию, «догматизацию противоречия» и пр. Он настолько

¹Гегель. Сочинения. Т. 9. М.: Партиздат, 1932. С. 231–232.

догматически воспринимает привычное представление о свободе, что фактически исходит из того, что его определение свободы существует в каком-то метафизическом мире «истинных определений» и противоречие этому «истинному определению» является противоречием философской системы. При этом Х. заявляет:

...антидогматизм говорит нам: при всеобщем характере причинности никакой свободы быть не может — в реальном мире царит фатальность.

Если бы Х. не ставил себе целью во что бы то ни стало обвинить диамат в узаконивании противоречия, он мог бы пойти по тому же пути, какой использовал в рассуждениях о случайности — использовал бы заковыченный термин «свобода» для понимания свободы диаматом как способности принимать решения со знанием дела. Тогда он мог бы обнаружить, что такая «свобода» не только совместима с детерминированно развивающимся миром, но и не может существовать без него. Ведь как можно принимать решения со знанием дела, если результаты принятых решений абсолютно случайны, т.е. от принятых решений вовсе не зависят? Правда, Х. такая свобода принимать решения в условиях познанной необходимости не нужна, ему нужна лишь «свобода» принимать безусловные, беспричинные решения. Он низводит свободу до произвола, для осуществления которого ничего познавать не надо, и даже вредно, ведь знания неизбежно влияют на наши решения, *обулавливают* их.

Теперь Х. рассматривает проблему свободы в свете материалистического разрешения основного вопроса философии, т.е. признания первичности материи. Он приходит к верному выводу, что так ценящая им абсолютная свобода воли с материализмом несовместима:

И ни о какой свободе воли не может быть и речи. Все наши мотивы «запрограммированы», предreshены законом каузальности, детерминизмом. И изменить наши мотивы усилием воли нет никакой возможности ввиду необратимости времени и ввиду того, что мотив не может быть случайным или свободным, а четко подчиняется материальным процессам в нашем мозге. Стало быть, если сознание вторично, то человек — лишь жалкое подобие робота, осознающего себя сознанием в этом мире, как зритель в кино, с той лишь разницей, что наивно полагает, якобы что-то может изменить.

Из этого отрывка видно, что материалистически мыслить Х. не может. Он снова сбивается на привычные идеалистические представления. В данном случае он вводит в свою интерпретацию материалистической доктрины независимое от материи сознание и обнаруживает, что ему в этом материальном мире нет места, оно только «кино смотрит». Но материалисты не говорят о таком независимом сознании, они говорят о таком процессе в высокоорганизованной материи, которому подчинены ключевые моменты деятельности человеческого тела, и вот этот процесс мы субъективно воспринимаем как сознание. Т.е. объективно материальный процесс сознания первичен и способен совершать изменения в окружающем человека мире, а субъективно он сам себя отражает как идеальное сознание и это отражение вторично.

Соответственно, неверное понимание материализма порождает всё новые вопросы, представляющиеся автору каверзными:

Теперь я спрашиваю у идеологов диалектического материализма: если сознание вторично и закон каузальности верен, за что люди подвергаются суду? Разве детерминизм оставляет человеку вменяемость и разве кто-нибудь виновен в том, что он, напр., убийца или вор?.. Или, наоборот: разве есть какая-нибудь заслуга кого-либо в том, что он гений, святой?

Для ответа на свой вопрос Х. мог бы заглянуть, скажем, в какой-нибудь уголовный кодекс (скажем, УК РФ 1996 года, статья 43 п. 2) и подумать, какие из указанных в нём целей уголовного наказания (восстановление социальной справедливости, исправление осуждённого и предупреждение совершения новых преступлений) несовместимы с детерминизмом и отсутствием абсолютной свободы воли. Уголовное наказание совершенно детерминированно удерживает самого преступника и других лиц от совершения новых преступлений из-за страха перед наказанием, удерживает преступника от совершения новых преступлений путём изоляции его от общества и т.д. Вообще, система наказаний и поощрений прекрасно совместима с совершенно механицистским взглядом бихевиористов на человека: положительное и отрицательное подкрепление обуславливает формирование условных рефлексов и тем самым желательного поведения.

Пока мы остаёмся в рамках архаичного понимания наказания как возмездия и задаём вопрос «за что?», вопрос Х. кажется неразрешимым. Однако достаточно задаться более разумным вопросом «для чего?» и тот же вопрос оказывается просто банальным.

Впрочем, далее Х. верно указывает на несводимость идеального к материальному, критикуя вульгарный материализм. После этого отступления он вновь возвращается к диалату:

Я же хочу заострить внимание на уже привычном нам противоречии. С одной стороны, диалектический материализм признает, что «материальные явления находятся в непрерывном и постоянном движении независимо от того, изменяется ли психика того или иного животного. Напротив, изменение психики зависит от изменений материального мозга и внешних материальных объектов. Психика вторична по отношению к материальному физическому миру, тогда как он от нее не зависит и является первичным». Но с другой стороны, диалектический материализм не может не обращать внимания на слова Ленина: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его... Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его».

Так активно ли сознание, т.е. обладает ли оно свободой, той императивностью, которая может как-то участвовать в «творении» мира? Диалектический материализм, как мы видим, ничего внятного по этому поводу ответить не может: мол, с одной стороны, материальный мир совершенно не зависит от идеальной психики, включающей в себя, в частности, сознание и мышление, а с другой — сознание якобы не только отражает материальный мир, но еще и творит его...

Опять Х. демонстрирует неспособность понимать текст, черпая им из позднесоветской философской литературы, причём не в силу какой-то особой сложности или абсурдности самого текста. Первая цитата, взятая из труда А.И. Ракитова¹, утверждает, что материальный мир продолжает изменяться и тогда,

¹ Последний, по-видимому, удостоился цитирования в одном ряду с Лениным как образцовый убеждённый марксист. Показательно, что в начале 1990-х он проявил свою подлинную мировоззренческую позицию, пригравшись в окружении Б.Н. Ельцина.

когда психика остаётся неизменной (правда, не совсем ясно, как автор представляет себе неизменную психику, но будем считать, что он имел ввиду состояния сна или комы, когда психика ничего не отражает). Грубо говоря, мир не исчезнет, если заснёт сознание, но сознание исчезнет, если будет разрушен материальный мозг. Это никоим образом не означает, что когда психика изменяется, она по-прежнему никакого влияния на материальный мир не оказывает.

Так что, если не передёргивать и читать то, что написано, то никакой путаницы или противоречивости при сопоставлении слов Ракитова и Ленина нет. Но в поисках противоречий Х. не останавливается и обращается к классикам:

Это противоречие идет от самих основоположников. Тот же Энгельс пишет: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей... Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решение со знанием дела». Весьма показательны, что, с одной стороны, Энгельсом отрицается любая форма независимости субъекта от природных факторов, с другой — утверждается «возможность заставлять законы природы действовать для определенных целей». Энгельс «диалектически» игнорирует неразрешимость противоречия между всеобщим характером причинности (а значит, как я показал, и фатальностью) и свободной волей человека.

Похвально, что ближе к завершению обсуждения свободы Х. всё же обращается к ключевому тексту, выражающему понимание вопроса диалектическим материализмом. Правда, понимание Энгельсом свободы он снова совершенно пропускает мимо ушей и лишь сетует на то, что Энгельс игнорирует противоречие между причинностью, понимаемой Х. как фатальность, и свободной волей, понимаемой Х. как абсолютная беспричинная свобода. Господин Х. в своих метафизических понятиях пришёл к неразрешимому противоречию, а Энгельс, видите ли, это игнорирует! Каков подлец Энгельс, одним словом, диалектик!

Как уже отмечалось выше, проблема в том, что Х. даже не пытается поставить вопрос о совместимости свободы в понимании диамата хотя бы с фаталистическим детерминизмом. А без этого он не может действительно обнаружить противоречий в диамате, но обнаруживает лишь противоречия диамата привычным ему понятиям.

Ну и, конечно, характерно то, что Х. при конструировании новых аргументов опирается на «показанную им» тождественность причинности и фатальности, которую, как мы видели, он попросту постулировал в качестве посылки.

Итак, как считает Х., вскрытые им противоречия диамата ведут его к дуализму:

Диалектический материализм и дуализм считают, что сознание — идеально и что идеальное не существует без материального, но первый считает, что оно не субстанционально, а второй — что, наоборот, субстанционально. Ни доказать, ни опровергнуть эти точки зрения невозможно. Но зато мы знаем следствия из этих постулатов. Если сознание субстанционально, то оно может влиять на материальный мир, и тогда человеческая воля не лишена смысла. Если же оно не субстанционально, но только *эпифеномен* нейронной деятельности мозга, то оно по определению не имеет императивности и только «кино смотрит» про фаталистично развивающийся материальный мир, наивно полагая, что от него что-то зависит.

Х. опять рассуждает про какое-то оторванное от материи сознание и закономерно приходит к выводу о фатализме. Хотя при рассмотрении диалектического материализма стоило бы говорить о мыслящей материи. Последняя как материя обладает субстанциональностью, а как мыслящая (в процессе общественной практики) — сознанием. И, разумеется, такое её важное качество как обладание сознанием оказывает принципиально определяет её движение.

Но посмотрим, как Х. продолжает рассуждать о сознании в материализме:

Да и полагать оно само ничего не может, ибо не обладает «самостью», автономностью, субстанциональностью. В случае материализма любое «полагание» — не есть полагание

личности, но материи как некоего пантеистического Высшего Разума. Отрицание субстанциональности идеального равносильно отрицанию свободы воли, т.е. отрицанию вменяемости человеческого сознания. Это должен понимать любой, заявляющий о себе, что он материалист.

Опять же, автор хочет видеть некое абсолютно автономное сознание. И не находя такового в диамате, начинает фантазировать о Высшем Разуме. Тогда как нет ничего мистического и запутанного в том, что обладающие сознанием части материи представляют собой в известной мере автономные объекты. И говорить о мышлении материи в целом если и можно, то исключительно в поэтическом ключе. Но Х. не усвоил диалектику целого и части, поэтому и «передает» свойства некоторых частей целому.

Если же рассмотреть заявление о том, что отрицание субстанциональности идеального равносильно отрицанию свободы воли, а заодно и вменяемости сознания, то и тут диамату есть что возразить. Если понимать свободу воли не мистически, как какую-то безусловность материальным миром, а как способность сознательно ставить цели и выбирать пути их достижения, то такая свобода воли доступна мыслящей материи без субстанциональности идеального. Если считать вменяемостью способность осознавать последствия своих действий и выбирать способ действий исходя из некоторых идеальных конструкций (скажем, этических принципов), то это в зачаточной форме доступно и созданным на сегодняшний день роботам или даже противокорабельным ракетам. Ведь их логические схемы принимают решения, всецело подчиняясь детерминированным законам физики и заложенной идеальной программе. Или роботам для принятия решений в соответствии с поставленными программистом целями тоже необходимо «свободное» безусловное сознание?

Однако, Х. продолжает разъяснять материалистам, как им нужно понимать сознание:

Действительно, мысль — отражение материальных процессов в мозге. Материальные процессы в мозге подчиняются все тем же физико-химическим, т.е. материальным процессам. Наше сознание не в силах повлиять на эти материальные процессы ввиду вторичности сознания.

Здесь Х. делает принципиальную ошибку, впадая в редукционизм. Материя существует на различных уровнях организации: физическом (в котором можно также выделить квантовый уровень и уровень макрообъектов), химическом, биологическом (который также делится на клеточный уровень и уровень многоклеточной жизни), психическом, общественном. При этом каждый более высокий и одновременно более сложный уровень организации лишь основывается на более низком уровне как на субстрате, но обладает собственными законами и к своему субстрату не сводим. Именно это объективное различие выражается в существовании различных областей научного познания, каждая из которых имеет свой класс предметов исследования. И для каждой науки хорошо известно, что её предметы исследования не «подчинены» более низкому уровню организации, а всё обстоит совсем наоборот — более высокий уровень организации «подчиняет» себе закономерность уровня более низкого, производится им, но не сводится к нему. Химия не подчиняется физике — скажем, катализ не сводится к соударению молекул. Биология не подчиняется химии, ведь, например, роль белка в клетке не сводится к его химическим свойствам. То же относится и к психике — она не подчиняется биологическому (хотя это не означает, что психика не зависит от него), а подчиняет его, осуществляя управление и регуляцию его функционирования. Тем более она не сводится к химическому и физическому. Ну а в процессе общественной практики и психика получает свойство сознания, не сводимое к психическому.

Соответственно, неверно и следующее:

Мы только осознаем мир сознанием, как в кино, но повлиять на него не можем, ибо, согласно диалектическому материализму, идеальное, вторичное, есть отражение материального, а не наоборот. Стало быть, это самый великий обман, что от нашего сознания или нашей воли что-то вообще может зависеть. Сознание, согласно материализму, не может обладать субстанциональностью, а стало быть, и императивностью; в то же самое время материя — субстанциональна, т.е. не может быть зависимой от несубстанционального сознания.

Хочется спросить, а может ли субстанциональная материя в форме вещества зависеть от несубстанциональной температуры,

например? Это её свойство (точнее, свойство её движения) и странно было бы вещи в целом не зависеть от своих свойств. Однако, Х., судя по всему, ничего странного в этом не видит и продолжает:

Но диалектический материализм не может согласиться с таким выводом, хотя он логически выводится из его учения. Ведь у диалектического материализма своя «логика», и он постулирует ответственность личности за свои деяния, а потому не может не утверждать, что «психика включает в себя... способность выбирать цели и добиваться их осуществления, что присуще лишь высшим животным, обладающим целенаправленным поведением (из этой способности у человека вырабатывается воля и волевое поведение)».

Как обычно, очередной абсурдный вывод Х. логически выводится не из диамата, а из попытки Х. впихнуть в диамат свои взгляды. Он исходит из оторванного от материи сознания, т.е. имплицитно вводит дуализм, а потом возмущается, что дуализм и получается. Читателю уже должно быть видно, что при понимании сознания как формы (свойства) движения материи, выводы Х. некорректны.

Однако, Х. «забывает» о том, что согласно диамату сознание является свойством материи, не всегда, когда ему это нужно, он тут же об этом «вспоминает»:

Я далек от того, чтобы утверждать субстанциональность сознания. Однако нужно понимать, что отрицание субстанциональности сознания в рамках субстанциональности материи равносильно отрицанию свободы познания — в том числе и познания самой материи. Сознание как свойство не может познавать то, свойством чего оно является, свойство вообще ничего не познает, ибо не имеет императивности. И *противопоставление* «субъект — объект» в материализме не имеет смысла, ибо субъект отражения — модус объекта, имманентное его свойство.

И снова Х. хочет найти сознание само по себе, игнорируя, что субъектом познания является сознающая материя. Как только этот очевидный для диалектического материализма момент проясняется, вся путаница исчезает. И никогда последовательные представители диамата не утверждали, что субъектом познания

является сознание само по себе. Например, можно заглянуть в Философскую энциклопедию¹:

Марксизм показывает, что познающим субъектом является не изолированный от других людей индивид, не «гносеологический робинзон» метафизической философии, а человек, включённый в социальную жизнь... < ... > ... марксизм показал, что материальное бытие, объективная реальность осознаётся познающим субъектом лишь постольку, поскольку он усваивает её в формах своей практической и (производной от неё) познавательной деятельности.

Таким образом, познающий субъект это вполне материальный человек, включённый в материальную общественную деятельность, в котором и происходит процесс сознания, одним из моментов которого является познание мира, т.е. его особого рода отражение.

Соответственно, вопреки мнению Х., категории субъекта и объекта в диамате вполне осмыслены. Но вслед за попыткой доказать обратное нас ждёт неожиданный поворот:

Нельзя, напр., говорить, что сознание как свойство материи может обладать таким свойством, как свобода. Приписывание свойств не самой субстанции, а ее свойству, ни к чему вразумительному не приводит. Это было известно еще Аристотелю, сформулировавшему *аксиому силлогизма*. *Nota notaе est nota rei ipsius*. Гносеологическая релятивность нашего выбора, когда мы самостоятельно выбираем объект и затем приписываем ему свойства, тем самым как бы субстанционируя его, не может быть применена в онтологии — в противном случае мы сами «творим» субстанции. И если в онтологической системе мы уже постулировали единую субстанцию — материю, то приписывать ее свойствам какие бы то ни было иные свойства уже не имеем права.

Забавно, что долгое время Х. игнорирует принцип силлогизма и пытается рассуждать о сознании вообще, а не о сознающей материи, тогда как теперь спохватывается и пытается этот принцип применить, но не к собственным рассуждениям, а к диамату. Далее он поясняет свою мысль:

Когда мы говорим, что предмет обладает таким-то свойством, а это свойство — еще такими-то свойствами, мы всего-навсего

¹ Философская энциклопедия. Т. 5. М.: «Советская Энциклопедия», 1970. С. 222.

переходим с одной логической «субстанции» на другую, когда первое свойство в наших рассуждениях становится уже «субстанцией» («самостью»). Говорить, что цвет как-то влияет на предмет, можно только метафорически. Все изменения, которые происходят с предметом, связаны либо с ним самим, либо с другим предметом («субстанцией»). Конечно, в абстракции можно рассуждать, что предмет обладает такими свойствами, как протяженность и цвет, а потому цвет обладает таким свойством, как протяженность (кто видел цвет без протяжения?), но протяженность не есть атрибут цвета, но предмета. *Nota notae est nota rei ipsius*. Для того чтобы иметь право онтологично приписать цвету атрибут, мы должны мыслить его самим по себе как субстанцию.

Можно только поаплодировать Х., выбравшему для иллюстрации правила пример, под него не подпадающий: протяжённость и цвет у него изначально даны как два независимых свойства предмета, а не как свойство свойства. Вот интересно, что скажут физики, если им, например, объяснить, что говорить о таких свойствах колебаний, как частота, амплитуда и фаза, не имеет смысла, т.к. колебания не обладают субстанциональностью и представляют собой лишь свойства механической системы или поля? Неужели признают, что амплитуда колебаний предмета оказывается амплитудой самого предмета? А если мы говорим о яркости или насыщенности цвета предмета, это будет не насыщенность цвета, а уже насыщенность самого предмета?

Такой абсурд возникает оттого, что принцип силлогизма применяется некорректно — свойства свойств предмета «в лоб» переносятся на сам предмет. Тогда как нужно всего лишь понимать, что насыщенность цвета относится к предмету не непосредственно, а опосредованно — как свойство его свойства. Равно как и амплитуда колебаний везде кроме абстрактной математики является амплитудой колебаний чего-то субстанционального. Таким образом, автор прав в том, что онтологично приписывать свойству свойство некорректно, но это ещё не означает, что свойств (и в частности атрибутов) у свойств в принципе быть не может.

Соответственно, дальнейшие рассуждения неверны:

Значит, приписывая сознанию какие бы то ни было свойства, мы полагаем его субстанционально. С другой стороны, отрицая субстанциональность сознания, мы должны отрицать

и все свойства сознания, считая их, как и само сознание, только свойствами материи. Но свобода как свойство сознания не имеет смысла как свойство материи, ибо материя не обладает волевым началом, без которого свобода совершенно лишена смысла.

Как показано выше, нельзя не прийти к абсурду, перенося свойство свойства предмета непосредственно на сам предмет. Впрочем, самое забавное другое: то, что Х. в своих рассуждениях тут же забывает про принцип силлогизма. Если бы он был последователен, то вслед за утверждением, что все свойства сознания нужно считать свойствами материи, должен был бы сказать, что мы не можем говорить, что сознание как свойство материи обладает волевым началом. Вслед за этим он должен был бы сделать вывод, что волевым началом обладает сама материя. Соответственно, никакого вывода о бессмысленности свободы для материи в этом случае не получилось бы.

Вслед за всей этой путаницей в субстанциях и свойствах Х. рассказывает нам поучительную историю из личного опыта:

Лично я впервые усомнился в правоте материалистического принципа при следующей ситуации. Помнится, один человек сказал мне обидное слово, и я почувствовал, как мое лицо и уши налились кровью, а в руках появилась дрожь. Но тут же я задумался: каким образом звук, т.е. физическое колебание воздуха, воздействующее на мои барабанные перепонки, могло вызвать такие метаморфозы? Нет, ответил я сам себе, через материалистические категории здесь ничего не объяснишь. Из равновесия меня вывел не материалистический звук, а именно идеальное слово, осознанное идеальным сознанием. И не барабанные перепонки, а именно идеальное сознание через мозг вызвало прилив крови и дрожь. Значит, сознание, не будучи материальным, вмешалось в каузальную связь материальных процессов, что соответствует дуалистической теории психофизического взаимодействия, но никак не материалистическому принципу. Объяснить императивность языка и информации вообще в рамках материалистического понимания мира не представляется возможным, ибо, согласно материализму, субстанциональная материя не может зависеть от несубстанционального сознания.

Интересно, как бы Х. осознал ситуацию, когда пульт дистанционного управления по нажатию кнопки передал телевизору идеальную кодовую последовательность, от которой тот включился? Не может же простое физическое колебание инфракрасного излучения вызвать такие метаморфозы, ведь на нажатие других кнопок телевизор никак не реагировал! Однозначно, через материалистические категории здесь ничего не объяснишь, именно идеальный дух телевизора вмешался в каузальную связь материальных процессов...

Надеюсь, что ирония здесь ярко высвечивает всю нелепость положения метафизика, пытающегося понять взаимоотношение материального и идеального, но не желающего отказаться от своего абстрактного представления об этих категориях. Такой метафизик не желает ничего знать о взаимосвязи и взаимодействии и пытается выстроить механическую схему, в которой есть только однонаправленное действие одного на другое.

В тупик Х. ставит не только реакция человека на оскорбление:

Вообще, продолжая тему, не лишним будет спросить, как и каким образом в сознании отразился такой казус, как воля к жизни? Если сознание отражает *вечную* материю, то как в нем могло возникнуть такое чудо, как страх смерти? Неужели не удивляет: если сознание — только отражение материи, т.е. свойство материи, не обладающее субстанциальностью, то откуда у вечной материи мог взяться страх, отраженный в сознании?..

Опять же, непонимание диалектики части и целого, непонимание того простого факта, что страх смерти обнаруживается в психике, которая, в свою очередь, является системным свойством некоторой материальной системы. И для этой индивидуальной системы естественно избегать того, что может её разрушить, хотя бы в силу того, что естественный отбор отбраковывает системы, не избегающие саморазрушения. И страх является субъективным отражением именно этого механизма избегания саморазрушения. Нужно совершенно игнорировать историческое развитие жизни и сознания, считать сознание чем-то метафизически данным, чтобы не видеть этих простейших причин возникновения страха смерти.

Кстати об историческом развитии сознания, как в рамках субъективно-идеалистических положений объяснить такое чудо,

как появление этого самого субъективного сознания? Понятно, что для скептика, последовательно дошедшего в своём скептицизме до солипсизма, возникновение его собственного сознания является неразрешимой загадкой, совершенно мистическим событием. Так что от него мы ответа не получим. Но для менее последовательного скептика вопрос может быть переформулирован: на каком этапе эволюции жизни у организмов возникает сознание и почему именно на этом этапе? А на каком этапе онтогенеза человек обретает сознание и как это происходит? В ответ возможно услышать либо агностический уход от вопроса, либо метафизические спекуляции, либо, в лучшем случае, изложение материалистических взглядов современной науки на эти вопросы. Такое вот нам предлагают мировоззрение, ведущее к высокомерному невежеству, обскурантизму или эклектической каше в голове.

Ну а мы, материалисты, не побоимся ответить и на следующий, столь же серьёзный, как и предыдущий, вопрос:

А заодно подумать: если сознание отражает материю, то кому или чему оно отражает?

А что, оно должно отражать непременно кому-то или чему-то? А зеркало тоже свет всегда отражает для кого-то? А электромагнитное излучение звёзд отражает ход происходящих в них процессов тоже кому-то или чему-то? Отражать — это просто всеобщее свойство движущейся и взаимодействующей материи. В случае сознания особая форма отражения им окружающего мира является условием принятия решений относительно действий в этом мире.

И как оно умудряется отражать еще и идеальное Я (личность)? Говоря языком диалектического материализма, как сознание умудряется быть способным к самосознанию?

Снова обратимся к Философской энциклопедии¹:

Диалектика субъекта и объекта, однако, такова, что самосознание субъекта может осуществляться лишь в форме сознания им своего места в мире объектов (природных и социальных). Т.о., не только объект не дан субъекту непосредственно, а воссоздаётся активностью субъекта в знании

¹Философская энциклопедия. Т. 5. М.: «Советская Энциклопедия», 1970. С. 155.

всё более и более точно, не дан себе непосредственно и сам субъект...

Таким образом, процесс сознания, сопоставляет свои составные части (специфические психические процессы) с отражаемыми объектами внешнего мира, на состояние которых влияют принимаемые им решения (посредством деятельности). Обнаруживая между ними взаимосвязь, сознание формирует понятие самого себя, начинает отражать своё собственное место в системе материальных объектов.

Разумеется, это ещё достаточно абстрактное представление, но никакой неразрешимой проблемы, на которую так хотел бы указать Х., здесь не обнаруживается. Впрочем, это не последний его «каверзный» вопрос:

А главное — как в гносеологическом плане можно отстаивать примат материи? Ведь весь мир, который мы знаем, умещается в нашем сознании. Мы знаем только наши собственные знания (представления), как бы тавтологично это ни звучало. Мы всегда знаем материю через знания. И никогда — знания через материю. Таким образом, примат идеального в гносеологии столь неоспорим, что отрицать это без противоречия невозможно.

С не меньшими основаниями можно было бы утверждать, что все наши знания о мире даются нам только посредством материальных органов чувств в процессе материальной практической деятельности. С не меньшей уверенностью можно заявить, что единственным разумным свободным от мистики предположением о причинах наших упорядоченных ощущений является предположение о существовании материальных тел, а также других мыслящих людей, действующих в мире материальных тел. Наконец, не менее обосновано утверждение, что весь мир, который мы знаем, умещается только в сознании всего человечества в целом, но не в сознании индивида. Своим постулированием догматов субъективного идеализма, своей убежденностью в их неоспоримости, Х. ничего не добавляет к спору материализма и идеализма. На познание возможен непротиворечивый и вполне материалистический взгляд, чего Х. опровергнуть не удалось. А раз этот взгляд возможен, совершенно нелепо утверждать, что противоположный взгляд неоспорим.

А ведь диалектический материализм здесь умалчивает, что при всеобщем характере причинности *любое* действие имеет причину, а если при этом диалектический материализм вслед за Энгельсом и Лениным еще и допускает возможность императивности сознания, то тем самым признает, что сознание явилось причиной того или иного следствия, а это не что иное, как субстанциализация сознания, т.е. прямой отход от материализма в пользу дуализма.

Если мы утверждаем, что причиной ожога на руке является высокая температура сковородки, к которой рука прикоснулась, означает ли это, что мы субстанциализуем температуру? Очевидно, нет. Субстанциональной основой появления ожога является взаимодействие материальной руки и материальной сковородки, а конкретный характер этого следствия определяется свойствами руки и сковородки. Именно поскольку сознание независимо от субстанциальной материи не существует, поскольку оно является одним из её свойств, постольку оно участвует в отношении причинности, определяет тот или иной характер следствий взаимодействия сознающей материальной системы с другими объектами.

Но Х., видимо, имеет особое мнение и относительно горячих сковородок, поэтому продолжает рассматривать сознание в причинно-следственных отношениях:

Т.е. диалектический материализм не может не признать, что причина предшествует следствию во времени (и это по определению), но при этом утверждает: «Диалектический материализм не только признает объективный и всеобщий характер причинности, но и отвергает упрощенный взгляд на нее, в частности характерное для метафизики противопоставление друг другу причины и следствия, и рассматривает их как моменты взаимодействия, в котором следствие, определяясь причиной, в свою очередь играет активную роль, оказывая обратное воздействие на причину». Конечно, диалектическая казуистика хочет выпутаться из собственного противоречия, когда «бытие определяет сознание», но и сознание якобы имеет императивность над бытием. А потому в диалектическом материализме следствие «оказывает обратное воздействие на причину»,

т.е. последующее во времени воздействует на предшествующее. Время в диалектическом материализме оказалось обратимым...

Только что кто-то заявлял, что диалектика узаконивает противоречие, а теперь, вот, как оказалось, хочет из него выпутаться?

Разумеется, диалектический материализм не мыслит мир в простеньких механистических схемах, когда некие атомарные причины порождает другие атомарные же следствия. Диалектика видит мир не как совокупность вещей, а как совокупность процессов. И один процесс, порождая другой процесс, не обязательно исчезает в прошлом. Чтобы порождённый процесс мог воздействовать на него, не обязательно обращать время вспять. Процесс-следствие, возникнув, начинает влиять на процесс-причину, изменяя его, порождая хорошо известную в кибернетике обратную связь. Надо думать, создатели систему автоматизированного управления, физиологи, экологи и прочие инженеры и учёные сильно бы удивились, если бы им объяснили, что их представление о следствии, влияющем на причину, абсурдно.

Ну и вот на чём Х. завершает своё рассмотрение проблемы свободы, а заодно и сознания:

Но тем не менее мы не должны забывать основной взгляд материализма на сознание в отношении причинности: «Вопрос о причинности является ареной острой борьбы материализма и идеализма. Материализм отстаивает тезис об объективном и всеобщем характере причинности, считает причинные связи связями самих вещей, существующими вне и независимо от сознания». Т.е. сознание, согласно материалистическому учению, *вне* цепи причин и следствий, а значит, и не может быть причиной какого-либо следствия, а при всеобщем характере причинности — какого бы то ни было действия. Сознание, таким образом, представляет собой пассивный отражатель фаталистически развивающегося мира. Это и есть материализм, если снять с него казуистическую шелуху...

Тот факт, что вещи (а точнее — процессы) существуют вне и независимо от сознания, ещё не означает, что вещи, обладающие сознанием, ведут себя точно так же, как будто этого свойства у них не было. Если взять более простую форму движения материи —

колебания электромагнитного поля, то было бы абсурдом как утверждать, что электромагнитное поле существует благодаря его собственным колебаниям, так и заявлять, что эти колебания существуют вне цепи причин и следствий.

Соответственно, представить диамат как вульгарный фаталистический материализм Х. снова не удалось, на чём мы и переходим к рассмотрению им основного вопроса философии.

4. Основной вопрос философии

Прежде всего, Х. вводит читателя в понимание диалектическим материализмом основного вопроса философии как вопроса о первичности материи или сознания, попутная ругая советские философские словари за то, что в них не приводится развёрнутая критика других взглядов на разрешение этого вопроса. И вот Х. переходит к критике разрешения этого вопроса в пользу материи:

Наверно, наиболее существенный удар по концепции материализма был нанесен еще Дж. Беркли, аргументы которого и ныне имеют решающее значение. Он убедительно показал, что все, что нам известно о мире, ограничено фактами нашего рассудка. И непонимание многими этой простой вещи вытекает, наверно, из того, что эта вещь чересчур проста. Все, что нам дано непосредственно — это восприятия. Кроме этих восприятий, нам ничего неизвестно.

Беркли не мог «показать» то, что фактом не является, он лишь ввёл догмат о том, что опосредованное суждение об источнике наших восприятий невозможно. Но это именно догмат, т.к. доказать это утверждение нельзя, можно разве что отмахиваться от несогласных путыми фразами, де это чересчур просто, чтобы понимать. Более того, сам Беркли, не будучи последовательным, сам же ввёл бога в качестве источника восприятий, не считая других противоречивых концепций, к которым он прибегал, чтобы скрыть абсурдность своей системы.

Ничто не мешает нам развить разделяемую Х. мысль Беркли. Если кроме восприятий нам ничего неизвестно, значит галлюцинации имеют тот же самый онтологический статус, что и результаты научных экспериментов. И первым даже больше доверия, ведь черти в горячечном бреде даны нам непосредственно, тогда как результаты научных экспериментов опосредованы измерительными приборами, наблюдениями и размышлениями других учёных, существование которых вне нашего сознания также недоказуемо, и т.д. Ни Беркли, ни его последователи не смогли найти ясных критериев, позволяющих отличать наблюдения от галлюцинаций. Не смогли они и последовательно доказать, что вещи существуют, когда их никто не воспринимает, что несколько субъектов (или один в разные моменты времени) воспринимают одну и ту же вещь и т.д. И это не говоря про такие

замечательные выводы Беркли как то, что не существует десяти-тысячной части дюйма, ибо мы «не в состоянии представить себе самый дюйм, состоящим из тысячи частей или делимым на тысячу частей»¹. К такой же путанице вскоре приходит и Х., рассматривающий идеальность сознания:

Таким образом, сознание, несмотря на его субъективность, *есть реально*, хотя и *не существует объективно*, ибо объективное существует только в пространстве, но в пространстве нет места идеальному и не имеющему протяженности сознанию. Сознание, по признанию самого же диалектического материализма, не обладает никакой материальной характеристикой — ни объемом, ни протяженностью. <... > Следовательно, с одной стороны, сознания в материально-объективном мире нет (хотя оно есть реально), однако, с другой стороны, весь мир, который нам известен, т.е. весь феноменальный мир умещается в нашем сознании, а другого мира мы не знаем. Вот и получается, что сознание — вне материального мира, но зато весь материальный мир, каков он может нам быть известен, — в этом самом сознании. Субъективного сознания в объективном мире нет, но, наоборот, весь объективный (в смысле — познаваемый) мир — в субъективном сознании.

Х. делает ошибку, утверждая, что сознания в материально-объективном мире нет в силу того, что оно не имеет протяженности. В материальном мире существуют не только вещи, но и их свойства. У твёрдости нет протяженности, но твёрдость некоторого камня существует объективно как свойство материального тела. То же относится и к сознанию: оно не находится в человеческом мозге, но является его свойством.

Далее Х. из неверной посылки о том, что мир находится лишь в нашем сознании приходит... к тому же самому утверждению. Спрашивается, причём тут диамат, если последний отрицает развиваемый Х. догмат Беркли и считает, что мир в сознании лишь отражается, а существует вне него? То, что диамат несовместим с берклианством, хорошо известно. Значит, Х. снова пытается противоречие двух философских систем выдать за противоречие диамата какому-то неоспоримому факту.

¹ Беркли Дж. Сочинения. М.: «Мысль», 1978. С. 233. По сходным соображениям Эрнст Мах отрицал существование атомов, что показывает, насколько отрицательным может быть влияние подобной философии на науку.

Х. продолжает тем, что касается вульгарно-материалистического отрицания идеальности сознания, справедливо его отмечая. Вместе с тем, один момент заслуживает комментария:

Никакие опыты не дают нам возможности увидеть сознание в нейронной деятельности мозга. Сознание нам дано только в самосознании, субъективно и индивидуально.

Однако, современные методы функциональной магнитно-резонансной томографии уже позволяют при помощи приборов определять, какие слова или образы возникают в сознании человека¹. Столь же доступно при помощи непосредственной электрической стимуляции мозга вызывать в сознании определённые образы. Таким образом, человеческая материальная практика уже обрела способность к непосредственному (без посредства органов чувств) взаимодействию с идеальным миром сознания. Ясно, что этот факт очень хорошо вписывается в материалистическую картину мира и демонстрирует её познавательную ценность. Очевидно, что идеалистические и дуалистические взгляды вряд ли могли натолкнуть учёных на мысль, что это вообще возможно.

Касаясь темы нейрофизиологии, также хочется обратить внимание читателя на тот труднообъяснимый с точки зрения идеализма экспериментальный факт, что рассечение мозга на два полушария приводит к возникновению двух сознаний, точка зрения которых на некоторые вопросы может диаметрально различаться².

Покончив с вульгарным материализмом, Х. переходит к рассмотрению понятия идеи:

Давайте, однако, непредвзято попытаемся разобраться в том, что же такое вообще *идея* и почему это понятие всегда было так важно вплоть до настоящего времени? Сначала зададимся вопросом: вещь, какова бы она ни была, чем-нибудь отличается от другой вещи или не отличается? Если данная вещь ничем не отличается от всякой другой вещи, то это означает, что она не имеет присущего только ей свойства или качества, и тогда невозможно говорить

¹См., напр. URL: http://www.bbc.co.uk/russian/science/2012/02/120201_science_internal_voices.shtml

²Опыты Р. Сперри и М. Гэззенига, см. напр. Хок Р. 40 исследований, которые потрясли психологию. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2010. С. 19–32.

о нашем познании этой вещи. Если мы знаем, что такое данная вещь, то, стало быть, она есть для нас *нечто*, а если нечто, то и нечто определенное, а если нечто определенное, то, значит, и совокупность тех или иных свойств и качеств. В этом отношении всякая вещь и вообще все, что существует в мире, имеет свою идею, свой смысл, свою сущность.

В этих верных рассуждениях Х. сам проговаривается, что определённая вещь, сама по себе отличающаяся от других вещей, для нас есть нечто, т.е. идею вещь имеет в отношении к нам, к нашему сознанию. Это важно понимать, чтобы не гипостазировать идею, не представлять идею существующей независимо от сознания. Теперь обратимся к материи:

Оппоненты материалистов готовы *условно* допустить первичность материи по отношению к идеальному, к идее, но известно ли, что такое материя? Метафизические материалисты последовательно отвечают: нет, неизвестно. Напротив, диаматчики говорят: да, известно. На это оппоненты материалистов задают очередной вопрос: стало быть, материя есть *нечто* или, может быть, *ничто*? Однако сказать, что материя есть *ничто*, никакой диаматчик не может. Значит, как бы ни определять материю, она во всяком случае для диаматчика есть *нечто*, т.е. является носителем тех или иных существенных свойств, качеств, признаков, отношений. Но тогда, если материя действительно есть *нечто*, есть сущность, если она действительно познается, то уже по одному этому она содержит в себе также и свою собственную идею, ибо совокупность известных свойств или признаков — это и есть идея. Поэтому оппоненты материалистов утверждают, что бессмысленно понимать идею как отражение материи, ведь даже сама материя не существует без собственной идеи, без идеи материи, ибо в противном случае материя превращается в глухую и слепую бездну непознаваемого, о которой ничего нельзя ни сказать, ни помыслить.

Здесь, с учётом сказанного выше, должно быть ясно, что идею материя содержит не «в себе», а лишь в отношении к нашему сознанию. Т.е. если нечто в отношении к нашему сознанию своей идеи не обнаруживает, то его напрасно назвали «нечто», на самом деле оно ничто. Но без нашего сознания нет и отношения к нему, нет и идеи. Из этого никоим образом не следует, что материя без собственной идеи не существует,

что без субъекта она теряет объективность, как нельзя говорить, что еда несъедобна, пока никто её не ест.

Как твёрдое тело, будучи вовлечённым в механическое взаимодействие — форму движения материи — проявляет свойство твёрдости, так все формы движения материи (а кроме них изучать нечего, любое тело есть тоже одна из форм движения материи) при вовлечении в человеческую общественную практику проявляет способность отражаться в своих существенных чертах в человеческом сознании. Эта последняя способность и есть обладание сущностью.

Впрочем, главным противоречием материализма Х. считает то, что «приматируется неизвестно что»:

Энгельс честно признает: мы не знаем, что такое материя и движение, «ибо материю как таковую и движение как таковое никто еще не видел и не испытал каким-нибудь иным чувственным образом». Причем Энгельс определял материю как абстракцию: «NB, — пишет он. — Материя как таковая, это — чистое создание мысли и абстракция». В рамках такого определения совершенно непонятно, как сам Энгельс умудрился сформулировать *die Grundfrage der Philosophie*: неужели абстракция может быть первичной по отношению к сознанию?..

Х., должно быть, ещё сильнее по-журденовски удивился бы, узнав, что сознание вообще есть тоже абстракция, равно как и ощущения вообще, представляющие собой, согласно Х., весь известный нам мир. Кроме того, Х., как обычно, не понял Энгельса: последний говорит о материи как таковой, т.е. по определению об абстракции от всех конкретных форм материи. Первичной же по отношению к сознанию является не материя как таковая (т.е. понятие материи), а материя в своих конкретных формах. Прибегая к бытовой аналогии: суп вообще есть абстракция, но конкретный суп в миске в отличие от абстракции вполне можно кушать.

От Энгельса Х. переходит к Ленину:

Впрочем, «каноническим» определением материи считается ленинское: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо

от них». Или: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях».

Бессмысленность данного определения заключается в том, что «объективная реальность», существующая независимо от нашего сознания, тем не менее *должна* отображаться в нашем сознании, ибо, в противном случае, вообще *неизвестно* чему дается определение. А чтобы знать конкретно, чему дается определение, необходимо, чтобы такое отображение было не только адекватным, но и тождественным.

Во-первых, не ясно, что значит «тождественное» отображение предмета. Нигде, кроме как в пустой и бессмысленной абстракции $A=A$, нет чистого тождества двух предметов, не содержащего также и их различия.

Во-вторых, совершенно непонятно, откуда взялось само требование «тождественно» отобразить предмет в сознании во всей конкретности прежде чем давать ему определение. Неужели для того, чтобы дать определение, скажем, стулу, необходимо «тождественно» отобразить в сознании все существующие и когда-либо существовавшие стулья? Или, например, энтомологу для того, чтобы дать определение объекту своей науки, необходимо иметь в своём сознании «тождественное» отображение всех миллиардов представителей миллионов видов насекомых, включая ещё не открытых? Обобщая, мы обнаруживаем, что по такой логике, прежде чем определить предмет своего исследования, любой науке необходимо заранее изучить этот предмет во всей его конкретности. Но как его изучить, не имея даже возможности приступить к этому, определив предмет исследования? Логика Х. делает невозможной науку вообще.

Вообще-то для определения достаточно указать отличие определяемого от всего остального: «*determinatio est negatio*», как отмечал Спиноза. И ленинское определение материи успешно указывает на отличие материи от сознания, ощущений, мыслей, идей и прочего идеального.

Однако Х. не только требует тождественного отображения реальности в нашем сознании, но и утверждает, что такое тождественное отображение, согласно Ленину, и происходит:

В частности, Ленин пишет: «Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса... признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной

истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине... Речь идет... о *соответствии* между отражающим природу сознанием и отражаемой сознанием природой. <... >».

...отметим главную мысль, проводимую здесь Лениным: сознание отражает хотя и не всю материю, но ту, которую отражает, отражает не только адекватно, но и тождественно. Конечно, в данной цитате Ленина эта мысль не дается в лоб, но она неминуемо следует из дальнейших рассуждений диалектиков (к этому вопросу мы еще вернемся).

Х. предлагает отметить мысль, которую сам Ленину и приписал, заодно провозгласив её главной мыслью, которую проводит Ленин. Поскольку в цитируемых отрывках из «Материализма и эмпириокритицизма» ничего подобного не утверждается, резонно полагать, что Х. использует ранее упоминавшийся способ «усиленного опровержения».

Попробуем всё-таки разобраться в том, что же мог иметь ввиду автор, выделяя у Ленина слово «соответствие» и утверждая, что под этим подразумевается тождественное отражение. Для этого воспользуемся языком математики, точнее теории множеств.

В теории множеств правило, ставящее в соответствие каждому элементу одного множества (прообразу) элемент другого множества (образ), называется отображением (или функцией). Обычно выделяют три вида отображений: сюръективное (сюръекция), инъективное (инъекция) и биективное (биекция). При сюръекции каждый элемент второго множества является образом хотя бы одного элемента первого множества. Это значит, что несколько элементов первого множества могут отображаться в один элемент второго. При инъекции разным элементам первого множества ставятся в соответствие разные элементы второго множества. При этом какие-то элементы второго множества могут не иметь прообраза. Наконец, биекция является одновременно сюръекцией и инъекцией, в ней существует взаимно-однозначное соответствие между элементами первого и второго множеств. И уже частным случаем биекции является тождественное отображение, при котором первое и второе множества совпадают, а каждый элемент отображается в себя.

Итак, если Ленин говорит о соответствии, значит ли это, с точки зрения теории множеств, что речь идёт о тождестве? Нет, не значит. Во-первых, для тождественного отображения область определения и область значения функции должны совпадать. Множество объектов материального мира и множество идеальных понятий в сознании совпадают только в представлении идеалиста, но никак не у Ленина. Во-вторых, нельзя говорить ни о биективном, ни даже о сюръективном или инъективном отображении, т.к. не все объекты находят отображение в сознании, зато в сознании могут быть галлюцинации, которым никакие материальные объекты не соответствуют.

Итак, даже в самом формальном математическом виде соответствие не подразумевает тождества, так что пока лишь отметим главную мысль, проводимую здесь Х.: любыми способами приписать диамату тождественность отражения сознанием материального мира.

От Ленина Х. переходит к Ракитову:

«Окружающие нас вещи и процессы представляют собой объективную действительность, или, что то же самое, объективную реальность». Постулирование существования *объективности* независимо от субъекта — это не что иное, как логическая ошибка *petitionis principii*, которая и является $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\ \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\delta\omega$. Действительно (если еще не все забыли, что «объективная», помимо прочего, значит «познаваемая»), объективная реальность немыслима — в самом прямом значении этого слова — без своего коррелята, субъекта, кем бы он ни был.

Х. умудрился в коротком предложении не заметить первые слова «окружающие нас», в которых явно указывается на наличие субъекта. То есть, уж из этой-то цитаты постулирования существования объективности независимо от субъекта вывести никак нельзя. Кроме того, Х. подменяет смысл слова объективный: познаваемый как доступный познанию (потенциально) он подменяет познаваемым как подвергающимся познанию (актуально). Пользуясь ранее использованной аналогией, можно сказать, что «съедобное» он пытается выдать за «поедаемое». Когда обнаруживается это использующее омонимы передёргивание, становится ясно, что никакого противоречия в понятии объективной реальности нет.

Вернёмся к критике диамата. Х. указывает, что человек всегда мыслит и осознаёт только с помощью категорий и умозаключает:

Отсюда следует вывод, что *нечто* всегда имеет смысл, сущность («сущность — смысл данной вещи»), т.е. оно, *нечто*, существенно, существующее: «Существование невозможно без сущности», — с этим диалектический материализм не может не согласиться. А то, что не имеет смысла, не существует, т.е. оно — *ничто*.

Но если мы признаем, что смысл вещи существует независимо от сознания, то тем самым признаем декартовский дуализм, в рамках коего существуют вещи сами по себе и их идеи сами по себе.

Здесь необходимо признать, что Х. действительно удалось поймать Философский словарь на утверждении, имеющем идеалистический либо дуалистический характер: «сущность — смысл данной вещи»¹. Однако, далеко не все источники советского диамата делают эту ошибку. Например, всё та же Философская энциклопедия материалистически трактует категорию сущности²:

Сущностью называют действительное содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных и противоречивых форм его бытия... < ... >

В «Капитале» Маркс показывает, что сущность вещи не есть некая реализующаяся в вещи и принципиально отличная от неё «идея» или какое-то иное, гетерогенное самому предмету «начало», а представляет собой внутреннюю связь, единство всех эмпирических проявлений вещи. Сущность — это место данного предмета в системе других предметов, определяющее все его специфические особенности.

Если отбросить трактовку сущности как смысла вещи, то всё встаёт на свои места: сущность материальной вещи как внутренняя связь всех форм её бытия существует независимо

¹Справедливости ради, в словарной статье явно не указано, даётся ли данное определение диаматом или является неким «общим знаменателем» различных философских систем. По умолчанию следует предполагать первое, однако в соседней статье «Сущность и явление» даётся иное определение сущности, на этот раз явно диалектико-материалистическое.

²Философская энциклопедия. Т. 5. М.: «Советская Энциклопедия», 1970. С. 168–169.

от сознания и не является чем-либо идеальным. Но на это Х. уже предусмотрел ответ:

Попытка же охарактеризовать сущность как нечто материальное, а не идеальное, приводит к неразрешимым противоречиям: если сущность материального сама материальна, то она должна иметь свою же собственную сущность, которая, в свою очередь, должна иметь свою и т.д.

Сам Х. исходит из положения, что «существование невозможно без сущности», из которого следует, что сущность является атрибутом объективно существующих материальных предметов. Таким образом, сущность вещи (т.е. отдельного предмета материальной действительности) сама не является вещью. Соответственно, искать сущность сущности (т.е. атрибута) не нужно. Здесь Х. попытался навязать читателю ложную дихотомию «идеальное — материальный предмет», забыв про атрибуты и вообще свойства, которые объективно определяют предметы, но сами предметами не являются (впрочем, далее он будет утверждать, что и свойства вещей идеальны).

Таким образом, стоит поблагодарить Х. за обнаружение ошибки в словаре, но при этом нельзя согласиться с его дальнейшими выводами на основании этой ошибки. Так что перейдём к вопросу о субстанции:

Действительно, если материя — субстанция, то откуда могут взяться качественные, идеальные категории сами по себе?..

Идеальные категории могут взяться только из отражения человеческого сознанием объективного мира в процессе общественно-исторической практики. Но Х., судя по всему, вслед за Беркли отождествляет качества вещи с ощущениями воспринимающего её субъекта, тем самым безосновательно их гипостазировав. Поэтому данный ответ Х. удовлетворить не может, последний считает, что субстанциональность материи делает её бескачественной и внекатегориейной:

Диалектический материализм постулирует качественность материи-субстанции вне зависимости от сознания. А чтобы скрыть явный абсурд такого постулирования с точки зрения самого же материализма, признает в материи-субстанции не только объект, но и субъект, «разреши» тем самым

определение, что без субъекта нет объекта. Последовательно признать, что субстанциализация материи превращает ее в трансцендентальную вещь в себе, диалектический материализм не мог.

Характерно, что Х. не приводит ни ход умозаключений, «последовательно» превращающий материю-субстанцию в вещь в себе, ни исходных посылок, из которых эти умозаключения могли бы исходить, соответственно убедительность посылок и правильность умозаключений мы проверить не можем. Также характерно, что он не приводит, как ранее, даваемого диалектом определения субстанции, чтобы, как полагается, из него вывести противоречие. Х. свой вывод просто постулирует, попутно ссылаясь на мнение Шопенгауэра, и не более того. Поэтому можно было бы просто отмахнуться от такого заявления, как необоснованного. Но попробуем всё же его проанализировать.

Начнём с того, что бескачественность можно понимать как абстракцию, т.е. как такое рассмотрение предмета, при котором мы «забываем» о качествах. Такая абстракция носит субъективный характер. И можно понимать бескачественность как онтологическую характеристику, как нечто априорно свойственное предмету. В первом смысле Х. не может здесь понимать бескачественность, т.к. говорит именно о том, что без субъекта материя-субстанция превращается в бескачественную «вещь в себе», а не о том, что в таковую она превращается в результате абстрагирования субъекта.

Поэтому рассмотрим бескачественность как онтологическую характеристику. Поскольку качество выражает определённую, а определённая представляет собой отличие, можно утверждать, что бескачественность субстанции означает полное отсутствие в ней внутренних отличий. Таким образом, бескачественное с необходимостью является совершенно однородным, а следовательно и неподвижным. Но это явное противоречие, ведь однородность и неподвижность суть качества, которых у бескачественного нет по определению. Следовательно, понятие бескачественного (в онтологическом смысле) есть оксюморон. Кроме того, фактически бескачественное как однородное, неподвижное и недоступное познанию просто не существует, если только не признавать существования за любыми метафизическими фантазиями. Таким образом, утверждение, что материя-субстанция в отсутствие

субъекта бескачественна, представляет собой завуалированный самопротиворечивый способ сказать, что материи вне зависимости от сознания не существует вовсе. По сути, это очередное повторение солипсистской догмы Беркли.

Если же заявить, что мы имеем право назвать нечто бескачественным, но не имеем права умозаключать из этого о его однородности и неподвижности в силу того, что это противоречит первоначальному утверждению, то это лишь указывает на желание выдать абстракцию за онтологическую характеристику. Мы ведь ещё до попытки ответить на вопрос о наличии качеств у материи в отсутствии субъекта уже использовали по отношению к ней категории бытия и субстанции, определили её отличной от сознания, назначили источником наших ощущений. Субъективные идеалисты добавили к этому бескачественность, внекатегорийность. Сказав так много о предмете, вдруг отказаться сделать ещё один неизбежный вывод? Только наше собственное желание абстрагироваться от каких-либо сторон предмета может запретить нам рассматривать их. Здесь уместно снова вспомнить Гегеля, анализирующего кантовскую метафизику¹:

Вещь в себе... обозначает предмет, поскольку *отвлекаются* от всего, что он составляет для сознания, поскольку отвлекаются от всех эмоциональных определений, равно как и от всех определенных мыслей о нем. Легко усмотреть, что остается после этого: *голая абстракция*, нечто совершенно пустое, что можно определить лишь как *потустороннее, отрицательное* представления, чувства, определенного мышления и т.д. Также просто соображение, что это *carum portuum* есть само лишь *продукт* мысли, а именно продукт мысли, перешедшей к чистой абстракции, продукт пустого «я», которое делает своим *предметом* это пустое *тождество* самого себя. *Отрицательное* определение, которое получает это абстрактное тождество, определенное как *предмет*, равно приводится среди кантовских категорий и так же хорошо известно нам, как и вышеуказанное пустое тождество. После всего этого нужно только удивляться, когда читаешь, что мы не знаем, что такое *вещь в себе*, так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее.

¹Гегель. Сочинения. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929. С. 91.

В самом деле, если вещь в себе не имеет никаких качеств кроме бескачественности и непознаваемости, то в ней нет ничего, ещё нами не познанного, когда мы определили, что она бескачественна и непознаваема. Следовательно, она нами уже познана. Теперь уже со стороны непознаваемости понятие вещи в себе выказало себя оксюмороном.

Разумеется, без использования берклианской догмы, из даваемых диаматом определений и суждений относительно субстанции, качества и других категорий вывести бескачественность материи-субстанции нельзя, поэтому Х. и не пытается этого сделать. У него есть отработанный приём: постулировать один из догматов субъективного идеализма и указать, каким образом диамат ему противоречит. Причём, если делать это на разные лады с привлечением различных текстов диамата, у читателя, забывшего про мельком введённую посылку, создаётся впечатление, что диамат просто-напросто кишит противоречиями. Но для разнообразия Х. не забывает и про возможность прибегнуть к методу «усиленного опровержения», просто приписав нелепые взгляды диамату:

Итак, по диалектическому материализму, сущность (идея) тождественна субстанции, а потому материя в качестве абстракции и в качестве реальности самождественна, а стало быть, материя-субстанция имеет качественность и без коррелирующего ее сознания.

Во-первых, мы нигде не видели, чтобы утверждалось, что сущность в диамате была тождественна субстанции. Сущность и субстанция суть разные атрибуты материи, выражающиеся (субъективно) разными категориями. Во-вторых, мы видели, что отождествление сущности с идеей представляет собой ошибочное утверждение, противоречащее диамату как материалистической системе. В-третьих, мы нигде не видели, чтобы в диамате реально существующей понималась материя как абстракция, а не материя в своих конкретных формах движения. Соответственно, нет никаких оснований приписывать диамату гегелевскую философию тождества. Качественность материи независимо от сознания диамату не нужно выводить из философии тождества, она следует из самого принципа материализма, т.к. предположение обратного, как мы видели выше, приводит к абсурду.

Опустим все попытки Х. защитить кантовскую метафизику вещи в себе от критики Энгельса — по сути все они сводятся к следующему выводу:

Ни Энгельс, ни Ленин не понимали того, что совершенно отчетливо понимали и понимают представители (нео)позитивизма, экзистенциализма, феноменологии и других более или менее значимых философских направлений, а именно: никакой опыт, никакая практическая деятельность, никакие приборы не дают возможности выйти за пределы мира феноменов, за пределы собственной чувственности и собственного опыта — к внешней реальности. Проблема имманентности так и не преодолена.

Бедные солипсисты и сочувствующие! Сами себе постулировали невозможность выйти за пределы собственных ощущений и замкнулись в этой безумной системе, настойчиво отрицая очевидную возможность выхода — исследовать и преобразовывать материальный мир.

Начинаешь понимать беднягу Юма, который не мог сообразовывать со своей философией не то что какую-то продуктивную деятельность, но и обыденное существование¹:

Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей.

К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими

¹Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С 313–314.

холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им.

Но эта непоследовательность, это несоответствие между мировоззрением и деятельностью, эта уступка наивному реализму, видимо, прощительна Юму, совсем же другое дело, когда к наивному реализму обращается Ленин:

Ленин и не скрывает, что диалектический материализм опирается на наивный реализм, для вождя «здравый смысл» важнее любых рассуждений юмизма и махизма. < ... > Вот таким вот образом, игнорируя все скептические аргументы против наивного реализма, Ленин сознательно кладет в основу наивное убеждение, оспоренное Беркли и Юмом настолько убедительно, что до сих пор еще не появилось сколько-нибудь значимого аргумента против их скептических идей.

Если даже наивный реализм оказывается более адекватной философской системой, чем субъективный идеализм, то это ещё не делает образцом для подражания ни сам наивный реализм, ни «здравый смысл» как метод. Однако, диамат находит истинными, соответствующими реальности некоторые положения, которыми в своей деятельности вынуждены руководствоваться как наивные реалисты, принимающие эти положения без осмысления, так и разного рода идеалисты, на словах отвергающие их. И делает он это в силу того, что необходимость следования этим положениям для выживания может быть следствием только их адекватности реальности.

Уверенность же господина *скептика* в отсутствии опровержений Беркли и Юма может только позабавить своим уже почти явным догматизмом.

Далее существенно, что Х. на время отвлекается от приписывания диамату гегелевской философии тождества и обращается к используемым самим диаматом для характеристики познания понятиям соответствия и адекватности:

Я еще раз хочу подчеркнуть, что попытка материалистов выйти из затруднительного положения с помощью таких не имеющих конкретного смысла понятий, как *адекватность* и *соответствие*, ни к чему не приводит. Для того чтобы придать конкретность этим понятиям, необходимо знать критерий этой адекватности (соответствия), т.е. ее

функциональную значимость, а установить ее можно только в том случае, если, выражаясь языком математики, известен как аргумент (внешний мир), так и его функциональное значение (отображение в сознании), но как раз первого мы узнать и не можем. А без этого понятие адекватности не имеет конкретного смысла, ибо с полным основанием можно говорить, что внешний мир «адекватно воспринимают» и легко к нему приспосабливаются даже низшие животные, вообще не обладающие мозгом. А коль скоро понятие адекватности не определено, не определен и внешний мир. Однако признать метафизичность внешнего мира диалектический материализм не согласен, а потому негласно оперирует категориями гегелевской философии тождества, с одной стороны, отрекаясь от нее, справедливо считая ее идеалистической, а с другой — принимая ее, дабы остаться в рамках догматического гностицизма. Последовательности — вот чего всегда не хватало диалектическому материализму.

Критерием адекватности нашего знания реальности в материалистической диалектике является общественная практика. Х. догматически утверждает принципиальную непознаваемость «внешнего» мира, из чего раз за разом выводит... ту же принципиальную непознаваемость мира. Если же не ходить вслед за ним порочными кругами, а постараться разобраться, то адекватность оказывается вполне осмысленным понятием.

Мы строим в сознании систему понятий, отношения между которыми стараемся привести в соответствие с реальными отношениями между сущностями и явлениями материального мира. Вначале эта система имеет лишь предположительный характер и соответствует лишь самым простым и явным характеристикам объекта. Выражаясь языком математики, мы строим гомоморфное отображение реальных сущностей, явлений и отношений между ними на множество идеальных понятий и отношений между ними (при этом стремимся приблизить это гомоморфное отображение — относительную истину — к изоморфному — абсолютной истине). Как же проверяется наличие такого соответствия? Мы знаем (если угодно, постулируем), что материальный мир является причиной наших ощущений, организованных в опыт. Если наша система понятий и отношений между ними предполагает наличие или отсутствие определённого явления, то мы можем наличие или отсутствие этого явления в реальном

мире проверить путём наблюдения или эксперимента. Если полученный опыт отличается от ожидаемого, значит реальность в этом случае не соответствует нашему представлению о ней, а само это представление необходимо скорректировать¹. Если же мы раз за разом обнаруживаем совпадение наших идеальных предсказаний с результатами деятельности в материальном мире, то единственным разумным объяснением этого будет то, что структура нашей системы идеальных понятий действительно в значительной степени адекватна реальности, соответствует системе реальных сущностей и явлений.

Нетрудно понять, что низшие животные, вообще не обладающие мозгом, системы понятий не строят, экспериментов не проводят, свои познания не корректируют. Благодаря естественному отбору и формированию условных рефлексов их поведение в значительной степени адекватно обычным для них условиям среды, но это не адекватность познания. Для них, да ещё для субъективных идеалистов, вроде Х., существуют лишь собственные ощущения, осмысление же причин возникновения этих ощущений им недоступно.

Тем временем, Х. добавляет ещё одну ремарку о Ленине:

С одной стороны, Ленин не может отказаться от материалистического разрешения т.н. основного вопроса философии, а с другой — вынужден признать, что «различие идеального от материального тоже не безусловно, не *überschwenglich*», тем самым обесценивая саму постановку такого вопроса.

Обратим внимание на то, что по Ленину не безусловно именно отличие идеального от материального, а не материального от идеального или различие того и другого между собой. Утверждение Ленина не обесценивает постановку вопроса о первичности материи, а только подчёркивает эту первичность, указывая на то, что в основе идеального всегда лежит материальный субстрат, на то, что идеальное отражение материи представляет собой лишь частный случай отражения, вездесущего в материальном мире.

Далее Х. подкрепляет отрицание всякой возможности адекватности отражения идеальным материального на его взгляд

¹Иногда это может значить, что нужно скорректировать представление не об изучаемом объекте, а о том, как происходит процесс получения опыта, например, о работе используемых приборов.

убедительными цитатами Беркли о том, что идеи могут походить только на идеи, и развивает его мысли следующим образом:

Я бы к этому добавил: может ли походить материальный компьютерный жесткий диск на идеальные программы, записанные на нем? И можем ли мы только по программе, не имея других физических возможностей, узнать ее материальный носитель — перфокарта ли это, дискета, жесткий диск, компакт-диск, оперативная память, кристаллическая решетка какого-то минерала и т.п.? И о какой «адекватности» можно вести речь, если по материальным качествам эти носители практически не имеют ничего общего, хотя носят одну и ту же идею (программу)?..

Жесткий диск не просто может походить на записанные на нём программы, он должен на них походить: структура намагниченности его дорожек в основном должна повторять последовательности двоичных кодов, составляющие программы. Соответственно, у разных носителей информации, содержащих одну и ту же программу, структура тех или иных физических неоднородностей (отверстий, намагниченности, состояний транзисторов и т.п.) будет одной и той же (не считая вкраплений служебной информации). Поглощённый идеей абсолютного тождества метафизик не видит относительного тождества в структурном подобии различных носителей информации, оказывается способен понять простейшую идею отражения. Для него перезапись программы с флешки на компакт-диск это не формирование электромеханическим устройством неоднородностей в одной физической структуре, соответствующих неоднородностям в другой физической структуре, а мистический перенос метафизической идеи программы из одного предмета (хотя идея же не имеет пространственной локализации?) в другой.

Что касается вопроса о том, можем ли мы по одной программе узнать, на каком физическом носителе она записана, то Х., очевидно, думает, что этот вопрос аналогичен вопросу, можем ли мы по идеальным ощущениям узнать, какими материальными объектами они вызываются. Однако, это не так. Во-первых, вопрос бессмыслен: информации без материального носителя не бывает, если нам дана программа, то она нам дана на том или ином носителе. А значит, в сам вопрос вложено абсурдное

дополнительное условие: «не имея других физических возможностей», ведь это означало бы, что и физических возможностей прочитать саму программу у нас нет.

Во-вторых, программа является специально сконструированным людьми идеальным объектом, а носитель — специально сконструированным людьми материальным объектом, чья задача состоит в том, чтобы повторить в своей физической структуре структуру идеального объекта. Поэтому в человеческой практике эти объекты решают задачу, обратную задаче познания: не приведение идеальной структуры в соответствие с материальной, а приведение материальной структуры в соответствие идеальной. Оттого на первый взгляд пример X. и кажется убедительным, ведь в этом процессе первична идея, а способ её физической фиксации специально спроектирован так, чтобы не вносить в неё никаких искажений.

«Расквитавшись» с адекватностью познания, X. снова пытается приписать диамату философию тождества, для чего разбирает даваемые представителями диамата определения объекта и предмета познания. Он цитирует определение предмета познания и приступает к его анализу:

«Предмет познания — вовлеченные в процесс практической деятельности человека стороны, свойства, отношения реальных объектов, к-рые в данных исторических условиях подлежат познанию. Предмет познания не тождествен объекту. Последний есть фрагмент мира самого по себе, тогда как первый есть фрагмент мира для нас».

Итак, с одной стороны, субъекту в сознании дан только предмет познания, который не тождествен объекту. Однако вместе с тем почему-то утверждается, что, познавая предмет познания, субъект направляет познавательную деятельность именно на объект, т.е., познавая одно (предмет познания), субъект каким-то мистическим образом познает другое (объект), отнюдь не тождественное первому. Если быть последовательным, то следует признать, что в таком случае познается только предмет познания, тогда как не тождественный предмету познания объект остается непознаваемым.

Из приведённого определения видно, что предметами познания являются отдельные абстрактные качества объекта познания, в котором, в свою очередь, эти качества находятся в конкретном

единстве. Удивительно, но для Х. познание качества объекта, не тождественного самому объекту, не является частью процесса познания этого объекта. Для него то, что изучая, например, цвет конкретного яблока (предмет познания), мы узнаём что-то о самом этом яблоке (объекте познания), является какой-то мистикой. Здесь метафизическое мышление, которое автор именуется «последовательностью», снова его приводит к абсурдному выводу. Поиски абсолютного тождества делают его неспособным понять конкретное единство абстрактных сторон объекта познания. Годится ли для научного познания и практической деятельности философия, согласно которой зная форму, цвет и вкус яблока, мы всё ещё ничего не знаем о самом этом яблоке?

Впрочем, учитывая, что далее Х. рассуждает о том, что «мы познаем «стул» как предмет познания», можно предположить, что он ничего такого не имел ввиду, а просто не понял определения и путает предмет познания то ли с идеальным образом, то ли с представлением, то ли с понятием. В этом случае его рассуждения, основанные на неспособности понять словарное определение, также недорогого стоят. Однако ещё один момент в его рассуждениях стоит отметить:

Но агностически признать, что вне философии тождества объект остается непознанным, диалектический материализм не согласен. С его точки зрения, в практической деятельности, в опыте, мы имеем дело уже как бы не с предметом познания, а непосредственно с объектом, хотя, по сути, знать об этом мы не можем, ибо даже в практической деятельности, в эмпирике, мы можем оценивать лишь предметы познания, а не объекты.

Если предположить, что Х. под предметом познания в данном случае имеет ввиду его образ в нашем сознании, то получается, что по его мнению, в нашей практической деятельности мы преобразуем не материальные объекты, а только образы в нашем сознании. Т.е. он здесь снова постулирует солипсизм и обвиняет диамат в том, что тот солипсизмом не является. Впрочем, далее он развивает свою мысль:

С одной стороны, мы познаем «стул» как предмет познания, но с другой — как бы воспроизводим «стул» как объект. Вот таким образом и происходит подмена понятий, благодаря которой диалектический материализм вынужден понимать

объект как нечто, не зависящее от субъекта, но *в то же время* как нечто, составляющее с субъектом единство. Спрашивается, откуда мы знаем, что воспроизвели «стул» как объект, ежели воспроизведенное нами дано нам в сознании только как предмет познания? И что в таком случае представляет собой воспроизведенный нами «стул» как объект, если он не тождествен «стулу» как предмету познания? Выходит, что воспроизвели мы вообще невесть что? Тогда откуда мы знаем, что вообще что-то воспроизвели?..

Попробуем разобраться во всей этой путанице. Итак, есть некоторый материальный объект, который мы познаём. При познании мы обнаруживаем в нём такие свойства, которые характеризуют его как стул (относят к категории стульев). Эти интересующие нас свойства составляют предмет познания, но ими конкретный объект не исчерпывается. Мы могли бы в качестве предмета познания рассматривать свойства данного объекта, характеризующие его как топливо, но будем считать, что пока нас интересует сидение, а не поддержание горения. И вот мы практически преобразуем какие-то другие материальные объекты, чтобы произвести стул. Мы воздействуем на них таким образом, чтобы в конце концов появился такой материальный объект, что те свойства изначального материального объекта, совокупность которых мы определили как интересующий нас предмет, будут неразличимо близки к свойствам произведённого объекта. Соответственно, как объект мы первоначально имевшийся стул не воспроизвели, он остался неповторимым конкретным объектом, но мы воспроизвели его существенные для нас свойства в другом объекте. Этот последний также является неповторимым конкретным объектом, но мы на практике можем убедиться, что он также является стулом (интересующим нас предметом).

Однако, на этом вопросы Х. к практической деятельности не исчерпываются:

Согласно Энгельсу, в практической деятельности «вещь в себе» превращается в «вещь для нас», т.е. объект превращается в предмет познания. Что это значит вне философии тождества — совершенно непонятно. Почему онтологический объект должен превращаться во что-то нетождественное себе только оттого, что он попал в поле зрения субъекта, и вновь становится объектом, как только субъект от него

отвлечется?.. Правильнее было бы сказать, что объект остается объектом, а предмет познания — предметом познания, и между ними нет тождества. Причем объект как был, так и остался непознаваемым.

И это говорит человек, как раз с точки зрения которого материя-субстанция теряет все свои качества, когда субъект перестаёт её воспринимать!

Энгельс, в отличие от Х., прекрасно понимал, что «вещь в себе» является не онтологическим объектом, а мысленной абстракцией. Соответственно, первоначально крайне абстрактное представление, в котором ещё нет ничего, по мере включения реального объекта в реальную практику и его познания наполняется содержанием, соответствующим этому объекту. В результате в нашем сознании возникает богатое различными определениями конкретное понятие, соответствующее существенным с нашей точки зрения качествам реального объекта и позволяющее использовать его в практике с наибольшей пользой и даже в некоторых случаях воспроизводить. Полного тождества между понятием и реальным объектом нет и в этом случае, хотя бы потому, что полное (т.е. абсолютное) тождество есть абстракция, в реальном мире не встречающаяся. Но есть относительное тождество (соответствие, подобие) структуры качеств реального объекта и структуры отражения этих качеств в сознании (и его материальном субстрате — головном мозге). Процесс установления и обогащения этого относительного тождества в диалекте и называется познанием.

Нельзя запретить кому-то придавать термину познание какое-то иное значение, вроде установления абсолютного тождества, но это будет лишь превращением полезного термина в метафизическую бессмыслицу. Разумеется, тогда легко будет показать отсутствие этой метафизической бессмыслицы в реальном мире и заявить, что это доказывает его непознаваемость. Однако пользы для философии в этих спекуляциях не будет никакой.

Но вернёмся к нашим стульям:

Говорить, что есть «стул» как предмет познания и есть еще не тождественный первому «стул» как объект — значит необоснованно вводить лишнюю сущность. Причем — сущность, не имеющую никакого смысла! Ибо если мы попытаемся определить, осмыслить эту сущность, то в результате как раз получим предмет познания, а так как

предмет познания не тождествен объекту, то тем самым мы приходим к противоречию.

Опять Х. безуспешно пытается прийти от субъективного к объективному, тогда как диамат всегда идёт в обратном направлении. Есть «стул» как объект, в своей конкретности не сводящийся к нашему понятию стула. Это понятие объекта не бессмысленно, ибо в отсутствие объекта нам, грубо говоря, сидеть не на чем будет, не будет материального источника всех наших ощущений и носителя нужных нам свойств. Абстрагируясь от тех свойств объекта, которые нам неизвестны или просто пока неинтересны, мы выделяем совокупность определённых его свойств как предмет. И эту абстракцию Х. предлагает нам гипостазировать только на основании необходимости прибегать к ней в процессе познания!

Таким образом, чтобы избежать философии тождества и вместе с тем противоречия, «объект» сам по себе должен полагаться как нечто *неопределённое*. Но неопределённое не может быть фрагментом чего-то, ибо как минимум сама фрагментарность уже есть *определение* собственных границ фрагмента. А потому, чтобы не демонстрировать явную абсурдность своей позиции, диалектический материализм *вынужден* негласно прибегать к философии тождества и подменять понятия — говоря о предмете познания, выдавать его за объект, «забывая», что они не тождественны: «Объектом становятся те существующие независимо от человека и его сознания вещи, которые включаются в человеческую деятельность», — говорится в Большой Советской энциклопедии, а это означает, что никакого объекта без субъекта быть не может, и постулирование независимости объекта от субъекта есть не что иное, как абсурд.

Из нетождественности включённого в человеческую деятельность объекта и познаваемого предмета следует неопределённость объекта, но какая неопределённость? По Х. это неопределённость абсолютная, другой он и помыслить не может. С точки зрения диамата это неопределённость относительная: не все стороны объекта нами определены, но те которые относятся к предмету познания — определены. И по мере движения познания от абстрактного к конкретному эта относительная неопределённость объекта познания становится всё больше относительной определённостью.

Что же касается очередного рефрена про абсурдность независимости объекта от субъекта, то здесь хочется сыронизировать по поводу того, что из того факта, что не бывает жены без мужа, по Х. следует, что жена независимо от мужа существовать не может, что она исчезнет, как только с мужем что-то случится. По сути, такая «логика» возникает оттого, что Х. видит в слове «объект» только абстракцию, которая исчерпывается тем, что соотносится с субъектом. Для материалиста за словом «объект» стоит конкретная реальность, лишь одним из бесконечного множества свойств которой является возможность восприятия субъектом: «то, что есть в реальности и для нас выступает объектом».

И вот Х. пытается логически доказать невозможность существования материи независимо от сознания, причём сделать это из посылок диамата. Он пишет:

А посылки эти таковы:

0) «Материя существует».

1) «Существование невозможно без сущности».

2) «В мире нет сущности, которая была бы непознаваема». Понятно, что познаваемость (возможность познания) не может быть независимой от познания — даже от уровня познавательной способности субъекта. Во всяком случае, познаваемость — это качество, идея, а стало быть, подразумевает, согласно материализму, существование субъекта познания.

3) «Познание сущности возможно лишь на основе абстрактного мышления».

Теперь, принимая концовки предложений (1–3) за антецеденты, а начала — за консеквенты, строим импликацию (начиная с третьего предложения):

4) Если 'нет абстрактного мышления' (p), то 'нет познания сущности' (q): $p \rightarrow q$.

5) Если 'нет познания сущности' (q), то 'нет сущности' (r): $q \rightarrow r$.

6) Если 'нет сущности' (r), то 'нет существования' (s): $r \rightarrow s$.

По правилу т.н. чисто условного умозаключения выводим: $p \rightarrow s$, т.е.:

7) Если 'нет абстрактного мышления' (p), то 'нет существования' (s).

Далее, пользуясь законами формальной логики, он выводит, что из постулирования существования материи неизбежно следует

наличие абстрактного мышления. «Quod erat demonstrandum» — подытоживает он этот повергающий диамат в прах триумф железной логики.

Однако, вот что интересно: говоря о посылке 2, он сам признаёт, что в ней подразумевается существование субъекта познания. Т.е. авторы Философского словаря, откуда взята эта посылка, имеют ввиду, что, поскольку существует человеческое мышление (способное, как известно, к построению абстракций), в мире нет сущности, которая была бы непознаваема. Т.о., если бы Х. учёл своё собственное примечание в логических построениях, п. 5 выглядел бы следующим образом: «если 'существует абстрактное мышление' ($не-p$), то верно, что если 'нет познания сущности' (q), то 'нет сущности' (r): $не-p \rightarrow (q \rightarrow r)$ ». Соответственно, все построения рушатся: исходная посылка 'нет абстрактного мышления' (p) делает антецедент 5-го суждения ложным, а значит, невозможным утверждение об истинности или ложности консеквента. Ну а о том, на чём же мы поймали Х. за руку: на поспешном ошибочном суждении или на сознательном передёргивании, пусть судит читатель.

Заметим также, что во второй посылке Х. безосновательно отождествляет качество с идеей, что верно для Беркли, но не в диамате. Искать противоречия в самой опровергаемой концепции ему никак не удаётся.

Далее Х. находит в одной из советских философских работ перестроечной поры утверждение о том, что мир не может быть свободен от духа (сознание) и отталкиваясь от этого заявляет:

Эта уступка и признание дуалистической доктрины — начало похорон диалектического материализма, который так открыто и так безуспешно кичился своей якобы последовательностью. Впрочем, похороны надо было начинать при его зарождении, когда Энгельс вслед за Спинозой назвал сознание не модусом, а именно атрибутом материи: «Сознание, «мыслящий дух» является... с точки зрения Энгельса... не «модусом» материи (случайным ее свойством, которое может принадлежать, а может и не принадлежать отдельным ее формам), а *атрибутом*, необходимым признаком материи». Ну а так как атрибут, по определению самого же диалектического материализма, это «неотъемлемое свойство предмета, без которого предмет не может ни существовать, ни мыслиться», то признание сознания

в качестве атрибута материи, т.е. в качестве ее *неотъемлемого* свойства, без которого материя существовать не может, не оставляет другого вывода: материя не может существовать без сознания.

Заметим, что Х. прибегает к литературе эпохи перестройки, времени, когда советская профессура уже вовсю готовилась перейти в услужение берущему власть классу, отказавшись от всех распространяемых ей ранее идей. Если с точки зрения Энгельса сознание атрибут материи, отчего же было не привести цитату из Энгельса? В явном виде Энгельс называет атрибутом материи движение, а мышление — одной из его форм¹. А подразумеваемая мысль Энгельса звучит следующим образом²:

...у нас есть уверенность в том, что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время.

После прояснения мысли Энгельса ясно, что Х. здесь путается во взаимоотношениях целого и частей. Сознание является атрибутом материи в целом, но это не значит, что оно же является атрибутом любых её частей в любые моменты времени. Последнее и было бы признанием дуализма. Т.е. материя вообще, бесконечный в пространстве и во времени материальный мир не может существовать без сознания, ибо сознание есть (в силу нашего существования) и его появление необходимо (в силу детерминизма). Но это не значит, что существование всех материальных объектов как-то от сознания зависит. Но Х. этого не понял и продолжает:

А значит, приматировать материю по отношению к сознанию не менее абсурдно, нежели приматировать треугольник по отношению к его углам или тело по отношению к его протяженности. «Что первично — тело или его протяженность?» — такой вопрос не может не вызвать

¹Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Политиздат, 1961. С. 391.

²Там же. С. 363.

удивления. Можно, конечно, тело заключить в протяженность или, наоборот, протяженность заключить в тело, но вряд ли от такого резонерства что-то прибавится к нашим знаниям.

Если не знать ничего сложнее треугольников и тел, то оно, конечно, выходит так. Но зная более сложные предметы, всё выглядит совсем по-другому. Например, что первично: глаз или зрение? Зрение безусловно является атрибутом глаза, слепой или вырванный из тела глаз не соответствует понятию глаза, представляет лишь утратившее свою основную функцию органическое образование. Однако, бессмысленно ли говорить о том, что глаз первичен по отношению к зрению? Ведь сначала формируется глаз, лишь закончив своё формирование он обретает способность к зрению. А заявить, что некое идеальное зрение воплотилось в глаз, будет неверно. Столь же неверным будет сказать, что глаз производится зрением, причём только тогда, когда он смотрит на своё отражение в зеркале.

Другой пример, более близкий к вопросу о первичности материи, — человек. Мышление является атрибутом человека, неспособного к мышлению человека мы называем человеком лишь по внешнему сходству и происхождению, понятию человека он не соответствует. Однако, человек может, например, спать, или быть на одной из стадий своего развития ещё немыслящим эмбрионом и т.д. Поэтому утверждение, что человек первичен по отношению к своему атрибуту — мышлению — имеет смысл. То же верно и в отношении материи вообще.

Подводя итог, Х. предлагает материалистам ответить на вопрос: «материя — это внешний мир или наше восприятие внешнего мира?». Соответственно, предлагаются варианты ответа: объективно-идеалистический, субъективно-идеалистический и материалистический. Разумеется, последнему варианту приписываются все основные несуразицы, разобранные выше. Х. заключает:

При любом из трех ответов т.н. основной вопрос философии не имеет смысла. Причем абсурдным является только третий ответ.

Материализм — абсурден.

Это заключение прекрасно тем, что Х. выдаёт решение основного вопроса философии в пользу идеализма за бессмысленность самого вопроса. Примат идеального для него настолько несомненен, является настолько глубоко усвоенной догмой, что он не может признать даже возможность поставить его под вопрос. Таков скептицизм, понимающий скепсис не как необходимый момент познания, а как абсолют, и в этом своём стремлении к абсолютному переходящий в догматизм.

5. Заключение

Итак, нужно отметить и поставить Х. в заслугу, что он не стал подобно иным современным профессорам философии бездумно принимать отдельные вырванные из системы положения диалектического материализма, эклектически смешивая их с положениями других философских систем. Он не стал, подобно другим профессорам, бездоказательно отмахиваться от диамата как от чего-то устаревшего, немодного, одновременно погружаясь в какое-нибудь мракобесие вроде «русской религиозной философии». Он не стал «опровергать» диамат какими-нибудь пошлостями обыденного сознания относительно услышанных в чьём-то пересказе законов диалектики. Наоборот, он нашёл силы и время ознакомиться с различными источниками, представляющими как диамат, так и его критику, обстоятельно проанализировать и сопоставить отдельные положения и т.д. Уже сам объём проделанного им труда впечатляет.

Однако, даже после всего этого «похоронить» диалектический материализм ему не удалось. Причин тому две.

Во-первых, чтобы «похоронить» философскую систему, нужно её превзойти. Тогда как вся отлично усвоенная Х. философия остаётся догегелевской. Она неспособна вырваться из абсолютных метафизических категорий и боится даже помыслить ту проблематику, которая привела к развитию диалектики.

В-вторых, это скрывающийся под маской скептицизма догматизм. При этом догматы, из которых раз за разом исходит мысль, не осознаются догматами. Подобно наивному реализму субъективный идеализм считает свои постулаты неопровержимыми фактами.

Таким образом, неспособность опровергнуть диалектический материализм следует из неумения мыслить диалектически и материалистически. Без этого нельзя найти противоречия *внутри* системы, тогда как единственным источником развития является противоречие и его разрешение.

Мы рассмотрели статью, являющуюся одной из крайне немногих попыток философски опровергнуть диамат. На поверку и её громкие обещания обернулись всего лишь логическими ошибками, а то и просто подтасовками.

А раз опровергатели в очередной раз опровергнуты, значит диалектический материализм жив. Он жив, а значит к нему будут приходить мыслящие люди, не желающие прозябать в мире идеалистических фантомов, призванных защитить существующее положение вещей от критики. Он жив, а значит может быть и будет применён к общественно-историческим явлениям, к насущным проблемам человечества. И применён он будет не только как основание теоретического знания, но и как основание практики, как руководство к действию, ведь дело заключается не в том, чтобы просто познать мир, а в том, чтобы изменить его.

Благодарности

Автор выражает признательность М.В. Попову за рецензирование рукописи статьи и ценные советы.