



УДК 111

## ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗУМНОСТИ МИРА

© А. Н. Огнев

Огнев Александр Николаевич  
кандидат философских наук  
доцент кафедры философии  
Самарский национальный  
исследовательский  
университет  
им. С. П. Королева  
e-mail: phil@ssau.ru

*В настоящей статье рассматривается вопрос об онтогносеологическом понимании проблемы разумности мира. Реконструируются основные контекстообразующие тенденции, оказавшие влияние на развитие классической философской мысли. Показано значение проблемы теодицеи для рационалистической метафизики и вопроса «о хитрости разума» для диалектического мышления. Уделяется внимание онтогносеологической концепции советского философа М. А. Лифшица, анализируется специфика его подхода в рамках отечественной философской традиции.*

**Ключевые слова:** бытие, мышление, полнота, истинная середина, предел, отражение, теодицея, «хитрость разума», диалектика.

Проблема разумности мира, образующая концептуальное средоточие мировоззренческих запросов человеческого ума, составляет сущностное теоретическое достояние философии, мыслимой в качестве коммуникативной формы рационального присвоения предметности. В той мере, в какой человеческий разум соответствует своему собственному понятию, он обнаруживает её в том или ином предметном содержании, подлежащем теоретической формализации, центрируя вокруг неё основополагающие интуиции и позиционируя её в качестве тематического базиса понятийного опосредствования в рефлексии. Вопрос о том, наличествует ли в самой мировой целостности разумное основание, мера и цель безотносительно к актам человеческой способности суждения или же разумность только проективно привносится человеческим

умом в предметную коллизию мышления, оказывается ключевым с точки зрения понимания задач и возможностей самой философии. Даже если допустить, что этот вопрос не может быть удовлетворительным образом разрешен, он все равно оказывается поставленным, будучи латентной фоновой константой, без которой человеческое мышление предстаёт лишённым связности начинанием, исход которого отдаётся в распоряжение иррациональным и случайным силам. Можно предположить, что этот вопрос может значить не одно и то же применительно к бытию и относительно мышления, но в том случае, когда в предметном плане обнаруживается их условное единство, избежать его оказывается невозможным. Вопрос о разумности мира приобретает ценностную значимость всякий раз, когда уму открывается, согласно А. Ф. Лосеву, «чудная и завораживающая картина самоутверждённого смысла и разума»<sup>1</sup>, что недвусмысленным образом указывает на то, что именно названная проблема может рассматриваться как симптом транзитивности инспиративных моментов мышления, взятых безотносительно к факторам их предметного генезиса.

Проблему разумности мира не следует считать сводимой к рецидивам догматического мышления, к которому человеческий разум имеет склонность по причине предпосылочного характера как детерминистских, так и финалистских интерпретаций действительности. То, что догматик делает *bona fide*, полемист делает предметом спора, скептик позиционирует в качестве собственного признака проблемной коллизии, а критик преподносит в режиме категориальной дифференциации, исполненной *lege artis*. Различие в этих подходах существенно с точки зрения разграничения типологических лимитов их коммуникативных компетенций, но оно предстаёт внятным в общем для них всех понятии метафизической потребности человека, по отношению к которому догматизм, полемизм, скептицизм и критицизм можно рассматривать как частные стратегии удовлетворения притязаний чистого разума. Именно эта общность представлялась И. Канту определяющей, когда он разрабатывал трансцендентальное учение о методе. Она же занимала всецело ум А. Шопенгауэра, создавшего учение о разграничении способов удовлетворения метафизической потребности *sensu allegorico* в религии и *sensu stricto et proprio* в метафизике. Из сказанного становится очевидным, что проблема разумности мира образует в теоретическом отношении *progrium* философского мышления, какими бы частными предметными коллизиями оно ни было ограничено и какими бы идеальными интенциями оно не вдохновлялось. Это значит, что мыслить философски — значит обнаруживать при помощи операционально-востребованных формализмов в каком угодно содержании проблему разумности мира в том её ракурсе, который необходим и достаточен для актуализации субъекта, способного фокусировать любое наличное отражение действительности таким образом, чтобы в нём могла состояться идеация её сущностного закона в подобающей умопостигаемой полноте. Именно понятие «полноты», образующее *desideratum* содержания, даёт первый повод к теоретическому смещению, составляющему предпосылку всех последующих категориальных интерференций и методологических аббераций.

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М. : Правда, 1990. С. 21.

Нет ничего естественнее, чем допустить, что полнота разума одна и та же для Бога, для мира и для человека, коль скоро понятийные реквизиты её формализации должны каталогизироваться на одних и тех же основаниях. Эта иллюзия, тем не менее, обнаруживается только *post festum*, когда уже оказывается сформированным представление о такой «разумности», которая должна быть, но которой *in re* опровергается интуитивным разведением психологии, теологии и космологии как тематических порядков, обречённых на сущностную несоизмеримость. Бытие и мышление обладают только условным единством, о котором невозможно судить вне трёх перечисленных перспектив: а) в Боге бытие и мышление тождественны, б) в мире они различны в предметном плане, а в) для человека они предстают источником уподобляющих заблуждений на предмет возможностей разума и тех горизонтов обобщения, в которых он раскрывает себя содержательно. Человек мнит себя осведомленным на предмет возможностей своего собственного разума, обнаруживая признаки подобия его аквизитов в действиях других людей, приписывая ему меру всеобщности, достаточную для обеспечения жизненной целостности, дискретный характер которой он, однако, не может отрицать. Предполагается, что в божественной сущности эти ограничения должны быть сняты, поскольку Бог может быть всем тем, что он мыслит. Божественный разум постигает все моменты, представляющиеся самому человеку случайными. Затем выясняется, что этот самый разум, освобожденный от факторов собственного генезиса, должен быть воплощён в мировых закономерностях, которые отдельный человеческий ум постигает с разной степенью аутентичности, но всегда — *clare et distincte*. Так реальность в целом приобретает постановочный характер, обнаружение которого активизирует фактор метафизической вины, но не устраняет первоначальной подтасовки.

В таком своём состоянии проблема разумности мира требует превращённых формализмов, которые субъективно могут обладать целым арсеналом психо-дефензивных функций, оказывающихся объективно несводимыми ни к какой внятной эйдектике. Так проблема разумности мира предстаёт в облике проблемы теодицеи, отягощённой целым спектром догматических обязательств, исполнение которых одновременно и в одном и том же смысле представляется заведомо невозможным, хотя, будучи взятыми по отдельности, они не вызывают возражений. Коль скоро вокруг теоретического формата проблемы теодицеи можно было вести правдоподобные рассуждения, она приобрела диалектическую репутацию, которая по факту реального обращения трансформировала в перспективе саму диалектику в особый резюлютивный аспект разума, специально приуроченный к решению проблемы разумности мира. В своем изначальном виде, однако, проблема теодицеи была внятна только последовательным скептикам. Секст Эмпирик предложил каноническую формулировку проблемного комплекса, в которой вопрос о разумности мира перелицовывался в превращённые формализмы теодицеи: «Говорящий, что бог есть, либо признаёт, что он заботится о мире, либо что не заботится, и если заботится, то либо обо всём, либо о некотором. Но если бы он заботился обо всём, то в мире не было бы ничего злого и никакого зла; но они говорят, что всё полно зла; значит, нельзя сказать про бога, что он заботится обо всём. Если же он заботится о

некотором, то почему он об одном заботится, а о другом нет? Ибо он либо и хочет, и может заботиться обо всём, либо хочет, но не может, либо может, но не хочет, и если бы мог, то он заботился бы обо всём; судя же по сказанному выше, он не заботится обо всём; значит, он не хочет и не может заботиться обо всём. Если же он хочет, но не может, то он слабее той причины, по которой он не может заботиться о том, о чём не заботится, а понятию бога противоречит то, что он слабее чего-нибудь. Если же он может заботиться обо всём, но не хочет, то можно считать его завистливым. Если же он и не хочет и не может, то он и завистлив, и слаб; а говорить это про бога пристало только нечестивцам. Значит, бог не заботится о том, что в мире. Если же он не имеет забот ни о чём и у него нет никакого дела и действия, то никто не сможет сказать, откуда он воспринимает существование бога, если оно не очевидно само по себе и не воспринимается из каких-либо действий. И вследствие этого, значит, невосприемлемо, есть ли бог. Из этого же мы заключаем, что же, кто определённо утверждают, что бог есть, пожалуй, будут принуждены к нечестию. Ибо говоря, что он заботится обо всём, они признают, что бог — причина зла, а говоря, что он заботится о некотором или ни о чём, они будут вынуждены признать его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым»<sup>2</sup>. В своих рассуждениях великий античный скептик не ставил перед собой задачи дать догматический ответ на вопрос. Он просто хотел показать, что догматический способ мышления приводит к противоречиям, заставляющим усомниться не столько в разуме, сколько в догмах. Философская мысль классической эпохи веры, не будучи в состоянии возразить что-либо связанное по существу, отдала предпочтение догмам, усомнившись в разуме.

Вольнодумцы, обвинявшие фидеистов в обскурантизме, не обладали, однако, разумом на основаниях, которые были бы *toto genere* отличными от тех, на которых их оппоненты его отрицали. Именно это обстоятельство следует принимать во внимание, чтобы понять, что тот комплекс противоречий, который раскрывается при постановке проблемы теодицеи, сохраняет свою значимость и в том случае, если она будет объявлена мнимой. Порядок этих проблематизмов и их связь будут, возможно, иными, но они никуда не исчезнут и в том случае, если те или иные догмы будут отвергнуты. Пока в составе человеческого мышления наличествует абстракция «полноты» в качестве критерия, предрешающего вопрос о понятийной форме разумности, превращённые формализмы теодицеи обречены воспроизводиться в предметном материале и в мировоззренческих оценках *incognito*, но ровно с теми же самыми последствиями, которыми они располагают как в случае валидности классической редакции онтологического аргумента, так и в формате гностической мифологемы «плеромы», отягощённой коннотациями всевозможных экзистенциальных ересей. Это хорошо понимал П. Бейль, признавая: «Диспут, чтобы быть правильным, должен был бы вращаться не вокруг вопроса, противоположны ли эти его догмы максимам диалектики и метафизики, а

---

<sup>2</sup> *Эмпирик* С. Три книги Пирроновых основоположений. Минск ; М. : Харвест-АСТ, 2000. С. 164.

вокруг вопроса, открыл ли их Бог. Святой Павел мог бы потерпеть поражение лишь в том случае, если бы ему доказали, что Бог вовсе не требовал, чтобы верили в подобные вещи»<sup>3</sup>. На тот момент, когда эта скептическая оговорка прозвучала, её уже некому было слушать. Фидеисты и вольнодумцы уже совершили все необходимые шаги, ведущие к самофальсификации их собственных позиций: Паскаль уже выиграл своё пари, используя для обращения либертинских душ софизм, наличие которого указывало на логическую некогерентность классических доказательств, а вольнодумцы требовали от мира той разумности, которой они сами обладали только в своём воображении. Рекурсивная рационализация теодицеи стала неизбежной как по доктринальным, так и по частнопредметным показаниям.

Догматическая метафизика классического рационализма могла поставить вопрос о разумности мира только в проблемном формате теодицеи, так как её компетенция не была *per definitionem* ограничена какими-либо частнопредметными коллизиями, а простиралась на множество возможных миров, которые можно мыслить без противоречия. Мир, в котором пребывает человек, замечателен тем, что он не просто мыслится без противоречия, но и заключает в себе оптимальный порядок, позволяющий сочетать непротиворечивым образом максимум комплементарных совозможностей, вследствие чего он оказывается наиболее содержательным в онтологическом отношении, что позволяет считать его лучшим из возможных миров. Именно в нём человек приобретает разум, который доказывает, что желать зла так и в такой мере, в какой его хочет Бог, способный из всякого частного зла извлечь максимальное добро во благо Целого, — значит держаться верного представления о разумности мира. Г. В. Лейбниц учил: «Я предполагаю, что две истины не могут противоречить друг другу; что предмет веры есть истина, открытая Богом необычайным способом, и что разум есть связь истин, но именно таких (когда его сравнивают с верою), которых человеческий ум может достигать естественным способом, без помощи света истинного разума) привело в удивление некоторых людей, привыкших вооружаться против разума, понимаемого в неопределённом смысле. Они возразили мне, что они никогда не слышали, чтобы разуму давали подобное определение; но это потому, что они никогда не общались с людьми, выражающимися о подобных предметах определённо. Однако же они согласились со мной, что не могут отрицать разум, понимаемый в том смысле, который я ему придал. В таком же смысле разум иногда противопоставляют опыту. Разум, состоящий в последовательном развитии истин, имеет право присоединять к ним ещё истины, достигаемые на основе опыта, для выведения из всего этого смешанных следствий, но сам по себе чистый разум, отличный от опыта, имеет дело только с истинами, независимыми от чувств»<sup>4</sup>.

Выступая в роли адвоката Господа Бога, Лейбниц придал проблеме разумности мира значимость, в границах которой её смысл оказывается зависимым от того, насколько полноценным оказывается бодрствование

---

<sup>3</sup>Бейль П. Исторический и критический словарь в 2 томах. М. : Мысль, 1968. Том 2. С. 163.

<sup>4</sup>Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. М. : Мысль, 1989. Т. 4. С. 75.

(Wachsein) монады: спящие монады отражают мир, а бодрствующие выражают славу Творца. Разум оказался тем содержанием, формализация которого логически требовала различия между отражением и выражением. Учение Лейбница о незаметных восприятиях, обращающих средовой ментальный фон, позволяло обосновать это различие гносеологически, будучи философским королларием дифференциального исчисления. Фон образовывал абстракцию средового носителя, в котором спящие монады, пребывающие ниже порогового значения бодрствования, составляли субстрат отражения. Таким образом, *lex identitatis indiscernibilium* обеспечивал латентную разумность «царства природы», подчинённого естественным законам. Всё то, что выражало специфицированную идею, принадлежало уже «царству благодати», тотальность которого предполагала принцип морального миропорядка, в котором каждый его участник обладал умопостигаемой свободой, соразмерной его внутреннему совершенству. Реальность, трактуемая в духе перфекционистской метафизики, требовала трёх принципов, позволяющих интуировать выражение разумности мира: 1) «*congruum*» — принцип связного соответствия, 2) «*multiplex*» — принцип многообразия и 3) «*vividum*» — принцип жизненности. То, что соответствовало этим критериям, оказывалось актуальным подтверждением разумности мира и его соответствия целям, включённым в систему предустановленной гармонии. В дидактической же адаптации к господствующему механистическому мировоззрению, осуществлённой в догматической редакции лейбницево-вольфовской метафизики, гносеологические различия между отражением и выражением были дезактуализированы, поскольку система была подвёрстана под онтологический форматив, что было её симплификацией. Вольфианство свело вопрос о разумности мира к уподоблению его машине, рассматриваемой в качестве общей модельной ситуации. Х. Вольф писал: «Из рассмотрения мира мы с помощью разума познаём только потому, что существует только один Бог, так как всё в мире связано друг с другом и потому своё основание он может иметь не более чем в одной-единственной вещи. Но именно поэтому мир есть машина. А если мы не желаем этого признавать, то тем самым мы лишаемся и знания о единстве Бога»<sup>5</sup>. Формально этот радикальный вольфианский механицизм вполне соответствует лейбницианской титульной абстракции, позволяющей трактовать монаду как «духовный автомат», но содержательно им полностью обесцениваются все органические импликации лейбницианства, намеченные в «Новых опытах».

Если мир разумен и познаваем в той мере, в какой он представляется машинообразно, теодицея в её высоком смысле со всем комплексом её доктринальных мотиворок становится избыточной и она воспринимается как мировоззренческий плеоназм. В такой ситуации она становится уязвимой для критики, чем не замедлил воспользоваться И. Кант, умело переведший рассмотрение проблемы в телеологическую плоскость: «Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет разум, исходя из того, что не всё в мире целесообразно»<sup>6</sup>. В своей

---

<sup>5</sup> Христиан Вольф и философия в России. СПб. : РХГИ, 2001. С. 356.

<sup>6</sup> Кант И. Тракаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 60.

статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» он предложил почтенное казуистическое изыскание, базирующееся на разведении аспектов зла и персонифицирующих проектных аспектов Верховного Существа, воспроизводящих классическое просветительское учение о разделении властей. Доктринальной лейбнице-вольфовской теодицее И. Кант противопоставил теодицею «аутентичную», под которой он понимал практическое следование нравственному закону, делающее излишними поиски умозрительных аргументов. Этот ход мысли был косвенным подтверждением исчерпанности того пути, который был намечен классическим рационализмом, но сама по себе проблема разумности мира этим не решалась, поскольку она сохранялась в качестве предпосылки философии истории. И. Г. Гердер видел в ней органическое завершение космологии, предложив философию истории в качестве концептуального практического развёртывания исходных интенций теодицеи. В гердеровском органицизме сохранился проблемный нерв лейбницианской теодицеи в её оригинальном смысле, свободном как от вольфианской механистической профанации, так и от практицизма критического филистерства. И. Г. Гердер настаивает: «Разум — вот характер человека, а разум означает, что человек внемет глаголу божьему в творении, другими словами, он ищет правило целого, по которому все вещи покоятся, во взаимосвязи целого, на своём внутреннем существе. Итак, глубоко заложенный в человеке закон — познание истины и существования, взаимозависимость всего творения в его связях и свойствах. Человек — образ божий, потому что он изыскивает законы природы, мысль Творца, заключённую в этих законах и связавшую их в единое целое. Бог мыслил и не ведал произвола, так и человек — он мыслит разумно и не может поступать по своему произволу»<sup>7</sup>. История, в ходе которой раскрывается гуманность в качестве сущности человека, подтверждает, согласно, И. Г. Гердеру, тезис о разумности мира, осуществляя теодицею как реальный процесс.

Гердеровский органицизм, давший импульс гётеанской натурфилософии и антропософии, а также философии истории у немецких классиков, был в конечном итоге отвергнут ими по причине изобилия натуралистических реминисценций, размывающих границу между Природой и Духом. Тем не менее немецкая классика ему многим обязана, и прежде всего — постановкой проблемы опосредствования и отказом от абстрактно-метафизического преклонения перед бессодержательным понятием «полноты». В гегелевской диалектике онтологического монизма разумность мира получает телеологическую легитимацию в статусе опосредствования (*Vermittlung*), в которой становится зримой «хитрость разума» (*List der Vernunft*). Г. В. Ф. Гегель писал: «Разум столь же хитёр, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, всё же осуществляет лишь свою собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное Провидение ведёт себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог

---

<sup>7</sup> Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 452.

даёт людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»<sup>8</sup>. Весьма примечательно, что задолго до Г. В. Ф. Гегеля И. Г. Гердер пришёл к той же самой мысли, но решительнейшим образом отверг её как чудовищную и антигуманную гипотезу, заставляющую всеблагое Провидение править миром по рецептам макиавеллизма. Не так обстояло дело с эпигонами и ренегатами гегельянства, которым тезис о «хитрости разума» представлялся едва ли не главным мировоззренческим достижением гегелевской диалектики. Обосновывая критическую миссию философии в её революционном качестве, младогегельянец Б. Бауэр признавал: «Самосознание есть единственная сила в мире и в истории; история не имеет другого смысла, как только становление и развитие самосознания»<sup>9</sup>. К. Маркс и Ф. Энгельс, встав на позиции последовательного исторического материализма, воскресили «хитрость разума» в понятии «иронии истории». Этот ход мысли выглядел совершенно парадоксальным по канонам материалистической догматики, но был вполне мотивированным в полемическом отношении. Разумность мира должна была обнаружиться в акте революционного отрицания, освобождающего спящие силы истории от изжитой формы частнопредметного опосредствования.

Отечественная философская мысль обнаруживает глубокий интерес к проблеме разумности мира, находя в ней мировоззренческий фокус ценностных ожиданий. Начиная с «Оправдания добра» В. С. Соловьёва, русская религиозная философия обращается к проблеме смысла, делая последнюю ключевой сюжетобразующей коллизией мысли. Наличие апологетической мировоззренческой тенденции можно считать релевантным контекстобразующим фактором, формирующим специфику русской мысли. Можно, разумеется, спорить о том, насколько продуктивна в теоретическом смысле онтологизация ценностных прималитетов, но невозможно отрицать того факта, что поиск конкретного логоса в русской философской традиции, проникнутой апологетическим пафосом, составляет её основное идейное содержание. Особенность же самой проблемной коллизии состояла в том, что русские мыслители интуитивно хорошо понимали принципиальную неконвенцируемость классической теодицеи в проблематизмы, инспирируемые гегелевской «хитростью разума». Отвергая «разумную веру» как рационалистическое искушение, П. А. Флоренский акцентирует внимание на глубоком антагонизме, заключённом в подходе к разумности мира, практикуемом западной интеллектуальной традицией: «Монистическая непрерывность — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения. Дуалистическая прерывность — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с ним получающего своё обновление и свою крепость»<sup>10</sup>. Русская мысль, таким образом,

---

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 398.

<sup>9</sup> Бауэр Б. Грубный глас Страшного Суда над Гегелем. М.: Красанд, 2010. С. 75.

<sup>10</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 65.



отдаёт предпочтение живому религиозному опыту, а не умозрительным схемам. Н. О. Лосский утверждает: «Религиозный опыт даёт абсолютно достоверное доказательство бытия Бога тому лицу, которое этот опыт имеет»<sup>11</sup>. В сущности, речь здесь идёт об «аутентичной» теодицее в кантовском смысле этого слова, которая, однако, оказывается выраженной при помощи доктринальных идиом, делающих этот опыт избирательно сообщимым только для тех, кто испытывает ценностную предрасположенность к нему и уже имеет определённый мировоззренческий настрой. На это светская мысль устами неокантианца М. М. Рубинштейна отвечала: «Но этот аргумент бьёт мимо цели. Тот вопрос, который здесь поставлен, пресловутый вопрос о “начале всех начал”, мог считаться специфически философским вопросом только до тех пор, пока философия оставалась общим родным лоном всех наук, пока она не дифференцировалась в своих задачах, пока она не стала тем, что она есть: учением о мировоззрении»<sup>12</sup>. Теодицея оказывалась неисполнимой, а разумность мира недоказуемой из-за того, что Абсолют, к которому апеллируют религиозные философы, принципиальным образом лежит вне отношений, значимых по факту наличной классификации наук.

Советская философия возникла на основе догматического марксизма, подавившего в себе все признаки понятийного анамнезиса об изначальных заявках на статус «универсальной критической теории», что парадоксальным образом способствовало ревитализации мировоззренческой проблематики. Абсурдное по меркам академической философии Века Прогресса требование единства онтологии, логики и теории познания стало программой идеологического официоза, реакция на который в рамках самого марксизма варьировалась в спектре от «критического» марксизма с его диалектикой праксиса вплоть до «иронического» марксизма А. Ф. Лосева. Вполне объяснимо, что в этой ситуации особую значимость приобретала проблема диалектического опосредствования (*Vermittlung*), благодаря которой резервировалась возможность для рецепции гегелевского наследия с «хитростью разума» как его неотъемлемым теоретическим аквизитом. Этому во многом способствовали и внешние по отношению к философии, но от того не менее действенные обстоятельства: ленинское учение о «партии нового типа» представляло собой воплощённую в историческом материале пародию на гегелевское учение о чиновничестве как «сословии всеобщности», которая, однако, фокусировала в себе серьёзность далеко не идеального бытия. Именно в таких условиях в русле советской философии возникла онтогносеологическая концепция М. А. Лифшица, поставившая с полной серьёзностью вопрос о разумности мира. Первым шагом М. А. Лифшица стала его полемика с вульгарным социологизмом, бывшим вполне очевидным рецидивом шулятиковщины. Личное знакомство с Г. Лукачем позволило советскому философу выработать собственную версию марксизма, отличную как от догматического официоза, так и от «критического» марксизма, заключавшего в себе возможность теоретического

---

<sup>11</sup> Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М. : Республика, 1994. С. 319.

<sup>12</sup> Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. М. : Территория будущего, 2008. Т. 1. С. 551.

ревизионизма. Марксизм М. А. Лифшица правильнее всего назвать «полемическим». Он представляет собой позицию по отношению к проблеме разумности мира, которую не выбирают, поскольку мысль в ходе своего внутреннего развития воплотилась в реальность, детерминирующая сила которой уже не подлежала никакому опровержению. Если и оставалось место сомнению, то только в том, можно ли ещё считать «мыслью» различные закамуфлированные попытки эскапистского самообмана, практикуемые интеллектуалами, желающими для своих концепций иного реального генезиса, нежели тот, которым они обладают *de facto*.

Полемический марксизм М. А. Лифшица невозможно правильно понять, минуя личность самого мыслителя, характерными чертами которого А. Ф. Лосев признавал ум и бесстрашие. В этом состоит антитеза по отношению к обращённому страху перед Термидором, породившим сталинизм на практике и догматический официоз в теории. Неприятие двоемыслия и «участково-околоточного» понимания истины как продукта судоговорения приводит философа к замечательным признаниям, напоминающим те формулировки, которые в своё время выдвигал *doctor angelicus* в полемике с авероистской теорией двойственной истины: «двум разумам не бывать, а одного не миновать. В этом отношении серьёзным соперником марксизма является только богословие. Всё остальное представляется чем-то промежуточным, недодуманным и стыдливо прикрытым изысканной, но безвкусной фразой»<sup>13</sup>. Советский мыслитель полагал, что различные философские веяния затрагивают только поверхностный слой образованного культурфиллистерства. М. А. Лифшиц решительно отвергает онтологии, построенные на феноменологической основе, семиотическую подмену истины знаковой условностью, догматизм «классовой психоидеологии», экзистенциальную травматiku «несчастливого сознания» и формализмы психотехники. В этом он видит проявление культурфиллистерства, направленного на уход от серьёзного обсуждения вопроса о разумности мира, который не решается в атмосфере богоискательского кафешантана. Стиль мыслителя изобилует подобными инвективными идиомами, соответствующими задачам полемики. По признанию современников, М. А. Лифшиц ушел писать «с присвистом», за что его ценили А. Т. Твардовский, К. И. Чуковский и А. Платонов.

М. А. Лифшиц напрямую связывал вопрос о разумности мира с обоснованием реализма, оборотной стороной которого выступала его полемика с модернизмом. Эти моменты, вытекающие из профессионального амплуа литературного критика и эстетика, образовывали исходный форматив полемического марксизма, который, однако, не исчерпывал содержательного богатства поставленной советским философом проблемы. Онтогносеология, будучи вполне легитимной с точки зрения марксистского официоза, оказалась в целом ряде позиций замечательно созвучной с крошечанством и с критической онтологией Н. Гартмана. Единство бытия и мышления раскрывается, согласно М. А. Лифшицу, как живое предметное содержание, некоторые аспекты которого получают идеальное отражение, в котором, однако, бытие и мышление никогда не переходят друг в друга без остатка. Абстрактное теоретизирование и мета-

---

<sup>13</sup> *Лифшиц М. А.* Собрание сочинений в 3 томах. М. : Искусство, 1984. Том 1. С. 45.

физика либо формалистически противопоставляют друг другу бытие и мышление, либо преподносят их единство в бессодержательном фантазме спекулятивного Абсолюта, обходя вопрос о мере реальности того опосредствования, которое достигнуто в идее, отражающей содержание в его осмысленном историческом становлении. Задаваясь вопросом о том, как человек превращает вещь в отражение других вещей, М. А. Лифшиц предложил нетривиальное решение проблемы априоризма: «Апория опыта, наполняющая наше сознание (“нет ничего в уме...”), intellectus ipse необходимы для того, чтобы идентифицировать любую вещь опыта. Не то, чтобы разум познавал только самого себя, то есть то, что заранее в нём есть. А то, что он должен быть прежде, чем его может создать опыт. Решение априори — материальная деятельность, поворачивающая предмет опыта в идентифицирующее состояние, поскольку, разумеется, он сам способен идентифицироваться таким образом в нас»<sup>14</sup>. Непонимание принципиальной значимости понятия «идентифицирующего состояния», введённого М. А. Лифшицем, стало фатумом даже для лучших умов, связанных с советской марксистской традицией. Характерным примером здесь может служить судьба Э. В. Ильенкова, посмертно полемизируя с которым, М. А. Лифшиц писал: «Объектные символы общественного сознания не спасут от опасностей, кроющихся во всяком номинализме»<sup>15</sup>. Решительным средством против последнего может быть только гегелевская «истинная середина» (die wahre Mitte), трактуемая последовательно диалектически.

То понимание диалектики, которое отстаивал М. А. Лифшиц, сводится к следующему: «Разумен ли мир? Да, но разум есть конкретный смысл бытия, а всё конкретное шире любой односторонности, в том числе и разума в тесном и одностороннем смысле слова, то есть включает в себя и неразумное, поскольку оно включает в себя этот конкретный смысл и исключает из себя даже разум, поскольку он — только разум, поскольку он ниже самого себя. Он (диалектика истины) есть подлинный ответ, в отличие от ницшеанского парадокса лжи. Аналогия — моя формула реализма. То же самое можно сказать об истине. Истина есть, но лишь поскольку она включает неистину и исключает абстрактную истину»<sup>16</sup>. Этот путь мысли привёл М. А. Лифшица не к ожидаемой с абстрактно-метафизической точки зрения реконструкции гегелевской «хитрости разума», а к проблеме смысла, трактуемой телеологически на основании «дифференциала» реальности, всеобщность которого оказывается понятийной рекурсией лейбницианской проблемы континуума. Говоря о проблеме смысла и разумности мира, он признавал: «Нет ничего легче отбросить эту проблему, но она существует»<sup>17</sup>. Онтогносеология посредством своего телеологического послевкусия проблемы разумности мира указывает на то, что понятия «полнота» и «опосредствование» нуждаются в среднем термине, организующем отношение

---

<sup>14</sup> Лифшиц М. А. *Varia*. М. : Грюндриссе, 2010. С. 42.

<sup>15</sup> Лифшиц М. А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М. : Прогресс-Традиция, 2003. С. 287.

<sup>16</sup> Лифшиц М. А. Что такое классики? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». М. : Искусство XXI век, 2004. С. 466.

<sup>17</sup> Там же. С. 427.

транзитивности в понятии «предел» как идентифицирующего состояния. Именно по отношению к нему снимается абстрактность мировой вещественности и формализуемой процессуальной длительности сознания, взятой безотносительно к его содержанию. Путь, намеченный в онтогносеологии М. А. Лифшица, позволяет превратить проблему разумности мира в троп понятийного анамнезиса — но не мифических идей, а реального исторического опыта самосознания, взятого в его тотальности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бауэр Б.* Трубный глас Страшного Суда над Гегелем. Москва : Красанд, 2010. 144 с.
2. *Бейль П.* Исторический и критический словарь в 2 томах. Москва : Мысль, 1968. Том 2. 510 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. Москва : Мысль, 1974. 452 с.
4. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. Москва : Наука, 1977. 704 с.
5. *Кант И.* Трактаты и письма. Москва : Наука, 1980. 712 с.
6. *Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4 томах. Москва : Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
7. *Лифшиц М. А.* Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). Москва : Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
8. *Лифшиц М. А.* Собрание сочинений в 3 томах. Москва : Искусство, 1984. Том 1. 432 с.
9. *Лифшиц М. А.* Что такое классики? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». Москва : Искусство XXI век, 2004. 512 с.
10. *Лифшиц М. А.* *Varia*. Москва : Грюндриссе, 2010. 172 с.
11. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. Москва : Правда, 1990. 656 с.
12. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. Москва : Республика, 1994. 432 с.
13. *Рубинштейн М. М.* О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Москва : Территория будущего, 2008. Т. 1. 576 с.
14. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Москва : Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
15. Христиан Вольф и философия в России. Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. 400 с.
16. *Эмтирик С.* Три книги Пирроновых основоположений. Минск ; Москва : Харвест-АСТ, 2000. 272 с.