

На правах рукописи



Павлов Павел Викторович

**ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ ИСТИНЫ:
ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ**

09.00.01 – онтология и теория познания

Автореферат
диссертации на соискание учёной степени
доктора философских наук

Ростов-на-Дону – 2016

Работа выполнена в федеральном государственном бюджетном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М.И. Платова» на кафедре «Философия и право»

Научный консультант:

Ивашук Ольга Федоровна
доктор философских наук, доцент

Официальные оппоненты:

Лобастов Геннадий Васильевич
доктор философских наук, профессор,
Российский государственный
гуманитарный университет,
профессор кафедры теории
и истории психологии

Леонтьева Елена Юрьевна
доктор философских наук, профессор,
Волгоградский государственный
технический университет, заведующая
кафедрой философии и права

Минасян Лариса Артаваздовна
доктор философских наук, профессор,
Донской государственный
технический университет, декан
факультета «Право, сервис и туризм»

Ведущая организация:

**ФГАОУ ВО «Национальный
исследовательский Томский
государственный университет»**

Защита состоится «10» ноября 2016 года в 14.00 часов на заседании диссертационного совета Д 212.208.11 по философским наукам Южного федерального университета по адресу: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепро-ровский, 116, ауд. 220.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону, ул. Зорге, 21 ж) и на сайте Южного федерального университета по адресу <http://hub.sfedu.ru/diss/announcement/12675f72-305b-4409-bb89-f65f9cc38801/>

Автореферат разослан «__» _____ 2016 года.

Ученый секретарь
диссертационного совета



Браерская А.Ю.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования.

Для классической философской мысли познание истины являлось высшей целью, чего нельзя сказать по отношению к мысли современной, которая в лучшем случае довольствуется плюрализмом «истин». Поначалу такая ситуация объяснялась вполне убедительной критикой догматического понимания истины, ее монополизации, полемикой против претензий на обладание единственно верной истиной и «говoreния» от ее имени. Вместе с тем в ряде современных концепций истина, в конечном счете, оказалась выражением «репрессивности» и «тоталитарности», а потому стала вообще подвергаться радикальному пересмотру и тотальному отрицанию.

Современные («постнеклассические») требования «диалогичности» мышления и бытия «рассеивают» проблематику истины в различных коммуникативных и дискурсивных практиках. Причем эти практики нередко выступают в качестве «несоизмеримых» когнитивных миров (концепции постмодернизма, «теоретический анархизм» в философии науки), что в своих радикальных формах непосредственно оборачивается «релятивистским плюрализмом». В рамках же последнего понятие истины по существу становится ненужным, излишним. «Избыточным» это понятие оказывается и для теории «дефляционизма», получившей весьма широкое распространение в рамках современной аналитической философии.

Однако без реального бытия истины невозможна подлинная действительность не только научно-теоретического мышления (поскольку последнее превращается в софистику в ее самом худшем значении), но и всей культуры в целом, всех фундаментальных основ человеческого бытия и его отношения к объективному миру. И в этой ситуации чрезвычайно насущным становится обращение к онтологической идее истины, к ее пониманию как истинного бытия. С этой точки зрения, онтологическая истина отнюдь не является всего лишь «одной из» концепций истины (наряду с корреспондентной, когерентной, семантической и др.), но является той бытийной основой, на которой только и возможны эти частные концепции, делающие акцент только на формальной истинности высказываний, их согласованности и непротиворечивости (или их «полезности», как в прагматизме), но не претендующие на то, чтобы раскрыть сущность «самих вещей». Вместе с тем, в истории философской мысли существуют весьма различные концептуально-методологические подходы к осмыслению онтологической истины, что дела-

ет актуальной проблематику их сопоставления и своего рода теоретического диалога.

Актуальность данного исследования состоит, прежде всего, в его методологическом характере. Представляется важным не только прояснить извечный вопрос «что есть истина?», но также и показать, как (каким именно конкретным образом) возможна истина бытия в современном мышлении. При этом совершенно ясно, что методологическое исследование такой возможности должно избегать крайностей догматизма, заявляющего исключительные права на обладание истинным знанием и постмодернистского релятивизма (плюрализма), отрицающего саму возможность объективной и абсолютной истины в нашем мире.

Следует подчеркнуть, что вопреки доминированию формальных подходов к истине (в неопозитивизме и аналитической философии, восходящей к Б. Расселу и Л. Витгенштейну) в западной философии XX века об «истине бытия» говорится в «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера и «герменевтической онтологии» Х.-Г. Гадамера – концепциях, по сути выросших из феноменологической философии Э. Гуссерля. Однако эта теоретико-методологическая линия не свободна от определенных трудностей и те результаты, к которым она пришла в самом понимании сущности бытия и мышления отнюдь нельзя назвать окончательными и удовлетворительными.

Менее известной широкому кругу исследователей является отечественная диалектическая мысль XX века («онтогносеология» М.А. Лифшица, диалектическая логика Э.В. Ильенкова), основанная на классической философии (от Платона – до Гегеля и Маркса) и предложившая по сути иной подход к проблеме истины, мышления и бытия, нежели в феноменологической традиции. С этой точки зрения, как представляется автору, обращение к методологическому потенциалу отечественной мысли само по себе является актуальным не только в историко-философском аспекте (как недостаточно исследованная проблема), но и в фундаментальном, общетеоретическом и методологическом значении, которое требует настоящей экспликации.

Совершенно ясно, что методологическое исследование проблемы онтологической истины с необходимостью требует постановки и серьезного анализа целого ряда взаимосвязанных проблем, относящихся к разряду фундаментальных. Речь идет, прежде всего, о таких вопросах, как конкретное соотношение мышления и бытия, истины, бытия и сознания, истины, бытия и языка, истины, идеального и реального. Понятно, что попытка решения данного круга проблем всегда остается насущной и актуальной для фундаментальной философской рефлексии.

Кроме того, представляется весьма важным то обстоятельство, что проблематика онтологической истины рассматривается автором не только в плане теоретико-философского мышления, критического и сравнительного анализа современных философско-методологических концепций, но и в плане ее реализации, ее бытия в культуре и прежде всего в такой ее форме как искусство (в котором, согласно Гегелю, истина раскрывается в чувственной форме). Существуют ли и каким именно конкретным образом истинные основания в культуре? Понятно, что этот вопрос весьма насущен для современной историко-культурной действительности, особенно на фоне «культурного кризиса», о котором так много пишут и говорят авторы самых различных теоретических направлений. Предлагаемый в диссертации подход нацелен, прежде всего, на «интегральное» (целостное) рассмотрение проблемы бытия истины в философии, культуре и искусстве, и такой «интегральный» подход, как представляется автору, является весьма актуальным и плодотворным в теоретико-методологическом отношении.

Степень разработанности проблемы.

Понимание истины как истинного бытия, а не просто характеристики нашего знания, восходит к самым истокам классического философского мышления. Именно такое «бытийное» понимание истины является сокровенной сутью античной классической мысли, представленной учениями Парменида, Сократа, Платона и Аристотеля. Важный вклад в разработку проблематики истины внесен христианскими мыслителями, в первую очередь, Августином Аврелием. В средневековой схоластической философии онтологическая идея истины отчетливо сказывается в философии реализма, утверждавшего действительное бытие всеобщего. В рамках реалистического направления средневековой мысли специально следует выделить Ансельма Кентерберийского (трактат «Об истине»). Значительное место проблематика истины занимает у Фомы Аквинского, которого, впрочем, нередко относят (наряду с Аристотелем) к родоначальникам корреспондентной теории, в рамках которой истина характеризуется как соответствие знания предмету.

В Новое время в основном господствует номинализм и эмпиризм, сводящий истину к свойству высказываний. Тем не менее, вопреки новоевропейскому номинализму, онтологическое понимание истины отчетливо раскрывается в философии Г.В.Ф. Гегеля, концепция которого станет отправной точкой в построении логики данной диссертационной работы. Являясь концентрированным выражением и своего рода «завершением» западной классической философии, гегелевская концепция рельефно высвечивает ее суть и вместе с тем оказывается определенным эталоном при критическом анализе и оценке неклассических концепций онтологической истины.

В западной неклассической философии XX века магистральной линией разработки онтологической истины является феноменологическая и герменевтическая традиция, представленная Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамером. Однако, несмотря на несомненное признание значимости самой этой философской линии, отнюдь нельзя сказать, что феноменологическое и герменевтическое понимание истины как истинного бытия является доминирующим в современной западной философской мысли. Кроме того, серьезного уточнения требует само понимание истинного бытия в феноменологии и герменевтике, которое существенно отличается от классического понимания и вовсе не является бесспорным.

Особое место в осмыслении «онтологии» истины занимает отечественная философская мысль. В этом ключе известностью (и вполне заслуженно) пользуется, прежде всего, традиция русской религиозной философии, представленная концепцией «цельного знания» В.С. Соловьева, а также учениями его последователей, разрабатывающих проблематику «всеединства» – П.А. Флоренского, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева. В этой традиции акцент, несомненно, сделан на «бытийном» статусе истины, на ее понимании как прежде всего «истинно сущего» (Вл. Соловьев), как «естины» (П.А. Флоренский).

Однако в тени западной феноменологии, герменевтики и русской религиозной философии незаслуженно остается «диалектическая онтогносеология» М.А. Лифшица, диалектика Э.В. Ильенкова (к этим именам следует также добавить фигуру Г. Лукача). Между тем, в работах представителей отечественной диалектической философии XX века, опирающейся по сути на традицию классической философской мысли, ставятся и решаются фундаментальные вопросы соотношения и конкретной взаимосвязи мышления и бытия, идеального и реального, объективной действительности истины. Как представляется автору, особая значимость результатов этой традиции становится наиболее ясной и отчетливой в свете опубликованных лишь в начале XXI столетия некоторых рукописей из архива М.А. Лифшица, посвященных разработке «онтогносеологии» (книги «Что такое классика?», «Диалог с Эвальдом Ильенковым»). Во многом именно эта концепция отечественной «диалектической онтогносеологии» и послужила автору диссертации теоретико-методологическим ключом к прояснению проблемы действительного бытия истины в философии, культуре и искусстве.

При реконструкции взглядов Мих. Лифшица существенную помощь автору диссертации оказали работы В.Г. Арсланова, посвященные «онтогносеологии» и «теории тождеств» Мих. Лифшица, их сопоставлению с идеями таких мыслителей, как Ж. Деррида, М. Хайдеггер, В. Беньямин, Г. Лукач,

А.Ф. Лосев. Опыт целостного изучения творческого наследия отечественного философа явилась коллективная книга «Михаил Александрович Лифшиц», изданная под грифом Института философии РАН (серия «Философия России второй половины XX века»). Из современных зарубежных исследований, посвященных идеям и творчеству М.А. Лифшица, следует специально отметить статью британского исследователя С. Митчелла (опубликована в журнале «The Oxford Art Journal»).

Среди работ, в которых анализируются творчество и важнейшие идеи Э.В. Ильенкова, необходимо особо отметить монографии С.Н. Мареева, работы Л.К. Науменко. Кроме того, в русле ильенковской диалектической методологии находятся исследования таких авторов, как Ф.Т. Михайлов, Г.В. Лобастов, В.П. Кохановский, Е.В. Мареева, О.Ф. Иващук, А.Д. Майданский и др. Следует также сказать и о работах зарубежных исследователей творческого наследия Ильенкова: речь идет, прежде всего, о монографии Д. Бэкхарста, статьях П. Джонса, В. Ойттинена.

При исследовании бытия истины в культуре и искусстве существенную помощь автору оказали работы Г. Гегеля, М.А. Лифшица, Х.-Г. Гадамера. Важным этапом в понимании природы искусства явились идеи И. Канта, Ф. Шиллера, Ф.В.Й. Шеллинга. Обращался диссертант и к идеям «позднего» Э. Гуссерля о «жизненном мире» и кризисе европейской культуры; предметом критического рассмотрения выступила также теория «символических форм» культуры Э. Кассирера. Кроме того, следует выделить идеи «позднего» М. Хайдеггера о «совершении» истины в искусстве (особенно, в поэзии), а также размышления Г. Зедльмайра о присутствии произведения искусства в «истинном времени». Осуществляя обоснование бытия истины в пушкинской классике, автор диссертации опирался, в первую очередь, на труды М.А. Лифшица (прежде всего, на материалы незавершенной книги «Пушкин и его время»), а также на известные «пушкинские» статьи В.Г. Белинского, «Пушкинскую речь» Ф.М. Достоевского, статью Г. Лукача «Место Пушкина в мировой литературе».

Критически анализируя проблему истины, бытия и сознания в феноменологической и герменевтической традиции, диссертант обращался к историко-философским исследованиям таких авторов, как В.И. Молчанов, Н.В. Мотрошилова, П.П. Гайденко. Специального упоминания заслуживают феноменологические исследования Г.Г. Шпета, Р. Ингардена, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, Э. Левинаса, П. Рикера, Х. Сублири, а также работы Ф.-В. фон Херманна, Г. Шпигельберга. Существенную помощь автору диссертации оказала и критика гуссерлевской феноменологии, представленная Ж. Деррида в его «ранней» работе «Голос и феномен». Следует также сказать и о кри-

тике хайдеггеровской «фундаментальной онтологии», предпринятой Т. Адорно в его «Негативной диалектике».

В связи с исследованиями проблемы истины нельзя не упомянуть ту во многом доминирующую линию в философии и логике XX века, которая сосредоточена исключительно на гносеологическом, лингвистическом и формально-логическом истолковании истины и по сути отрицает ее онтологический аспект. Эта линия, нацеленная на изучение формальной истинности высказываний, представлена прежде всего работами Б. Рассела, Л. Витгенштейна, А. Тарского. В лингвистическом русле проблема истины решается и у таких представителей современной западной аналитической философии, как Д. Дэвидсон, М. Даммит, Д. Остин, Х. Патнем, П. Стросон и др. В рамках аналитической методологии сформировалась и получила широкое признание «дефляционистская» теория истины (П. Хорвич).

Кроме того, специального упоминания требуют представители постмодернизма и деконструктивизма. В рамках этого направления вообще отрицается возможность существования объективной (и тем более – абсолютной) истины, которая заменяется различными «дискурсами». Такой подход четко представлен в работах таких авторов, как Ж. Деррида, Ж. Делез, Ф. Гваттари, М. Фуко, Р. Барт и др.

Интересно, что по сути к такому же «негативному» результату – релятивизму и тотальному отрицанию объективной истины – пришли и некоторые представители постпозитивистской философии науки, которая изначально претендовала на статус строгой методологии естественных наук. Это, прежде всего, Т. Кун (идея «несоизмеримости» парадигм как совершенно разных исследовательских миров, подобных взаимно непереводаемым языкам) и «теоретический анархист» П. Фейерабенд с его «отказом от разума» и антиметодологическим кредо «anything goes». Отдельно следует выделить подход родоначальника постпозитивизма К. Поппера: утверждая принципиальную опровержимость («фальсифицируемость») всякого научного знания, он тем не менее – в противовес субъективизму и релятивизму – говорил о существовании «объективной и абсолютной истины», понимая ее, впрочем, в чисто формально-логическом аспекте.

В контексте актуальных вопросов современного научно-теоретического познания, представленного как естественнонаучным, так и социально-гуманитарным знанием, проблематика истины и ее статуса занимает важное место в работах современных российских исследователей. В этой связи следует назвать, прежде всего, работы таких авторов, как В.С. Степин, В.А. Лекторский, Л.А. Микешина, А.Л. Никифоров.

Объектом диссертационного исследования является онтологическая идея истины, выступающая в логике определенного понимания соотношения бытия и мышления.

Предмет исследования – методологические подходы к осмыслению онтологической идеи истины, представленные в философско-теоретической рефлексии.

Цель и задачи исследования.

Цель исследования – осуществить методологическую реконструкцию онтологической идеи истины, выявляя ее действительное бытие в современном философско-теоретическом мышлении и культуре.

Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

- провести реконструкцию онтологической идеи истины в классической диалектике и неклассической мысли, представленной методологическим вектором «феноменология – фундаментальная онтология – герменевтика»;

- критически исследовать проблему соотношения истины и сознания, истины и бытия, истины и языка в феноменологической и герменевтической методологии;

- артикулировать и обосновать теоретико-методологическую значимость бытийного понимания истины как единства идеального и реального в отечественной «онтогносеологической» методологии;

- осуществить компаративный анализ проблемы соотношения истины, идеального и реального в отечественной диалектической методологии, феноменологии и философии науки;

- раскрыть теоретическую возможность бытия истины в культуре с позиций феноменологической методологии и «диалектической онтогносеологии»;

- провести сравнительный анализ герменевтического и диалектического понимания соотношения истины и традиции в истории культуры;

- обосновать, опираясь на анализ «герменевтической онтологии» и «диалектической онтогносеологии», реальное бытие и познание истины в искусстве как важнейшей форме культуры;

- показать диалектику раскрытия истины бытия в классическом искусстве на основе пушкинской художественной формы.

Теоретико-методологические основы исследования.

Выполненная диссертационная работа основывается на интегральном сочетании методов компаративного, историко-философского анализа и диалектико-логической методологии с ее фундаментальным принципом конкретного (содержательного) единства мышления и бытия, а также принципа-

ми объективности, всесторонности рассмотрения, конкретности, противоречия. «Осевым» для данного исследования явился принцип диалектического единства исторического и логического, позволивший развернуть теоретический диалог методологических подходов к онтологическому пониманию истины в их реальном историческом движении.

Теоретической основой работы выступают: диалектика Г.В.Ф. Гегеля, концепция диалектической онтогносеологии М.А. Лифшица, диалектическая логика Э.В. Ильенкова.

Кроме того, осуществляя критическое исследование проблемы истины и бытия в западной неклассической философии XX века, автор диссертации обращался к теоретико-методологическим идеям феноменологии Э. Гуссерля, «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, а также к теории «третьего мира» К. Поппера. Существенными для данной работы явились также онтологические идеи русской религиозной философии, представленной, прежде всего, концепцией «цельного знания» В.С. Соловьева.

При обосновании реального, действительного бытия истины в культуре и искусстве автор в теоретико-методологическом плане основывался преимущественно на эстетических идеях и работах Г.В.Ф. Гегеля, М.А. Лифшица, Х.-Г. Гадамера.

Научная новизна диссертационного исследования:

– осуществлен компаративный анализ классических и неклассических теоретико-методологических подходов к осмыслению онтологической идеи истины, представленных классической диалектикой, феноменологией и герменевтикой, а также отечественной «диалектической онтогносеологией»;

– уточнено соотношение онтологической идеи истины и корреспондентной теории, которая оказывается моментом онтологического понимания истины как истинного бытия;

– доказана проблематичность редукции истины бытия (как истины самого действительного мира) к феноменам «чистого» сознания, *Dasein* или языку, как это имеет место соответственно в феноменологии, «фундаментальной онтологии» и философской герменевтике;

– установлено, что методология «диалектической онтогносеологии» предлагает, в отличие от феноменологического метода, интегральный подход к осмыслению действительного бытия истины как конкретного единства идеального и реального;

– обосновано, что диалектическое понимание истины как конкретного единства идеального и реального с необходимостью предполагает «дифференциал» между этими противоположностями, их конкретное различие, ко-

торое является методологической альтернативой неклассическому – феноменологическому и постмодернистскому – концепту «чистого» различия, «внешнему» по отношению ко всякому тождеству;

– в рамках проблемного поля современной философии науки показана методологическая значимость конкретного единства идеального и реального как способа преодоления дуализма формальных стандартов научного познания и его историчности;

– показано, что в культуре и ее формах (миф, искусство) противоречивым образом является истина реального мира, которую не представляется возможным редуцировать к «жизненному миру» и «символическим формам» трансцендентально-феноменологической и неокантианской методологии;

– в свете анализа герменевтического и диалектического методов понимания соотношения истины и традиции артикулирована идея «истинной середины» («мезотивности») в истории культуры как конкретного единства истинных моментов традиции («предания») и исторического развития;

– осуществлен сравнительный анализ понимания искусства как способа бытия и познания («изображения») истины в «герменевтической онтологии» и отечественной «диалектической онтогносеологии»;

– выявлена значимость «диалектической онтогносеологии» в понимании диалектики раскрытия истины бытия в классической художественной форме (на материале пушкинской классики).

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Истина не ограничивается формальной корреспонденцией знания и внешнего предмета, а выступает как истинное бытие, характеризуя определенность (истинность) самих вещей, их самоидентичность. Такое онтологическое понимание истины составляет саму суть классической философской методологии, которая находит свое историческое и логическое свершение в гегелевской диалектике, раскрываясь через единство мышления и бытия. В рамках этой методологии соответствие знания и предмета оказывается возможным на основе истинности «самих вещей», а значит, корреспондентная теория оказывается производной от онтологической идеи истины, ее моментом.

2. В современной философско-теоретической мысли следует выделить два противоположных методологических вектора онтологического понимания истины. Первый из них представлен неклассическим методологическим направлением «феноменология – герменевтика», а второй представлен отечественной «диалектической онтогносеологией», развивающей методологию философской классики. Феноменологическая методология, в противоположность классической методологии, движется в радикальном различии созна-

ния и бытия, редуцируя истинное бытие к интенциональным смыслам-переживаниям, *Dasein*, языку, тогда как «онтологическая гносеология» удерживает логику конкретного единства («цельности») мышления и бытия, смысла и действительности.

3. «Онтологическая гносеология» полагает истину как конкретное (гармоническое) единство идеального и реального. Это такое единство, которое с необходимостью предполагает конкретное различие противоположностей идеального и реального, «дифференциал» между ними. Благодаря этому «дифференциалу» становится возможным взаимопереход этих динамически взаимодействующих противоположностей и их логических ипостасей в структуре истины – универсального и индивидуального, единства и многообразия.

Этот «дифференциал» является методологической альтернативой неклассическому концепту «чистого» различия в феноменологии и постмодернизме. Неклассическое различие как анонимная онтологическая «дифференция», утрачивая тождественное, фрагментирует мышление и бытие на множество «несоизмеримых» смыслов-симулякров, принципиально отличных от реальности, тогда как логика конкретного «дифференциала» высвечивает подлинное («симфоническое») единство идеального и реального, тождественного и различного, их «синергию» в структуре истины. Таким образом, речь идет о двух противоположных типах различия – о конкретном «дифференциале», удерживающем единство истины в ее богатстве и многообразии и анонимном «*differance*», которое устраняет «сами вещи», оставляя от них «след следа».

4. Онтологическая идея истины как «дифференцированное» (различенное) единство идеального и реального проясняет диалектику истории и разума (логики) в развитии научного познания, разрешая дилемму современной философии науки, состоящую в дуализме формально-логических (лингвистических) стандартов («третий мир») и историчности научного знания, которая непосредственно не вписывается в эти стандарты. Речь идет об опосредованном единстве идеального и реального в научном познании, выявляемом в самой действительной истории науки, ее реальном противоречивом движении, и такое содержательное единство позволяет преодолеть две крайности – абсолютизацию внеисторичных формальных канонов научного знания, с одной стороны, и исторический релятивизм и анархизм в философии науки, полагающий движение науки как иррациональный процесс, с другой.

5. Методологическая противоположность феноменологического и «онтогносеологического» подходов сказывается в различном понимании бытия истины в культуре. В культуре и ее формах (прежде всего, таких, как миф и

искусство) противоречивым образом является истина самого объективного мира, позволяющая различить истинные и ложные культурные репрезентации, высветить диалектику различия между объективными формами *Ideale* и *Ideelle* в культуре и человеческой деятельности. При этом объективные культурные формы нельзя ограничить «жизненным миром» или редуцировать к «символическим формам», оторванным от универсальной реальности, что характерно для феноменологической и неокантианской методологии с ее радикальным противопоставлением смысла и объективной реальности.

6. Идея конкретного различия («дифференциала») позволяет прояснить проблему соотношения истины и традиции в истории культуры. Это соотношение находится в центре внимания философской герменевтики и отечественной «диалектической онтогносеологии», которые соответственно предлагают различные подходы к его пониманию. Обращаясь к традиции как источнику понимания истины, герменевтический метод ищет некоторую «середину» между традицией («преданием») и современностью, указывает на необходимость их объединения. С позиции же конкретно-исторической диалектики, предлагаемой «онтогносеологией», «истинная середина» (*die wahre Mitte*) в истории культуры – не просто формальное объединение «старого» и «нового», традиции и современности (такое объединение может оказаться ложным, превратным), но вполне конкретное единство именно истинных моментов, которые различаются в этих противоположностях. Именно такое конкретное единство истинных противоположностей и порождает выдающиеся образцы общечеловеческой культуры – в первую очередь, в искусстве.

7. Репрезентативной формой бытия и познания истины в культуре является искусство. В подлинном произведении искусства истина мира является собой как конкретная, живая «индивидуальная действительность» (Гегель). Каждое выдающееся произведение мирового искусства, будучи индивидуальным, обладает вместе с тем универсально-истинностным значением. Это значение сохраняет свою подлинную актуальность во все времена, представляя собой содержательное единство истины и истории, вечного («истинного») времени и времени исторического.

В основе искусства лежит мимезис как изображение истины бытия. Понимание мимезиса как познания (изображения) истины в искусстве объединяет такие противоположные философско-методологические концепции, как «герменевтическая онтология» и отечественная «диалектическая онтогносеология». Однако если для герменевтики искусство и его понимание сводятся к игре языка (который и оказывается подлинным бытием), то для «диалектической онтогносеологии» искусство представляет собой раскрытие (отражение, понимание) истины реального мира, его объективного смысла.

8. Истина бытия раскрывается прежде всего в классических произведениях мирового искусства, но такое раскрытие исполнено глубокого драматизма, «трагической гармонии». Обращение к пушкинской художественной форме (в свете «диалектической онтогносеологии») позволяет во многом понять диалектику осуществления «абсолютной истины мира» в классическом искусстве. В пушкинской классической форме, которая преодолела крайности исторической эпохи и воплотила в себе гармоническое единство народности и всечеловеческого универсализма, истина бытия раскрывается как истина бесконечного мира в его драматизме и противоречивости, являя тем самым не абстрактное тождество разума и действительности, а их конкретное единство, конкретную гармонию идеального и реального.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в том, что его результаты представляют собой методологическую возможность целостного («интегрального») осмысления проблемы реального бытия истины как конкретного (диалектического) единства идеального и реального в современном философско-теоретическом мышлении и культуре.

Практическое значение диссертационной работы состоит в том, что обращение к потенциалу онтологической идеи истины позволяет выявить в социокультурной реальности истинные и ложные формы, провести содержательное различие между истинными и ложными репрезентациями человеческой деятельности и культуры. Непосредственно в педагогической практике результаты и материалы исследования могут послужить основой лекционных курсов по онтологии и теории познания, философии и методологии науки, истории философии, а также культурологии и эстетике.

Апробация работы.

Основные результаты диссертационного исследования представлялись автором на VIII Международной научной конференции «Ильенковские чтения – 2006» (Киев, 2006); IX Международной научной конференции «Ильенков и Гегель» (Ростов-на-Дону, 2007); X Международной научной конференции «Ильенковские чтения. Ильенков и диалектическая традиция в философии» (Москва, 2008); Международной научной конференции «Мышление и деятельность» (Москва, 2011); Всероссийской научной конференции «Логика, методология, науковедение: актуальные проблемы и перспективы» (Ростов-на-Дону, 2010), а также на философском семинаре «Архив Мих. Лифшица» (Москва, 2009, 2010 гг.) и научно-теоретической конференции «Творческий мир Мих. Лифшица и современность: наследие, которому пришло время» (Санкт-Петербург, Социологический институт РАН, 2013).

По результатам диссертации опубликовано 28 работ, среди которых 3 монографии и 16 публикаций в ведущих рецензируемых научных журналах из Перечня ВАК.

Структура и объем диссертации.

Структура диссертационного исследования определяется последовательностью решения поставленных задач. Работа состоит из введения, трех глав, содержащих 15 параграфов, заключения и списка литературы из 363 источников. Объем диссертационного исследования составляет 266 страниц машинописного текста.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во «Введении» обосновывается актуальность выбранной темы, освещается степень ее научной разработанности, определяются объект, предмет, цель и задачи исследования, формулируются теоретико-методологические основы исследования, научная новизна и основные положения, выносимые на защиту, характеризуется теоретическая и практическая значимость работы, указываются апробация и структура диссертации.

Глава 1. «Онтологическая идея истины: реконструкция классической и неклассической методологии» посвящена компаративному анализу понимания истины как «истинного бытия» в классической диалектике, феноменологической и герменевтической методологии. В этой связи исследуются проблемы соотношения истины, бытия и сознания, истины и языка.

В параграфе 1.1. «Теоретико-методологические предпосылки исследования онтологической идеи истины» обосновывается продуктивность логико-исторической методологии в анализе «бытийного» понимания истины, обозначается круг базовых теоретических проблем, подлежащих рассмотрению.

Автор подчеркивает, что гегелевская диалектика, будучи историческим и логическим «свершением» западной классической мысли, представляет собой «оптику», которая позволяет отчетливо прояснить суть онтологического понимания истины. Гегелевский (классический) принцип тождества мышления и бытия становится критерием оценки различных «бытийных» концепций истины, их понимания и сравнения – как классических, так и неклассических. Вместе с тем исследование и сравнительный анализ различных фило-

софско-методологических концепций онтологической истины отнюдь не является самоцелью. Речь идет, прежде всего, об историко-логическом исследовании, в котором история мысли – это не бессистемная «доксография», а «логика», в свою очередь, – отнюдь не абстрактная схематика, лишенная жизненного содержания «самого» предмета. В свете исторического движения мысли (феноменология – герменевтика; отечественная философская мысль) автор стремится прояснить фундаментальные теоретико-методологические вопросы, которые выявляются в самом разворачивании мысли и которые можно сформулировать следующим образом.

Соотношение истины, бытия и сознания – важнейший теоретический и методологический вопрос, который находится в центре внимания как классической, так и неклассической мысли. И суть дела здесь заключается в том, как понимается само бытие и соответственно, как *конкретно* соотносятся истина и сознание. Следует ли рассматривать «истину бытия» как коррелят «чистого» сознания, соотносить ее с «переживаниями» очевидности или же в вопросах о том, что есть сознание и «сами вещи» стоит обратиться к исследованию возможности действительного раскрытия сознания и познания навстречу самой реальности, возможности их действительного единства?

Само историческое движение неклассической мысли от феноменологии к философской герменевтике смещает рефлексивные акценты от проблематики «чистого» сознания и его смыслов к языку как «подлинной реальности». И в свете этого «смещения» высвечивается проблематика конкретной взаимосвязи истины, бытия и языка. Герменевтическая методология показала, что язык в своей истине представляет собой реальность, которая отнюдь не сводится к средству общения между субъектами. Однако правомерно ли непосредственно отождествлять истину и язык, ограничивать мир лишь языковой реальностью, какой бы видимой самостоятельностью не обладала эта последняя? Или же язык, будучи объективной формой, является противоречивым способом выражения самой действительности как реального бытия, носящего вне-языковой характер? Диссертанту представляется, что эти вопросы можно прояснить через сравнительный анализ герменевтического и диалектического методов.

В связи с проблемой соотношения истины и языка нельзя не рассмотреть и вопрос о сущности понимания. Представляется, что центральную категорию современной философской герменевтики – понимание – следует уточнить в свете его соотношения с бытием. Является ли понимание истолкованием исключительно языкового смысла или же оно направлено на постижение объективного смысла самой реальности? Иначе говоря, ограничивается ли понимание языковой реальностью, или же речь должна идти о по-

нимании истины действительного мира, его объективного смысла, несводимого к феноменологическому «эйдосу» и языку, понимаемому как абсолютное бытие, которое только и может быть понято? Кроме того, теоретический интерес представляет и вопрос о соотношении герменевтического «понимания» и гегелевского «понятия».

И, наконец, обозначенные проблемы, в конечном счете, упираются в вопрос о соотношении идеального и реального. Здесь представляется важным прояснить вопрос о том, что представляет собой идеальное как аспект истины – и прежде всего в свете конкретной диалектики идеального и реального. Следует ли жестко разграничивать и даже противопоставлять идеальное и реальное, как это происходит, с одной стороны, в феноменологии, а с другой, в теории «третьего мира», предложенной критическим рационализмом в современной «философии науки»? Или же следует говорить о конкретном единстве идеального смысла и действительности – единстве, сохраняющем вместе с тем и содержательное различие, «дифференциал» между этими противоположностями?

Руководствуясь единством систематического и исторического способов исследования, автор полагает, что в свете этого методологического единства предоставляется реальная возможность подлинного (а не мнимого) диалога философских концепций, в котором не просто выявляются различные подступы к проблеме истины, но, в конечном счете, происходит систематическое осмысление самой истины в ее целостности, осуществляется ее действительное понимание.

Параграф 1.2. «Истина в классической диалектике и статус корреспондентной теории: тождество мышления и бытия» посвящен анализу развертывания онтологической идеи истины в классической методологии и обоснованию производности корреспонденции знания и предмета от бытийного понимания истины. При этом логика Гегеля выступает в качестве модели классической методологии и реального логико-исторического начала данного исследования.

Гегелевская диалектика, которая исходит из классического (восходящего к античной мысли, представленной Парменидом, Сократом, Платоном и Аристотелем) тождества мышления и бытия, «онтоса» и «логоса», полагает истину, прежде всего, как истинное бытие, подлинную действительность. Истина состоит в тождественности объективности, действительности себе самой, своему «понятию», «идее», а не просто в соответствии наших субъективных представлений (знаний, суждений) внешним предметам, как это полагает корреспондентная теория истины. Последняя трактовка истины отнюдь не отрицается, однако она представляет собой лишь формальную пра-

вильность, которая отнюдь не исчерпывает целостного понятия истины, выступая как его момент. В этой связи автор показывает продуктивность гегелевского понимания истины, сопоставляя его с трактовкой Б. Рассела, обосновывающего корреспондентную теорию.

Действительность в ее истине, в свете гегелевской логики, есть «идея», которая не есть нечто «потустороннее», безжизненное, абстрактное: наоборот, она есть «всецело присутствующее здесь», предельно жизненна и насущна. И как таковая она является «единством жизни и познания», теоретической и практической идеи, единством всеобщего и индивидуального. Отсюда становится понятна продуктивная сила гегелевской «идеи» как универсального бытийного мышления, претендующего на способность интегрально «схватить» развивающуюся действительность во всем ее богатстве и многообразии. Причем это целостное «схватывание» есть по существу самораскрытие этой действительности, а не насильственное навязывание чуждых ей определений – развертывание, которое концентрируется в методе как «душе и форме содержания».

Истина «должна доказать себя», т.е. показать себя опосредованной «через себя»: и весь категориальный путь как раз и есть показывание, раскрытие истины в сфере логики, в «стихии мышления» (от абстрактного, неопределенного бытия через рефлексивную сферу сущности к подлинному, действительному бытию, или абсолютной идее, которая есть «бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина»). Бытие, являющееся в начале как неопределенное и тождественное ничто, в конечном счете, становится истинным бытием, или абсолютной идеей. Истина бытия есть абсолютная идея.

Но не только в философии (логике, «стихии мышления») раскрывается гегелевский абсолют. Содержание истины (абсолютной идеи) раскрывается также в религии и искусстве. Искусство, религия и философия – формы абсолюта, но также и способы познания этого абсолюта, истины, «идеи». Во всех этих формах присутствует одно и то же содержание (и это содержание есть истина), различны лишь сами способы (формы) познания этого содержания (истины), представленные соответственно художественными образами, религиозными представлениями и саморазвивающимся «понятием». Тем самым чувства и разум не разъединены у Гегеля непроходимой пропастью, а составляют конкретно-опосредованное единство, «цельность», «тотальность». Однако именно от идеи «тотальности», целостности отказывается неклассическая философская методология, двигаясь в логике радикального различия мышления и бытия, в логике «нетождественного» (по выражению Т. Адорно).

Параграф 1.3. «Феноменологическая очевидность истины: различие сознания и бытия как исходная форма неклассической методологии» посвящен выявлению неклассического понимания онтологической истины, которое отчетливо обозначается в феноменологической методологии. Феноменологический метод утверждает явную коррелятивность бытия и истины, обосновывая ее объективность и абсолютность. Но при этом феноменология, в отличие от классической традиции с ее принципом конкретного тождества мышления и бытия, исходит из различия сознания и бытия: само истинное бытие оказывается коррелятом «чистого» сознания, выявляется как очевидность его интенциональных переживаний.

И здесь как раз и высвечивается основная сложность, противоречивость феноменологического понимания соотношения истины и действительности, «связи вещей» и «связи истин». С одной стороны, феноменология претендует вернуться «к самим вещам», к вещам как они есть «сами по себе». С другой стороны, сама вещь (предмет, мир, бытие) оказывается результатом конституирующей деятельности сознания, трансцендентальной субъективности. Парадоксальность феноменологического хода мысли состоит в том, что, в общем-то, признавая «трансцендентность» бытия по отношению к сознанию, он утверждает, что это бытие тем не менее возможно только в опыте сознания. Соответственно этому весьма двойственным представляется и феноменологическое понимание истины. С одной стороны, Э. Гуссерль утверждает объективность и абсолютность истины, ее независимость от субъекта и человечества в целом, неоднократно говорит об истине самих вещей, об истинной действительности, «истинно сущих предметах». Но с другой – самой решающей – стороны, истина оказывается укорененной в интенциональности сознания.

Учитывая вышеизложенное, автор указывает на принципиальное отличие (противоположность) гегелевской феноменологии духа и гуссерлевской феноменологии сознания. И эта противоположность коренится в принципиально различном понимании сущности сознания и его отношения с бытием, миром. Для Гуссерля сознание вращается в своих собственных интенциональных переживаниях, довольствуясь интуитивной очевидностью, тогда как у Гегеля сознание, преодолевая непосредственную достоверность (которая на деле отнюдь не оказывается истинной), восходит к целостности мира, вбирает его в себя и становится «абсолютным знанием». Гуссерль в поисках истинного знания и абсолютного бытия редуцирует мир, заключает его в «скобки», для Гегеля же абсолютное знание как истинное бытие обретается в результате того, что сознание в своем восхождении преодолевает свою ограниченность, вбирает в себя все богатство мира и прежде всего – богатство

мировой истории и культуры. В гуссерлевской феноменологии объективный мир, включая мир истории и культуры, подлежит редукции, которая приводит, в конечном счете, к «одиноким ментальной жизни», «метафизическому одиночеству» (П. Рикер)¹ «чистого» сознания.

В параграфе 1.4. «Фундаментальная онтология: истина как разомкнутость бытия» прослеживается дальнейшая трансформация онтологического понимания истины в неклассической мысли, восходящей к феноменологической методологии. И здесь в центре авторской методологической реконструкции оказывается онтологическая концепция истины М. Хайдеггера.

В своей фундаментальной онтологии М. Хайдеггер, попытавшийся преодолеть «онтологическую беспочвенность» трансцендентальной субъективности и вернуться к «истокам», обосновывает – в противовес корреспондентной теории – истину как открытость, разомкнутость бытия, осуществляемую человеческой «экзистенцией», *Dasein*. Лишь поскольку *Dasein* существует как различие бытия и сущего, постольку есть истина как «разомкнутость» бытия. Но здесь важным оказывается то, что «раскрывающееся бытие» фундаментальной онтологии – это совсем не то истинное бытие, о котором идет речь в классической философской традиции. «Идея», «действительность», «абсолют», «субстанция» – все эти категории классического мышления схватывают лишь «сущее», но не само «бытие». Последнее определяется в фундаментальной онтологии (наподобие апофатического богословия) негативно, через отрицание «сущего», а потому и неудивительно, что «бытие» в итоге стало непосредственно отождествляться с «ничто». При этом такое непосредственное отождествление принципиально отлично от гегелевского тождества чистого бытия и ничто: у Гегеля это тождество есть лишь начало логико-категориального развертывания, и, в конечном счете, истинным бытием у него оказывается абсолютная идея, вбирающая в себя все богатство категориального движения, тогда как у Хайдеггера бытие остается на уровне ничто.

Такое оборачивание бытия в «ничто» (и связанное с этим «ничто» «ужасом», а также «страхом», «заботой» и прочими «экзистенциалами»), как полагает автор, методологически вполне закономерно: прежде всего потому, что на деле феноменологический метод, на котором строится концепция фундаментальной онтологии, «заклучает в скобки» бытие самих вещей (в, конечном счете, – самого действительного мира) и их реальный смысл, довольствуясь «чистыми» феноменами. Сквозь эти феномены, подменяющие

¹ Рикер П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: «Водолей», 1998. – С. 185.

действительность, как раз и проглядывает, «сказывается» ничто, ставшее «бытием». И лишь в языке («вслушиваясь» в язык, его «зов») фундаментальная онтология пытается обнаружить какие-то намеки на присутствие подлинного бытия. Именно в этом «бытийном» ракурсе проблематика языка как раз и становится центральной для философской герменевтики.

Параграф 1.5. «Соотношение истины, бытия и языка в контексте “герменевтической онтологии”» посвящен реконструкции герменевтического понимания истины, анализу взаимосвязи истины и языка. «Герменевтическая онтология» связывает проблему понимания с постижением целостности «опыта мира», с постижением истины бытия. И здесь интересно то, что, будучи по существу неклассическим способом философствования, герменевтика тем не менее пытается сблизиться с классическими образцами философской рефлексии, прежде всего с гегелевской диалектикой, которая, в противоположность рассудочной рефлексии, воспроизводит «деяние самого предмета». Вместе с тем, герменевтика, конечно, отлична от гегелевской логики – и это отличие, как показывает автор, состоит в самом понимании сути мышления и его отношения к бытию.

Дело в том, что понимание сути подлинного бытия, истины рассматривается в герменевтике, в конечном счете, как исключительно языковой процесс. Язык оказывается не просто «медиумом», «средой», в которой происходит «взаимопонимание» человека и мира, но единственным и «подлинным» субъектом (а также и объектом) понимания. Ведь понимание осуществляется – не больше и не меньше – «самим языком». «Языковой опыт мира» провозглашается в философской герменевтике абсолютным. Язык и мир, по большому счету, непосредственно отождествляются, а поэтому неудивительно, что в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера само бытие оказывается по сути языком. Понятно, что это совсем не Гегель, у которого истина бытия есть идея, «понятие».

Но действительно ли понимание как исключительно языковой процесс раскрывает нам истину бытия, «деяние самого дела»? Не является ли редукция бытийного мышления к языку (а гегелевского «понятия» или платоновского «эйдоса» – к слову), наоборот, сокрытием действительности в ее целостности и смысловом богатстве? По крайней мере, вполне очевидно, что перед нами явное упрощение и ограничение действительности, которая оказывается только лишь языком, как бы расширительно и универсально он не трактовался. Язык действительно играет важную роль в человеческой культуре, является способом выражения бытия, однако различие между языком и самой действительностью, между словом и реальным предметом является все-таки принципиальным. И стирание, сглаживание этого различия нередко

оборачивается превратными последствиями, различными «словесными играми», которые не только не приближают нас к «подлинному бытию», но, наоборот, удаляют от него. Язык – и это прекрасно понимали еще в античные времена – «двулик», двойственен. Он может выражать истину бытия, и вместе с тем – скрывать, подменять ее. Отрываясь от действительности и тем более подменяя ее, язык фетишизируется, утрачивая при этом различие между истиной и ложью, добром и злом, с легкостью меняя их местами.

В «герменевтической онтологии», в конечном счете, мышление «кружится» в языке и не находит выхода к самой действительности, к истине самих вещей. Знаменитый «герменевтический круг», который описывается Гадамером (вслед за Хайдеггером) в качестве онтологической структуры понимания, свободной от «случайных озарений» и следующей «самим фактам», на деле отнюдь не всегда выводит нас к истине самого предмета. Конечно, круговой характер движения является существенным моментом диалектического познания, однако для последнего все-таки характерны и принципиально важны поиски *выхода* из круга. С диалектико-логической точки зрения речь идет о противоречии непосредственного и опосредованного, в силу которого осуществляется выход за пределы круга определений, «взаимного чередования моментов». (Так, итог, конечный результат в гегелевской логике – это уже не просто возвращение к исходному неопределенному бытию, совпадающему с ничто, но обретение подлинного, истинного бытия).

В феноменологической и герменевтической методологии действительно поставлены важнейшие проблемы, особенно на фоне «забвения» истины в современной философии, научно-теоретическом познании и так называемом современном «авангардном» (теперь уже – постмодернистском) искусстве. И тем не менее тенденции, прослеживающиеся в логике их размышлений, закономерно приводят к проблематичным результатам. Эта проблематичность заключается прежде всего в редукционизме: так, в феноменологии истинное бытие сводится к корреляту сознания, в фундаментальной онтологии – к «экзистенции» (а в итоге – к «ничто»), а в герменевтике – к языку, игре языка, который «заигрывает с нами». Однако, если вспомнить справедливую гегелевскую формулу, истина есть все-таки целое.

Глава 2. «Истина в “онтологической гносеологии”»: отношение идеального и реального» посвящена реконструкции понимания истины как истинного бытия в отечественной методологии, представляющей собой альтернативу неклассическим методологическим подходам. Артикулируется теоретико-методологический потенциал онтологического понимания истины как конкретного (противоречивого) единства идеального и реального в свете

проблематики современной западной неклассической мысли – феноменологической теории сознания и теории «третьего мира» в философии науки.

Параграф 2.1. «Идея “онтологической гносеологии” в религиозно-философской мысли: истина как “истинно сущее” и статус субъекта» обращается к наследию русской религиозной мысли, для которой истина выступает прежде всего как онтологическая категория, как «естина» (П.А. Флоренский). Именно эта «бытийность» познания дает основание охарактеризовать русскую религиозную мысль как своеобразный вариант «онтологической гносеологии»².

Как полагает автор, онтологическое понимание истины в русской религиозной мысли наиболее отчетливо и развернуто сказывается в концепции «цельного знания» Вл. Соловьева, которая и выступает в данном параграфе предметом специального анализа. В свете этой концепции полноту истины как «истинно сущего» составляет разум («всеединство») и действительность: «всеединство» выступает как идеальная форма, как форма истины, а действительность – как ее содержание. Без этой идеальной формы действительность распадается, превращается в «эмпирическую неразумную реальность», в набор бессмысленных фактов, однако само всеединство, лишенное реального содержания, оказывается пустой формой.

В своем полном определении истина как «истинно сущее» представляет «разумную реальность», включает в себя и «безусловную действительность» и «безусловную разумность всего существующего». Тем самым истину в ее полноте (цельности) невозможно редуцировать только к единству и всеобщности смысла. И в этом, подчеркивает автор, существенное отличие концепции «цельного знания» от феноменологического метода Э. Гуссерля. Всеобщность «чистого» смысла еще не представляет собой «всецелого начала», еще не составляет полноту истины, которая всегда включает в себя реальность.

Важными представляются автору размышления «позднего» Вл. Соловьева, посвященные соотношению истины и субъекта. Надо сказать, что в своей критике новоевропейского (декартовского) «ego cogito» Соловьев во все не отказывается от субъекта вообще. Так, в отличие от Хайдеггера, он отнюдь не отрицает, не уничтожает субъекта, не превращает его в иррациональную «экзистенцию», занятую истолкованием своих феноменологических ощущений, но говорит о возможности истинного («философского») субъекта. Этот истинный субъект не есть ни логический субъект (наподобие кантовского трансцендентального субъекта), ни тем более субъект эмпирический в

² См.: Бердяев Н.А. Философия свободы (Глава IV Об онтологической гносеологии) // Бердяев Н.А. Философия свободы. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 110-135.

его хаотичной «пестроте». Речь идет о таком субъекте, который «забывает» о своей субъективности и всецело предается самой истине. Но такое «забвение» отнюдь не означает утрату самосознания, своего «я». Наоборот: предаваясь истине, человек только и приобретает для своего «я» бесконечное и «безусловное содержание». Тем самым субъект становится истинным, «философским» субъектом – «формой истины», «становящимся разумом самой истины».

И это принципиально важно: только предавая себя «забвению» ради самой истины, человек по сути и обретает себя в подлинном, истинном смысле. Обретает свое «самосознание», свою «душу». И, как представляется автору, такой подход к проблеме соотношения истины и субъекта, истины и сознания вполне созвучен некоторым важным идеям отечественной «диалектической онтогносеологии» (М.А. Лифшиц), анализу которой посвящен следующий параграф данного исследования.

Параграф 2.2. «Истина и бытие в “диалектической онтогносеологии”: методологическая реконструкция» представляет собой опыт раскрытия методологического потенциала «онтологической гносеологии» М.А. Лифшица в ее понимании истины как онтологической категории, как характеристики самого бытия. При этом само бытие здесь понимается как бесконечный действительный мир в его богатстве и многообразии – мир, обладающий свойством «отражаемости», «зеркальности». Автором рассматривается проблематика «понимающего сознания» как «зеркала мира» (*speculum mundi*), способного являться «самоотражением» истинного бытия. Если для феноменологии смысл укоренен в «чистом» сознании, в его интенциональных переживаниях, то в свете «диалектической онтогносеологии» смыслом обладает сама объективная реальность. Но обладает она смыслом отнюдь не без участия человеческого сознания; наоборот: только благодаря человеческому сознанию актуализируется, раскрывается объективный «смысл мира», является «абсолютно сущее».

По сути «онтогносеологическая» теория отражения опирается на всю предшествующую классическую философскую традицию, начиная от античности и вплоть до Гегеля. Как подчеркивает автор, теория отражения по своей сути восходит к известной древнегреческой идее «мимезиса» – идее, получившей свое классическое воплощение в философии Платона и Аристотеля. Что же касается Гегеля, то он четко и ясно в своей «Логике» говорит о *зеркальном отражении*, поясняя *рефлексивную* природу *сущности*: согласно гегелевской диалектике, сущность *светится* в себе самой, *отображается*

в себе, и поэтому рефлексия неизбежно связана с «зеркалом», «зеркальностью»³.

Как подчеркивает автор, «онтогносеологическая» идея реального бытия истины в мире обеспечивает возможность формирования универсальной личности, творца истории и культуры. Дело в том, что зависимость человеческого сознания от объективного бытия, зависимость субъекта от истины реального мира отнюдь не уничтожает субъекта, не умаляет его значимости. Напротив, человек становится действительным субъектом (в том числе и субъектом культуры и истории) именно благодаря своему приобщению к истине самого бесконечного мира. Именно таким образом и рождаются выдающиеся достижения в области искусства, науки и культуры в целом.

Методологическим основанием «онтогносеологии» как учения об истинном бытии и его «самоотражении» является *диалектика различия* (*distinguo*), суть которой заключается в дифференцировании (различении) двух полярных типов единства или соединения противоположностей – гармонического (симфонического) и превратного («гипертонического») типов. В соответствии с этой диалектикой следует *различать*, по крайней мере, два типа единства мышления и бытия, всеобщего и единичного, субъекта и объекта.

В этой связи автор отмечает, что проблема *различия* выходит на первый план в феноменологической методологии: это прежде всего *различие* «чистого» сознания и мира у Гуссерля, «дифференция» бытия и сущего у Хайдеггера. Но в том-то и дело, что диалектика различия (*distinguo*) в «онтогносеологии» является основой для истинного (конкретного) единства противоположностей, тогда как в феноменологии различие оказывается *препятствием* для такого единства, оно *разделяет* непроходимой пропастью сознание и действительный мир, мышление и бытие, субъект и объект. В результате действительный, объективный мир стирается в различиях, что, как известно, и обыграл постмодернизм (Ж. Делез, Ж. Деррида).

Важнейшее значение диалектика *distinguo* приобретает в культурно-исторической сфере. Диалектический принцип *distinguo* означает, что внутри всех сфер духовно-практической деятельности, представленной в знаково-символических формах, следует проводить конкретную, содержательную, а не абстрактную границу между истинным и ложным, нормой и патологией, добром и злом. И это означает, что всякий раз необходимо критически высвечивать «двойственность» социально-символических «репрезентаций» на

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. - М.: Мысль, 1974. - С. 265.

почве их реального, конкретно-исторического взаимопревращения, которое вовсе не лишено драматизма.

Сами знаково-символические формы как таковые, в отрыве от своего содержания могут быть «нейтральными» по отношению к добру и злу, истине и лжи; одна и та же форма в разное время может служить как добру, так и «демоническим», разрушительным тенденциям (например, формы мифологии). При этом критерием истинности и ложности форм может служить только действительное, объективное содержание жизни. Ключом же к пониманию истины оказывается логика соотношения идеального и реального.

В параграфе 2.3. «Истина как конкретное единство идеального и реального» осуществляется сравнительный анализ феноменологического и диалектического понимания соотношения идеального и реального, а также обосновывается конкретное («симфоническое») единство этих противоположностей, предполагающий конкретное различие, «дифференциал» между ними.

В подпараграфе 2.3.1. «Бытийная природа идеального» автор анализирует проблематику идеального в отечественной диалектической традиции («онтогносеология» М.А. Лифшица и диалектическая логика Э.В. Ильенкова), развертывая при этом возможный теоретический диалог с феноменологическим пониманием идеального.

Для феноменологии объективность идеального никак не связана с реальным, действительным миром, идеальное для нее, в конечном счете, укоренено в структурах «чистого» сознания, в «одиноким ментальной жизни». Э. Гуссерль проводит принципиальное различие, разграничение между идеальным и реальным, исключая содержательный взаимопереход этих противоположностей. У него получается, что в самой объективной действительности, независимой от сознания (пусть даже «чистого», безличного) никакого идеального не существует. А стало быть, в самом реальном мире, *вне* опыта сознания не существует никакой объективной истины.

В отечественной же диалектической методологии (при некоторых расхождениях трактовки идеального, касающейся разграничения *Ideale* и *Ideelle*, а также связанного с этим уточнения истинности и ложности культурных «репрезентаций» и форм деятельности) в целом речь идет о конкретном единстве мышления и бытия – этом фундаментальном принципе классической традиции в философии. Причем это такое содержательное единство (тождество), которое с необходимостью предполагает и конкретное *различие* мышления и бытия, благодаря чему становится возможным их содержательный взаимопереход. Различие («дифференциал») между идеальным и реальным *есть*, однако оно является *конкретным, содержательным* различием

(противоречием), выступающим действительной основой *конкретного, содержательного их единства*.

И здесь важно то, что речь идет не просто о тождестве идеального и реального, взаимном переходе мышления и бытия вообще (такой переход может оказаться и превратным, «дурным» тождеством), но об их «гармоническом» (или «симфоническом») единстве, которое и составляет истину бытия. Что касается Э. Гуссерля, то он сознательно сделал ставку на принципиальное разграничение идеального и реального, в результате чего идеальное у него оказалось запертым в сфере феноменов «чистого» сознания, т.е. по сути лишенным реальности, тогда как реальное оказалось лишенным идеального содержания («нереальность» идеального, как подметил Ж. Деррида, является «первым словом» феноменологии⁴).

В подпараграфе 2.3.2. «Тождество и различие в структуре истины: неклассическое *differance* и “дифференциал” между идеальным и реальным» рассматривается два типа различия между идеальным и реальным – классический, удерживающий целостность истины как различенное (противоречивое) единство идеального и реального и неклассический, в рамках которого «чистое» различие превращается в анонимное «*differance*», оставляющее в своем движении «след следа» (Ж. Деррида). С точки зрения автора, существенным здесь является то, что подход к проблеме истины как конкретного единства идеального и реального открывает важную теоретико-логическую альтернативу по отношению к феноменологической методологии и неклассической мысли вообще.

С логической точки зрения речь идет о конкретном характере тождества и различия в структуре истины. Неклассическая мысль в своем движении от феноменологической методологии вплоть до постмодернизма (в его самых разных вариациях) оставляет только чистое («внешнее») различие. В феноменологии истина – это очевидная идеальность «чистого» сознания, *отличная* от реальности, или же хайдеггеровское *Dasein* как *различие* бытия и сущего. Наконец, в постмодернизме, который вообще отрицает истину, речь идет о «*differance*» как о нескончаемом процессе, порождающем различия (Ж. Деррида).

Между тем, подлинное различие (*distinguo*) осуществляется как противоречивое (конкретное) единство идеального и реального, высвечивая подлинную объективность истины. Логика конкретного «дифференциала» удерживает гармоническое соотношение динамически взаимодействующих противоположностей идеального и реального, универсального и индивидуально-

⁴ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. - С. 73.

го, тождественного и различного в структуре истины. «Дифференциал» высвечивает, если использовать христианскую формулу, «неслиянность и нераздельность» истинных противоположностей бытия. Универсальное и тождественное в такой «диспозиции» – не репрессивная и «тоталитарная» общность, а индивидуальное и различное – не хаотический поток «сингулярностей» и «событий». В конкретном различии (а значит, и в своеобразии, индивидуальности) высвечивается подлинная всеобщность и тем самым сохраняется подлинное индивидуальное многообразие. В этой «синергии» различного, подлинного многообразия раскрывается гармония истины бытия, рождается *симфоническое* единство противоположностей, а не их «какофония».

Указанное различие (в отличие от феноменологической и постмодернистской «дифференции») не анонимно, оно проходит, осуществляется в самой действительности. Сама объективная реальность *различает* себя: она *отображается* («рефлектирует», «светится») в своем *ином* – идеальном, которое, будучи «своим другим» реального, составляет с ним момент конкретного единства, который и есть объективная истина. «Дифференциал» между идеальным и реальным проходит в самом реальном мире, в нем же и осуществляются моменты их конкретного единства, гармоничного схождения, которые знаменуют собой, прежде всего, подлинные, истинные формы человеческой культуры. Благодаря этому как раз и открывается подлинный путь к «самим вещам», который искала феноменологическая методология, к их идеальной форме, к реальной «истине всеобщего».

Параграф 2.4. «Идеальное в научном познании: диалектическая методология и философия науки» сосредоточен на методологических проблемах обоснования истинности (объективности) знания в современной философии науки. Особое внимание уделяется анализу теории «третьего мира» К. Поппера, которая рассматривается в свете диалектики идеального и реального, разработанной отечественной диалектико-логической методологией. Показывается, что эта методология оказывается своеобразным ключом к пониманию узловых проблем западной философии науки.

Онтологической основой объективности научного знания выступает у Поппера «третий мир», который связывается им с проблематикой истины. И здесь интересно то, что сам Поппер позиционирует себя в качестве защитника «абсолютной и объективной истины» в противовес релятивистским концепциям (тому же Т. Куну с его идеей «несоизмеримости» парадигм). Но в том-то и дело, что у Поппера понимание абсолютности и объективности истины оказывается в итоге формальным и безразличным к действительной сути дела (и поэтому такое – формально-логическое – понимание истины было

с легкостью отброшено его последователями-оппонентами, например, тем же «теоретическим анархистом» П. Фейерабендом).

Как известно, Поппер (вслед за Г. Фреге) определяет «третий мир» как мир «объективного содержания мышления», который включает в себя все богатство человеческой культуры: научные теории, книги, скульптуры, живопись, музыку и т.д. Вместе с тем все содержательное богатство «третьего мира», в конечном счете, сводится Поппером к дескриптивному («репрезентативному») языку, к «высказываниям», а важнейшими структурными единицами попперовского «третьего мира» оказываются «лингвистические сущности». И здесь высвечивается, если можно так сказать, не критичность критического рационализма, а именно некритическое отношение к пониманию мышления, которое Поппер вполне разделяет с логическими позитивистами. Дело в том, что абсолютизация законов традиционной логики, присущая и логическому позитивизму, и критическому рационализму, восходит к некритической редукции мышления к языку, организованному по закону тождества, а потому безразличному к специфическому содержанию «самих вещей».

Однако в том-то и дело, что реальная история науки непосредственно не вписывается в эти формальные логические стандарты (что хорошо показано И. Лакатосом). Очевидная историчность научного знания, выходящая за пределы абстрактно-логических «канонов», обернулась для западной философии науки в конечном итоге релятивизмом и отрицанием объективной истины (теоретический анархизм и плюрализм П. Фейерабенда). И причиной этому – отсутствие в «философии науки» конкретного опосредования между разумом и историей, между абсолютными моментами знания и его очевидной историчностью, «стандартами» и «фактами», как выражается Поппер.

Для отечественной диалектической методологии, напротив, характерна конкретно-историческая методология, в рамках которой имеет место *органическое единство* истории и логики, факта и теории («понятия»), через которое высвечивается *конкретность истины* в ее всеобщности и объективности. Речь идет о конкретном (опосредованном) единстве идеального и реального в научном познании – единстве, которое и позволяет выйти за пределы «исторического релятивизма» и «отказа от разума», с одной стороны, и абсолютизации формальных стандартов, с другой.

Соответственно формальной трактовке мышления формальной предстает и попперовская трактовка «абсолютной и объективной истины», с помощью которой он пытался преодолеть субъективизм и релятивизм. «Абсолютной и объективной истиной» у Поппера оказывается вариант корреспондентной теории, формализованной А. Тарским. Объективность истины, как ее формулирует Поппер, – это соответствие высказываний фактам, причем

акцент ставится им именно на формальной истинности высказываний⁵. С этой точки зрения получается, что истина оказывается исключительно свойством высказываний, но никак не раскрывает сущность самих вещей.

Это безразличие к самой реальности сказывается у Поппера и в его трактовке соотношения «трех миров». В работах Поппера нередко говорится о взаимосвязи трех миров: «третий мир» взаимодействует с миром 2 (субъективными ментальными состояниями), а этот последний, в свою очередь, связан с «физическим миром». Однако представляется, что эта связь у него является абстрактной: «третий мир» существует рядомположно с двумя другими. Неслучайно критики попперовской концепции «третьего мира» в качестве главного ее недостатка указывали именно на недостаточную разработанность вопроса о действительной взаимосвязи трех «миров»⁶. Это и понятно: у Поппера отсутствует конкретная диалектика идеального и реального, мышления и бытия, диалектика их содержательного перехода, взаимопревращения (при всем существенном различии этих противоположностей).

Принципиально иначе обстоит дело в диалектической логике, согласно которой мышление отнюдь не сводится к своей языковой форме выражения, но всегда выступает в конкретном единстве с бытием, со сложной и противоречивой объективной действительностью. Причем эта действительность не есть набор бессмысленных эмпирических фактов, а действительность, которой атрибутивно (с необходимостью) присущ смысл, идеальное, мышление. Идеальное как атрибут бытия (мира) является как *реальное всеобщее*. Различие между мышлением и бытием, идеальным и реальным *есть*, однако оно является *конкретным, содержательным* различием, выступающим действительной основой *конкретного, содержательного их единства*.

Поппер же (подобно феноменологии) недвусмысленно выступает против единства мышления и бытия, против, как он пишет, «монистической тенденции Гегеля» и ратует за дуализм разума и действительности, «стандартов» и «фактов». Свою концепцию «трех миров» он именуется «плюралистической философией» в противовес *монизму*. Но в том-то и дело, что в этой «плюралистической» картине мира разум оказывается оторванным от действительности, превращенным в некий автономный «третий мир» «лингвистических сущностей». В свою очередь, объективная действительность сведена к «физическому миру», лишенному идеального измерения, разумного начала.

⁵См.: Popper K. R. Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. – London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

⁶ См.: Фримен Ю., Сколимовский Г. Поиск объективности у Пирса и Поппера // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 255.

К. Поппер связывает объективное содержание мышления, «третий мир» с миром культуры. С этим миром он связывает и проблематику истины (понимаемую им, впрочем, в формально-логическом, лингвистическом духе). Однако не всякая объективная культурная форма может носить статус истинной формы (соответствующей своей «идее», по гегелевской терминологии). Важно проводить конкретное различие (*distinguo*) между различными культурными формами. Каким именно конкретным образом и в каких именно конкретных формах объективная истина возможна в культуре – этот вопрос требует специального и самого серьезного изучения.

Глава 3. «Бытие истины в культуре и искусстве: методологические подходы» представляет собой опыт обоснования действительного бытия истины в конкретно-исторических формах культуры. При этом важное место отводится искусству как способу бытия и познания истины.

В параграфе 3.1. «Истина в культуре: трансцендентально-феноменологический и диалектический методы» выявляются два прямо противоположных способа понимания бытийных основ культуры. Первый подход – трансцендентально-феноменологический – полагает в основу различных форм культуры жизнь «чистого» сознания, трансцендентальную субъективность, окутанную «жизненным миром». Но «жизненный мир», подобно хайдеггеровскому «миру», оказывается прежде всего моим миром. Не случайно у «позднего» Гуссерля в его опыте построения мира интерсубъективности (исходя из трансцендентального *ego*) оказывается, что каждый человек погружен прежде всего в *свой* «жизненный мир», в свою культуру, отличную от культурного мира «другого». И тем самым получается, что различные культурные миры, в которых мне и «другим» дан объективный мир, ограничивают действительную объективность мира, а не раскрывают этот мир в его истине.

Второй подход, представленный отечественной «диалектической онтогносеологией», полагает культуру и ее формы как явления действительного мира, который приобрел субъективные свойства под воздействием человеческой деятельности, труда, практического отношения человека к самому этому бесконечному миру. Впервые в человеческой истории и культуре объективное содержание мира предстало в форме мифа. В этой связи автором исследуются подходы к мифологии, представленные «диалектической онтогносеологией» и концепцией «символических форм» Э. Кассирера, которая в принципиальных моментах оказывается близкой феноменологической методологии (при всем их различии).

Для философии «символических форм» миф (как и язык, искусство) представляет собой «проекцию» трансцендентального «Я», «духа», продукт

его «спонтанной» деятельности – форму, в которой субъект узнает себя самого. Согласно же «диалектической онтогносеологии», миф – очень сложное и противоречивое явление, к которому нельзя подходить абстрактно, видеть в мифах лишь зашифрованные символы трансцендентального субъекта, лишь условную «символическую форму». Миф – отношение человека к миру, но это такое отношение, при котором человек в своей практике, деятельности отражает объективную действительность, дает в этой практике возможность раскрыться, «заговорить» самому миру в его истине.

Если в феноменологии и философии «символических форм» трансцендентальный субъект в качестве абсолютного бытия существует изначально, *априори*, порождая «чистые» смыслы мира и культуры, то «диалектическая онтогносеология» развивает гегелевскую идею о субстанции, ставшей субъектом: только такой субстанцией оказывается бесконечный материальный мир, ставший в лице человека и его культуры субъектом. Вместе с тем в культуре и человеческой деятельности истина мира не только может раскрываться, но зачастую искажаться, выступать в превратной форме. В этой связи принципиально важно проводить различие между истинными и ложными формами в самой культуре. И в этой связи становится важным прояснить конкретно-историческую диалектику культуры, ее драматизм, в котором высвечиваются ее истинностные моменты.

В параграфе 3.2. «Герменевтика и диалектика о соотношении истины и традиции: “истинная середина” в истории культуры» исследуются методологические подходы к пониманию истины в свете традиции и исторического развития, их конкретной взаимосвязи. Обращение к традиции – ключевой момент герменевтической методологии, которая показала, что традиция («предрассудок») может выступать не только в форме заблуждения, но и являться важным источником истины. В этой связи в герменевтике речь идет о необходимости единства разума и предания, традиции и исторического развития. «Промежуточность» между современностью и преданием оказывается «собственным» местом герменевтики. При этом критерием подлинного понимания оказывается «временное отстояние», позволяющее выявить истинные «предрассудки», отличить их от ложных. Однако «временное отстояние», как полагает автор, отнюдь не избавляет нас от превратностей герменевтического круга. Наше предпонимание (предрассудок, предсуждение), согласно философской герменевтике, изначально определяется традицией, которая, в свою очередь, определяется нашими предрассудками. Поэтому мы не свободны от исторического предания, которое захватывает нас («обращается к нам»), но всегда находимся внутри него, и это «пребывание-внутри» выступает как слияние с преданием.

Мы изначально оказываемся погруженными в исторически обусловленную традицию, в то, что Э. Гуссерль назвал «жизненным миром». Безусловно, мы присутствуем, в первую очередь, в нашем «жизненном мире», в той традиции и «предрассудках», которые окружают нас. Однако, как полагает автор, важно все-таки выйти из ограниченности этой «замкнутой цепи исторической жизни» навстречу «большому бытию», действительному миру – и не в последнюю очередь как раз для того, чтобы как можно более адекватно *понять* эту самую историю.

В герменевтике Х.-Г. Гадамера речь идет об изначальном пребывании внутри круга, в котором, по сути, не предполагается действительного *выхода* (хотя именно такой выход только и может быть критерием «непредвзятого» понимания традиции). А это, по существу, означает, что в таком герменевтическом круговращении происходит смешение предрассудков, *подлинное различие* между истинными и ложными предрассудками зачастую стирается, становится несущественным. Иными словами, различие между истиной и заблуждением в традиции может оказаться в итоге абстрактным, формальным.

Поэтому, на взгляд автора, необходимо провести более конкретное различие истинного и ложного в истории культуры. В этой связи автор обращается к теории «истинной середины», «мезотивности», представленной в конкретно-исторической диалектике М.А. Лифшица. В свете этой диалектики «истинная середина» в культуре – это не просто единство традиции и современности, «старого» и «нового» (как это мыслится в философской герменевтике). В свете конкретно-исторической диалектики следует *различать* в «старом» и «новом», традиции и прогрессе *истинные* и *ложные* моменты. «Истинная середина» (*die wahre Mitte*) в культуре, «мезотес» как «акротес» («высшее») представляет собой «симфоническое» единство именно *истинных* моментов «старой» и «новой» культур. Именно в такой «истинной середине» и рождаются выдающиеся достижения человеческой культуры – и, в первую очередь, классические произведения мирового искусства.

Параграф 3.3. «Бытие и познание истины в искусстве: проблемы методологического обоснования» посвящен исследованию возможности раскрытия истинного бытия в произведениях искусства. В этой связи автор обращается, прежде всего, к гегелевской эстетике, согласно которой искусство призвано раскрывать истину в чувственной форме. Особая значимость искусства состоит в том, что в нем истина (идея) непосредственно являет себя в форме конкретной, живой «индивидуальной действительности», являет себя как идеал. Произведение искусства определяется как *чувственное явление идеи* – и поэтому оно есть не только и не просто способ познания истины, но и воплощение самой истины, форма ее бытия.

В этом смысле гегелевскую эстетику можно считать радикальным преобразованием кантовских взглядов на искусство. Согласно Канту, искусство (несмотря на то, что оно выступает у него своего рода «мостом» между природой и свободой) никогда не может быть познанием мира – последнее оказывается прерогативой точных и естественных наук. Для Гегеля же искусство является познавательным, хотя и не в смысле «познавательности» естествознания. Искусство есть раскрытие истины бытия в чувственной форме, в форме неповторимых художественных образов – и в этом смысле оно нередко открывает нам нечто более важное, нежели вся современная наука и весь неоспоримый прогресс научно-теоретического познания.

Как подчеркивает автор, подлинное искусство является реальным подтверждением (свидетельством) бытия истины в этом мире, более того: оно оказывается формой бытия самой истины. Можно, конечно, скептически или иронически относиться к понятию объективной истины (и тем более к понятию абсолютной истины), которое якобы «устарело» или является «тоталитарным», как провозглашает постмодернизм. Но разве творения Пушкина, Шекспира или Леонардо да Винчи – не весомое и зримое свидетельство действительного бытия истины в мире?

Классическое искусство обладает объективным, универсальным истинностным значением. Подлинное произведение искусства присутствует в «истинном настоящем», «истинном времени» (Г. Зедльмайр). Будучи созданным в определенное историческое время, подлинное произведение искусства вместе с тем обретает своего рода «надысторичность». В свою очередь, благодаря приобщению к опыту истинного произведения искусства (литературы, живописи, музыки и т.д.) мы сами приобщаемся к «истинному времени». Но здесь, конечно, требуется определенное уточнение: такое присутствие искусства в «истинном настоящем» отнюдь не означает его абстрактной *внеисторичности*. И в этом смысле, несомненно, прав Х.-Г. Гадамер, который в своих размышлениях о «темпоральности эстетического» подчеркивает (возражая Г. Зедльмайру), что не следует жестко разделять и противопоставлять надысторическое время («вечное», «истинное настоящее») и время историческое. Ведь «истинное время» произведения искусства *является* в нашей действительной истории, воплощается в ней.

В искусстве раскрывается «вечная история» (Дж. Вико), однако раскрывается она всякий раз в *конкретно-исторической форме* – во всем *конкретном* своеобразии и неповторимости самого произведения искусства. Иными словами, речь идет о конкретном единстве *вечного* и *исторического*: *благодаря* подлинной *исторической* индивидуальности, самобытности про-

изведения искусства раскрывается и актуализируется «вечная история» или «истинное время».

По существу речь идет о том, что классическое искусство до сих пор является свидетельством бытия истины в современном мире. Искусство является одновременно и формой бытия истины (абсолюта) и способом познания этой истины – в этом глубокий смысл гегелевского учения об абсолютной идее. Более того, такое понимание, как представляется автору, может послужить ключом к реальному преодолению двух одинаково неприемлемых крайностей – догматических претензий на исключительное право обладания истиной и откровенным релятивизмом, который нередко оборачивается самым закоренелым догматизмом и той самой «тоталитарностью», в которой постмодернизм обвиняет идею абсолютной истины.

Дело в том, что классическое произведение искусства как бытие истины – это всегда неповторимое художественное целое, и соответственно, истина раскрывается всякий раз уникальным образом (*по-разному*) в каждом из подлинных творений мирового искусства. Однако в самом этом различии «говорит» *одно и то же* содержание – бесконечная реальность во всем ее богатстве и многообразии. *Истина едина, как и един сам мир, и в то же самое время истина бесконечна и многообразна, также как и многообразен и бесконечен этот мир.* В целостной завершенности классических произведений искусства происходит соизмерение конечного и бесконечного («бесконечное выражено в конечном», как определял суть художественного произведения Шеллинг), всеобщего и индивидуального, представлено гармоническое единство человека и мира, которое и есть *идеал*, идеальное в его истине.

Совершенно ясно, что истина, открываемая в великих образцах искусства, *по своему определению* не может быть «догматической» и «назидательной», навязанной *извне* (и тем более – «тоталитарной»). Для подлинного, классического произведения искусства всегда характерно конкретное («органическое», по выражению Вл. Соловьева) единство истины, добра и красоты. В этом-то и заключается особая «святость и чистота искусства», о которой говорил Шеллинг. Будучи выражением самой объективной действительности, классика показывает цельность (полноту) бытия и в то же время – извечное бытийное противостояние добра и зла в их сложной и драматичной диалектике. В классическом искусстве «говорит» сама действительность, но говорит – и это является принципиально важным – всякий раз уникальным, неповторимым образом в каждом конкретном художественном произведении. Или еще точнее: действительность в ее истине раскрывается именно в самой специфике классического искусства, в самом уникально-всеобщем произведении искусства.

Вместе с тем нельзя не подчеркнуть, что само понимание произведения искусства как способа бытия и познания истины вовсе не является общепризнанным. В современной философской и эстетической мысли дело обстоит во многом как раз наоборот: раскрытие истины, правды жизни по сути более не считаются значимыми для искусства. И как раз на фоне такой ситуации весьма актуальным, как представляется автору, оказывается обращение к тем концепциям в современной философской мысли, которые обосновывали реальное бытие истины в искусстве.

В параграфе 3.4. «Искусство как мимезис: “герменевтическая онтология” и “диалектическая онтогносеология”» автор обосновывает онтологическую значимость мимезиса в искусстве как изображения истинного бытия. При этом такое обоснование опирается на анализ герменевтической методологии и отечественной «диалектической онтогносеологии».

Автор обращает внимание на то, что «свершение» и понимание истины в искусстве рассматривается в герменевтике через призму античного понятия мимезиса. В свете этого изображение в искусстве выступает как образное познание сути дела, благодаря которому эта суть, можно сказать, впервые актуализируется, становится кристально ясной и отчетливой. Мимезис – это познание сущности, истины, которая в произведении искусства раскрывается через соотношение *изображения* и *первообраза*.

Изображение в искусстве отнюдь не является излишней и бледной копией истины как первообраза. Напротив, именно благодаря искусству как изображению «сказывается», проявляется и сам первообраз (таково, например, христианское истолкование религиозного изображения, которое само становится «образцом»). Поэтому, «первообраз становится образом только с помощью изображения, но тем не менее при этом изображение не представляет собой ничего иного, кроме явления первообраза» (Х.-Г. Гадамер).

Проясняя диалектику соотношения образа и первообраза, говоря об эстетическом понятии изображения, Х.-Г. Гадамер апеллирует к модели *зеркала*. При этом он отличает *изображение* (Bild) в зеркале от простого *отображения* (Abbild). Изображение – это отнюдь не мимолетное отображение, которое не имеет собственного бытия. Отражаясь в зеркале, первообраз (бытие) предстает в *изображении*, которое выступает как «видимое проявление» самого первообраза и тем самым обладает собственной действительностью. Иными словами, первообраз существенным (бытийным) образом связан с изображением, произведением искусства, в котором бытие-первообраз обретает «осмысленное и видимое проявление». И такой подход, конечно, близок гегелевскому пониманию искусства как «явления идеи».

Автором подчеркивается важное сходство герменевтического понимания искусства как изображения истины бытия с философско-эстетическим пониманием «диалектической онтогносеологии». Однако различие – и *различие существенное, кардинальное* – заключается в самом понимании бытия, из которого проистекает и различие в понимании «онтологического статуса» искусства. Как уже было показано, бытие трактуется в герменевтике, в конечном счете, *исключительно* как язык. И такое понимание бытия, полагает автор, является «ахиллесовой пятой» гадамеровской интерпретации искусства. Соответственно этому в искусстве, в конечном счете, познается бытие языка, или, точнее, само искусство в итоге редуцируется к языку, становится «языковой игрой» (и такой подход восходит к «позднему» Хайдеггеру). Речь идет уже не о том, что в искусстве к нам обращается сам мир, мир в своей действительности (хотя в «герменевтической онтологии» много говорится об «опыте мира»), но об «игре самого языка».

В отличие от философской герменевтики, для отечественной «диалектической онтогносеологии» (М.А. Лифшиц) действительность отнюдь не ограничивается языком, «игрой самого языка», а представляет собой сам бесконечный мир в его богатстве и многообразии – мир, который обладает изобразительными свойствами, свойствами «отражаемости». Объективная действительность и искусство, которое изображает эту действительность, не исчерпываются языком. Не «игра языка» как таковая, а «чувственная действительность» во всем ее реальном богатстве есть подлинный «первообраз» искусства. Подлинная «онтологическая основа» искусства – это истина и красота объективного мира.

Понимание, о котором говорится в философской герменевтике, – действительно чрезвычайно важная «вещь» (если можно так выразиться), и овладеть действительным пониманием, в том числе и пониманием произведения искусства, – важнейшая и по существу основная задача философского (и не только, конечно, философского) мышления, искусствознания и литературоведения. Другое дело, как понимается само понимание: является ли оно истолкованием и постижением языка, ограничивается ли последним, или все-таки оно есть раскрытие и понимание содержательного и объективного *смысла*, заключенного в самой действительности, смысла, отражающего (изображающего) истину самого действительного мира? В свете «диалектической онтогносеологии» понимание («понимающее сознание»), его идеальное содержание – это отражение объективного смысла самого бесконечного бытия. Именно этот смысл бытия и является источником выдающихся явлений мировой культуры и, прежде всего, классических явлений мирового искусства, в которых раскрывается «истина мира».

В параграфе 3.5. «“Абсолютная истина мира” в классической художественной форме» автор обращается к диалектике раскрытия истины в классическом искусстве (на материале пушкинской художественной формы). Для классического искусства как такового характерно то, что в его формах изображается само бытие в его истине. Отнюдь не случайно, что в подлинных, истинных произведениях искусства нет тенденциозности, гипертрофии субъективной рефлексии автора (как это нередко бывает в произведениях модернизма). Главное в произведении классического искусства – отнюдь не оригинальное самовыражение субъекта, его неповторимый «жест», а раскрытие (изображение) объективной истины мира. Через автора как бы «говорит» сама объективная действительность, сам мир в его истине. Но это, конечно, не означает пресловутой «смерти автора», о которой так любят говорить постмодернисты. Напротив: если *сама истина бытия* раскрывается в произведении искусства, то и само это произведение, и его автор обретают свою *истинную действительность* и подлинное *бессмертие* в «истинном времени».

Однако само раскрытие полноты истины в классике исполнено глубокого драматизма. Чтобы понять этот драматизм, автор обращается к пушкинской классике в свете конкретно-исторической диалектики и «онтогносеологии» М.А. Лифшица. Опираясь на эту диалектику, можно сказать, что пушкинская классика смогла найти «зазор», пройти «между» крайностями своей эпохи, стать ее «истинной серединой» (*die wahre Mitte*). В этой «истинной середине», истинной «*мезотивности*» («мезотес» как «акротес», «высшее») обнаруживается не просто объединение противоположностей культурно-исторического времени, но единство именно истинных противоположностей – конкретное (гармоническое или «симфоническое») единство подлинного всечеловеческого универсализма и истинной, подлинной народности. Тем самым в пушкинской художественной форме явлено своеобразное решение дилеммы универсального (общемирового) и национального, «прогрессивного» и «традиционного» начал – тех самых начал, которые составили особый внутренний драматизм российской истории и культуры.

Классическое искусство, в том числе и пушкинская классика с ее «чистой художественностью», прекрасной артистической формой, *опираются* на *идеальное содержание самого мира*, на *абсолютную истину*, которая действительна в этом мире и которая только и открывает возможность рождения подлинного, истинного искусства с его пластической гармонией. Истина как гармоническое единство идеального и реального, как действительный *идеал* в самой жизни *реальна*, хотя и проявляется она с наибольшей ясностью в определенных моменты истории – и прежде всего в периоды наибольшего расцвета свободного духовного творчества. Эти периоды как раз и знаменуют собой

«моменты истины» в мировой истории и культуре. Именно опираясь на реальную истину самого бытия, Пушкин сумел «изобразить тотальность», смог «творить» «прекрасное из отражения реальной действительности» (Г. Лукач). И такое «творчество» оказалось возможным в силу того, что само «прекрасное» все-таки «сказалось» в объективной действительности, в ее трагедийности и противоречивости.

Истинная гармония есть в этом мире, другое дело, что она не сводится к абстрактно понятой гармонии и абстрактно понятой истине, к тому, что Пушкин назвал «скучна как истина, глупа как совершенство». Истинная гармония – это «трагически понятая гармония» (Мих. Лифшиц). Сам объективный мир исполнен глубокого драматизма, а поэтому и *полнота истины* отнюдь не исключает, но предполагает этот драматизм, включает в себя *трагедийность бытия*. В вершинных, классических произведениях мирового искусства, в том числе и в пушкинской классике, *изображается* отнюдь не рассудочно понятая гармония как некое абстрактное тождество разума и действительности, а именно «трагическая гармония» бытия, драматическое единство идеального и реального. Именно эта «трагическая гармония» идеального и реального, самой бесконечной действительности во всей ее сложности и противоречивости и есть та «абсолютная истина мира», полноту (цельность) которой раскрывают нам в своих неповторимых образах выдающиеся произведения мирового искусства.

В параграфе 3.6. «Методологические следствия» автором показывается, что обращение к проблеме истины в искусстве, эстетической (художественной) форме, предпринятое в данной главе, имеет отнюдь не только собственно философско-эстетическую или культурологическую значимость, но и высвечивает важные теоретико-познавательные и методологические следствия. Важное методологическое следствие заключается в том, что произведение искусства является не менее значимым способом постижения истины бытия, нежели теоретическое (понятийное) мышление. При этом, конечно же, следует помнить, что, в отличие от логического «понятия», эстетический образ, представленный произведением искусства, непосредственно являет нам истину в ее чувственной «цельности» и конкретности.

В произведении искусства конкретным образом изображается действительность бесконечного мира, осуществляется его понимание. Бытие в его подлинном богатстве и многообразии, будучи «субстанциальной» основой истины, отнюдь не поглощается абсолютным мышлением, не исчерпывается языком, а в конкретной (индивидуальной) форме воплощается в искусстве. И поскольку истина в искусстве – это «мимезис», изображение истины самого бытия, то и она понятным образом бесконечна и многообразна, поскольку в

своей индивидуальности *изображает* эту бесконечность, гармонично сопрягая конечное и бесконечное, всеобщее и индивидуальное. Произведение подлинного искусства всякий раз показывает нам, каким именно конкретным образом истина оказывается гармоническим схождением бесконечной реальности и ее объективного смысла (идеального), местом их действительной «встречи», если угодно. Конкретное, гармоническое единство идеального и реального, представленное искусством, оказывается конкретным изображением мира в его богатстве, выступая тем самым как подлинное «единство многообразного».

Как отмечает автор, обозначенный выше подход к пониманию истины как нельзя более актуален для культурной ситуации в целом. Речь идет о преодолении культурного релятивизма с одновременным сохранением богатства и многообразия культур. Или еще точнее: только при действительном единстве истины, возможно действительное многообразие культур, их взаимный диалог, понимание и тем самым – взаимное обогащение. Но при этом подлинный диалог возможен в том случае, если опираться на действительную истину самого мира. «Скрепить», казалось бы, «несоизмеримые» и «разбегающиеся» культуры можно не просто через фиксацию некоторых «чистых» смыслов, форм, общих структур (как это происходит соответственно в феноменологии, философии «символических форм», структурализме). Ведь такое «скрепление», строго говоря, может оказаться формальным. И тем более оно оказывается формальным, если смыслы культуре придаются ей *извне* субъектом (как в феноменологическом и неокантианском трансцендентализме), а не выявляются в ней самой.

Подлинная общность культуры становится реальной тогда, когда сама действительность культурного бытия выявляет свое содержательное единство, представленное в подлинном разнообразии самих же содержательных культурных форм. Понять различные культуры в их единстве – это не просто зафиксировать и описать некие формальные «универсалии», абстрактные «инварианты», «структуры», а раскрыть и понять лежащую в их основе содержательную истину. Взаимное понимание культур – это понимание действительных (истинно всеобщих) смыслов культур в их подлинном единстве и разнообразии.

Понимание истины в произведениях искусства и культуре вообще проливает свет и на такую важную проблему, как соотношение истины и исторического времени. Дело в том, что в произведении искусства представлено *конкретное, гармоническое единство истины и истории, «истинного времени» и времени исторического*. Подлинная художественная форма всегда актуализирует «истинное время» («вечность»), но актуализирует эту «веч-

ность» в самой реальной истории, своим собственным конкретным и индивидуальным бытием. Поэтому-то и «вечность» оказывается не некоторой «потусторонней» и безжизненной абстракцией, а обладает реальной исторической действительностью, является в нашем реальном человеческом мире. В свою очередь, история оказывается не бессмысленным эмпирическим временем, лишенным объективного идеального содержания, а историей, в которой присутствует реальные «моменты истины».

В «Заключении» формулируются основные выводы, отмечаются важнейшие моменты проведенного исследования, а также намечаются перспективы дальнейшего анализа проблемы.

Результаты и основное содержание диссертационного исследования опубликованы в следующих научных работах:

Монографии

1. Павлов П.В. Онтологическая идея истины в философии и культуре: методологические подходы. М.: Вузовская книга, 2013. – 11 п.л.
2. Павлов П.В. Методологические концепции научно-теоретического познания в философии XX века. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 6,5 п.л.
3. Павлов П.В. М. Лифшиц. М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: издательский центр «МарТ», 2005. – 7 п.л.

Публикации в ведущих рецензируемых научных журналах и изданиях из Перечня ВАК

4. Павлов П.В. Онтологическая идея истины и статус корреспондентной теории // Теория и практика общественного развития (электронный журнал). 2015. № 16. – 0,4 п.л.
5. Павлов П.В. К проблеме истинности знания в философии науки // Научная мысль Кавказа. 2015. № 2. – С. 19-23. – 0,5 п.л.
6. Павлов П.В. Диалектика традиции в герменевтической методологии Х.-Г. Гадамера // Теория и практика общественного развития (электронный журнал). 2015. № 12. – 0,4 п.л.
7. Павлов П.В. Онтологический статус истины: отношение идеального и реального // Научная мысль Кавказа. 2015. № 1. – С. 30-34. – 0,5 п.л.
8. Павлов П.В. Истина и традиция: методологические подходы // European Social Science Journal. 2014. № 6. Т. 3. – С. 35-42. – 0,8 п.л.
9. Павлов П.В. Истина и художественная форма // European Social Science Journal. 2013. № 11. Т. 2. – С. 31-39. – 0,8 п.л.

10. Павлов П.В. Феноменологическое понимание истины // Гуманитарные и социальные науки (электронный журнал). 2012. № 2. – 0,6 п.л.

11. Павлов П.В. Герменевтика и диалектика о соотношении истины и традиции в истории культуры // Научная мысль Кавказа. 2011. № 4. – С. 29-33. – 0,5 п.л.

12. Павлов П.В. Истина в концепции «цельного знания» В.С. Соловьева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2011. № 5. – С. 22-25. – 0,6 п.л.

13. Павлов П.В., Щербакова Л.И. Методология социального познания: критический рационализм и неомарксизм // Вестник Южно-Российского государственного технического университета. Серия Социально-экономические науки. 2011. № 3. – С. 271-274. – 0,5/0,4 п.л.

14. Павлов П.В. Идея истины в искусстве // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2011. № 1. – С. 14-17. – 0,5 п.л.

15. Павлов П.В. Методы «философии науки» и герменевтики в свете диалектической логики Ильенкова // Логос. 2009. № 1. – С. 151-162. – 1 п.л.

16. Павлов П.В. Судьбы диалектики и поиски новой методологии социально-исторического познания. Круглый стол, посвященный 70-летию со дня рождения В.П. Кохановского // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 1. – С. 166-168. – 0,3 п.л.

17. Павлов П.В. Истина и бытие в «герменевтической онтологии» Х.-Г. Гадамера // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 5. – С. 11-14. – 0,6 п.л.

18. Павлов П.В. Онтологическая идея истины: Г.Гегель, М. Хайдеггер // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2007. № 5. – С. 7-11. – 0,5 п.л.

19. Павлов П.В. К проблеме мышления и его форм: до и после Гегеля // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2004. № 1. – С. 7-11. – 0,5 п.л.

Публикации в других изданиях

20. Павлов П.В. Герменевтика и диалектика о соотношении истины и языка // Мышление и деятельность. – М.: Изд-во СГУ, 2011. – 0,6 п.л.

21. Павлов П.В. Обоснование «третьего пути» российской истории и культуры // Михаил Александрович Лифшиц / под ред. В.Г. Арсланова; Институт философии РАН. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 2,5 п.л.

22. Павлов П.В. Проблема истины в «философии науки» // Логика, методология, науковедение: актуальные проблемы и перспективы. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2010. – 0,2 п.л.

23. Павлов П.В. Истина как единство идеального и реального // Э.В. Ильенков и позитивизм. М.: Изд-во СГУ, 2010. – 0,4 п.л.

24. Павлов П.В. Современное социальное знание: к проблеме интегральной методологии изучения общественной реальности // Вестник Южно-Российского государственного технического университета. Серия Социально-экономические науки. 2008. № 1. – 0,5 п.л.

25. Павлов П.В. Объективность истины: Э. Ильенков и западная «философия науки» // Ильенковские чтения. Ильенков и диалектическая традиция в философии: Материалы 10-й международной научной конференции. М.: Изд-во СГУ, 2008. – 0,1 п.л.

26. Павлов П.В. Гегель и проблемы социально-гуманитарного познания // Ильенков и Гегель. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. – 0,2 п.л.

27. Павлов П.В. К вопросу о методологической интеграции современного научно-теоретического знания // Ильенковские чтения. К.: НАУ, 2006. – 0,3 п.л.

28. Павлов П.В. Культурно-историческая концепция познания: логико-методологический аспект // Философия и наука: прошлое и настоящее. Ростов н/Д: Изд-во ООО «ЦВВР», 2005. – 0,5 п.л.

Для заметок

Для заметок

Сдано в набор 04.07.2016. Подписано в печать 04.07.2016.
Печать офсетная, гарнитура Times New Roman.
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 2,0.
Тираж 100 экз. Заказ № 171.

Отпечатано в типографии
ООО «Фонд науки и образования»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 111
тел. 8-918-570-30-30.