

Для цитирования: Ершов Ю. Г.
К дискуссии о бытии и существовании // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 93—100.

УДК 101.1

К ДИСКУССИИ О БЫТИИ И СУЩЕСТВОВАНИИ

Ершов Юрий Геннадьевич,

Уральский институт управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
заведующий кафедрой
философии и политологии,
профессор, доктор философских наук,
профессор.
Российская Федерация,
620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, д. 68.
E-mail: yuri-ekb@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена критическому анализу концепции бытия, существования и познания мира профессора А. С. Чупрова. Подчеркивается теоретическое значение поставленных проблем для развития философского знания и преодоления догм и стереотипов. Выделяются логические противоречия концепции, отсутствие рефлексивной оценки выводов автора в соотношении с историко-философскими традициями.

Ключевые понятия:

онтология,
бытие,
существование,
логика,
противоречие.

Введение

В любом случае следует поблагодарить А. С. Чупрова за инициацию дискуссии по фундаментальным вопросам, составляющим саму суть философствования. Автор исходит из хрестоматийно-безусловного: проблема бытия является исходной для философии как таковой. От ее решения зависит, как характер философской концепции в целом, так и понимание базовых категорий онтологии и гносеологии.

Интригует уже аннотация статьи, поскольку сулит вызов различным стереотипам, сложившимся в философии, что не может не вызывать дополнительный интерес.

Несколько забегаая вперед, скажем: впечатление, вызываемое предложенным для обсуждения текстом, неоднозначно. Основная трудность заключается в подвижном, можно сказать — текучем содержании категорий, произвольно используемых автором. Анализируя очередной фрагмент статьи, каждый раз приходится эксплицировать потаенные смыслы авторского дискурса, порой плохо сочетаемого с «необходимой историко-философской базой». Не успеваешь интерпретировать мысль автора в русле одной мыслительной традиции, как он мгновенно, с легкостью необыкновенной, придает используемым категориям смысл из совершенно иной традиции.

Другими словами, многие мыслительные ходы озадачивают своими полаганиями, не отягощенными какой-либо аргументацией или логической последовательностью. К тому же, как мы постараемся показать, ряд суждений автора противоречивы или не вполне философски корректны.

Основные противоречия

Начнем с того, что противопоставление бытия и существования, предложенное вместо марксистской оппозиции бытия мышлению, в контексте последующего обоснования сопряженности бытия и существования, вызывает вопрос об используемом логическом и методологическом смысле слова «противопоставление».

Или, например, законы логики, по А. С. Чупрову, это «априорно представленные в субъекте принципы формального мироустройства (мира существования конечных вещей)...» [10, с. 88]. Это суждение противопоставлено широко известному ранее утверждению Ленина об опытном происхождении (миллиардами повторений) фигур логики. Нельзя признать

удачной риторике пролетарского вождя, но и у А. С. Чупрова интригует трактовка априорности. Например, К. Юнг различал архетипы как коллективное бессознательное, и архетипические образы, содержание и развитие которых обусловлено опытом и рациональной переработкой в мифах, сказках и т. д. По версии же автора, в опыте можно только *персонально убедиться* в правильности форм логики, но обычно человек гораздо больше увлечен *предметом суждения*, чем соответствием его (суждения) законам формальной логики. По-русски это звучит намного проще: если нельзя, но очень хочется, то можно. Аргументация же несвязанности логики с чувственным опытом — «человек мыслит либо логично, либо алогично, и опыт тут вообще не при чем», честно говоря, обезоруживает. Где здесь обоснование априорности принципов формального мироустройства в субъекте? Причем здесь Френсис Бэкон со своим «Новым органом», если среди четырех идолов познания первые два (идолы рода и пещеры) имеют врожденный, то есть, априорный характер?

Расплывчато авторское согласие с предложенным Энгельсом разделением философов на материалистов и идеалистов, коль скоро при этой удобной, как сказано, в учебно-методическом отношении классификации философов, «в *реальной* истории философии мы не найдем ни одного стопроцентного идеалиста или материалиста, как и представителя любого другого направления. Всё гораздо тоньше и сложнее» [10, с. 83]. Между тем практика преподавания философии в высшей школе скорее говорит о возможности вообще не прибегать к маниакальной привычке одевать философов различных эпох и направлений, порой с невероятной натяжкой в мундиры идеалистов или материалистов. Впрочем, далее, говоря о совечности материи идеям у Платона, единстве пассивной материи и идеальной формы в философии Аристотеля и т. д., А. С. Чупров справедливо утверждает «первичность» их единства в бытии и существовании.

Соглашусь со схоластичностью неперменного требования выделять в философской системе основной вопрос философии [10, с. 83]. Действительно, вопросов, образующих проблематику философии, тесно переплетенных между собой, великое множество. Кроме того, они меняются при смене исторических эпох, существенно отличаются в философиях разных цивилизаций, школ и направлений.

Социологический редукционизм, а ля Шулятиков в советской «философии» прев-

ратил основной вопрос философии в маркер классовой принадлежности. С невероятной пошлостью он превращал российских революционных демократов (Чернышевского, Белинского, Добролюбова и т. д.) в мыслителей, превзошедших немецкую классику и подготовивших победоносное развитие диалектического материализма в России. Со всей силой «пролетарского гнева» советская идеология клеймила реакционностью идеалистов всех мастей — как приспешников класса эксплуататоров и проповедников поповщины. Соответственно, материализм всегда отстаивал интересы трудящихся, диалектический материализм вообще был единственно верной и подлинно научной философией. Провозглашение подлинного единства марксистско-ленинской философии с наукой в контексте «классового» выбора в решении вопроса об отношении мышления к бытию в пользу материализма, действительно сыграло с философией злую шутку. Сциентизация философии в позитивизме превратила категорию бытия в бессмыслицу; в советском «позитивизме» она приобрела второстепенный характер, уступив основополагающую роль категории материя.

Поэтому оправданно связывает А. С. Чупров устранение понятия бытия в материализме с элиминацией трансцендентного Я-бытия как онтологического условия субъектности человека со всеми его качествами воли, мышления, страсти, чувств и т. п. Отсюда то тягостное состояние духа многих советских философов в 70—80 гг. прошлого века, видящих нестыковки и абсурдные полагания официальной версии марксизма-ленинизма в «объяснении» духовных качеств человека на основе «гениальной» теории отражения как всеобщего свойства материи. Как отмечает А. С. Чупров: «Если худо ли бедно это свойство удавалось проследить в отпечатках в неживой природе, а также в раздражимости, чувствительности и даже психике в одушевленном мире, то, как только дело доходило до сознания человека, то полная невнятность построений становилась совершенно очевидной» [10, с. 85]. Аналогично онтология, т. е. учение о бытии, подменялась и подменяется, часто и сегодня, естественнонаучной картиной мира, дающей оправдание ленинскому учению о материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях и существующей вне и независимо от них. Впрочем, в учебной литературе прекрасно показано, как «возрождение и тщательная проработка в марксизме двух традиционных подходов

к материи — натурфилософского и гносеологического — привела к их взаимоуничтожению [8, с. 381].

В тексте встречаются высказывания, вызывающие состояние, именуемое «когнитивным диссонансом». Например, как понять следующую фразу: «Ипостасями» противоположности бытия и существования выступает оппозиция идеального и материального, сущности и явления, вечного и временного, необходимого и случайного, неизменного и становящегося, инвариантного и вариативного» [10, с. 83]. Перечисленные оппозиции (кстати, в каком категориальном смысле употребляется понятие «ипостаси»?) объявляются производными и поэтому вторичными аспектами противоположности бытия и существования. Непонятно, зачем вообще затевался разговор об оппозициях, если с удивительной логической легкостью автор сообщает, что «Ведь даже идеальное (как нечто невещественное) наличествует — причем безо всякой мистики! — прежде всего в существовании» [10, с. 83]. После этого сразу, в той же специфической логике, без каких-либо опосредований читателю сообщается, что «Идеальное — это всегда отношение. Не суть важно, идет ли речь о математическом отношении, пространственно-временном или социальном, не говоря уже о субъективных переживаниях и представлениях» [10, с. 83]. Если вы думали, что последует аргументация положения «идеальное — всегда отношение», можем отослать к дискурсу автора, поскольку «необходимая историко-философская база» с другими трактовками идеального в расчет не берется.

Идем дальше. Предположим, каждому знакомо представление об идеальном как о чем-то невещественном (нематериальном) и в самой действительности. Но вот откуда берется вопрос относительно «подлинного» бытия — как чего-то идеального, хоть как-то определяемого и выражаемого в слове, числе, символе и т. д. — понять из предыдущего текста невозможно.

Видимо, есть трудности и у автора, поэтому он переходит к полаганию бытия, которое сразу же соглашается считать небытием, «поскольку в такой «онтологической бездне» никакого различия между бытием и небытием либо нет, либо мы его не в состоянии увидеть и как-то определить» [10, с. 84]. «Онтологическая бездна» — это опять проблема догадливости читателя, поскольку все полагается без обоснования. Уже неудивительно мгновенное превращение оппозиции бытия и небытия в оппозицию идеального и материального.

Правда, настораживают последующие замечания относительно взаимосвязи труда, общения, языка и сознания в антропосоциогенезе. «Так, — по мнению автора, — три социальные предпосылки возникновения, существования и развития сознания (труд, общение и язык) загоняли авторов учебников по марксистско-ленинской философии и, соответственно, студентов в «заколдованный круг», поскольку ни труд, ни человеческое общение, ни слово в принципе не могут появиться без сознания. Было бы логичнее называть сознание предпосылкой труда, общения и языка, а не наоборот. Однако в этом случае вопрос о происхождении сознания не только бы оставался открытым, но даже не был бы поставлен» [10, с. 85]. Отечественные исследователи, в частности, Б. Ф. Поршнев, В. И. Плотников и др. масштабно и глубоко показали сложный и нелинейный процесс становления и взаимодействия труда, сознания, языка и общения в процессе возникновения человека и общества. Усилия феноменологов и экзистенциалистов по развитию принципа интенциональности сознания, т. е. направленности сознания на предмет, в сущности, его устремленности к «чистому» бытию, проблемы происхождения сознания не решают.

«Бытие, — считает Чупров, — может быть только предметом **интуитивного** усмотрения, **интеллектуального** полагания (постулирования), **аффицирования** (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств) и, наконец, **веры** в его реальность (не иллюзорность)¹ [10, с. 86]. Как это совместить с выводом автора о знании бытия и его смысла как единственном роде знания абсолютно прозрачным и ясным как день — в силу своей самоочевидности? [10, с. 88]. Как это совместить с тем, что по мнению автора: «Бытием, как и его смыслом, люди прежде всего *живут*, по большей части не задаваясь вопросами о бытии и его смысле, поскольку просто *привносят* смысл бытия в своё существование своим, так сказать, «персональным» бытием» [10, с. 88]. Да был ли мальчик! в смысле — в чем тогда проблема? Кому нужны тогда все эти философские, путанные и непонятные простым людям рассуждения?

Предыдущие слова А.С. Чупрова сказаны в пику М. Хайдеггеру и Э. Гуссерлю, называвшим представления о бытии «смутными». Они просто не знают, что прозрачность и самоочевидность делают бытие невыразимым

¹ Если вместо «может быть только» четырежды использовать союз «или», то сформулированная позиция становится осмысленной.

посредством слова, поскольку тут уже ничего невозможно ни добавить, ни прибавить. А. С. Чупров привлекает в помощники Авиценну (бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не имеет определения... оно недоступно описанию, так нет вещи более известной, чем оно). Вроде бы это согласуется с простотой персонального привнесения смысла в персональное бытие, но зачем тогда усложнение вопроса перечислением способов усмотрения, полагания, веры и т. д.?

Согласие автора с тем, что вера являет собой особый способ связи человеческого сознания с трансцендентным возвращает нас к априорности, но теперь уже *доверия*, которое на практике воплощается в чувстве *уверенности* человека в себе и в мире как чем-то не чуждом ему. Тавтологичность формулы настолько обсуждается в глаза, что лишает смысла ее обсуждение, но любопытно доказательство — всё это возможно потому, что не только сущее двойственно (как единство бытия и существования), но и само бытие *для каждого человека* оказывается внутренне различенным: бытием вообще и Я-бытием [10, с. 86]. Последующее объяснение сводится по сути к следующему: коль скоро человек живет в этом мире и способен его познавать, то и «связаться» с бытием для него не проблема¹.

В полемике академического уровня инвективы «не выдерживает критики» вряд ли уместны, поскольку выражают претензию автора на исключительное обладание истиной. Речь идет о критике утверждения «о том, что **реальное и идеальное** есть некие *парные* категории» [10, с. 92]. Парность этих категорий легко можно допустить, исходя из понимания реального как вещного (помня про латинское «происхождение» реальности от *res* — вещь), а идеального, соответственно, как непротяженного и невещественного. Можно прийти и к отрицанию простого противопоставления, но совсем другим путем.

«Реальное, пишет наш автор, — это то, что *воздействует* на субъект самим фактом своего существования, и по этой причине признается субъектом как нечто *действительное*, а понятие идеального вовсе

не указывает на какое-либо действие, а характеризует *качество* вещи, которое обретается ею посредством её *существования через другую вещь*» [10, с. 92]. Но мираж, несомненно воздействуя на субъект, отнюдь не является чем-то действительным, оставаясь псевдофактом, фактом-фантомом. Человек «видит» оазис, озеро, караван и т. д. Как подчеркивал Н. С. Рыбаков: «Факт, репрезентируя наличную данность и имея символическую природу, заключает в себе множество способов выражения осуществленного смысла» [6, с. 183]. Псевдофакт ничего, кроме видимого образа, не представляет. Он оказывается носителем самого себя как самоосуществленного смысла без какого-либо наличного бытия. Не каждому повезет умирать от жажды в пустыне, но сегодня сотни миллионов людей имеют дело с такими симулякрами как иконки на экране монитора компьютера. Используя их, мы открываем документы, отправляем письма, входим в пространство Интернета и т. д. Таким образом, «симулякры генерируют новый мир, новую реальность, которая как бы и есть, но ее же как бы и нет» [6, с. 185].

Чувственно-сверхчувственный характер мира, творимого человеком, то есть, культуры делают бессмысленными аргументы со стоимостью как отношением или, знаменитый 6-й тезис Карла Маркса о Фейербахе, что «личность есть совокупность общественных отношений» как «стопроцентным» идеализмом. Или это не противоречит утверждению о совечности материи идеям у Платона, единстве пассивной материи и идеальной формы в философии Аристотеля, то есть «первичности» их единства в бытии и существовании?

Рассуждение о метафизике бытия и диалектике начинается с констатации: мир «существования конечных вещей *также есть бытие* или, говоря на манер Гегеля, «свое иное бытия», *способ его существования* посредством перманентного становления (самоопределения и самоотрицания)» [10, с. 89]. Первую часть этой мысли можно выразить и по-другому: бытие вне и помимо сущего не существует, но к нему не сводится. Но поскольку затем следует полагание — **Бытие пребывает, а существование — становится**, то закономерно возникает вопрос об основании такого заключения и последующей оценки взглядов Парменида и Гераклита.

Предположим, мы берем сторону Парменида в понимании бытия и тогда, да, действительно, бытие обладает абсолютной устойчивостью, прочностью, оно завершено

¹ Слово «вера» многозначно, применяясь к различным реальностям. В русском языке собирательный смысл термина «вера» не дифференцирует противоположные пути познания, тогда как в английском термин «faith» обозначает сакральное отношение человека к бытию — истине, а секулярное, гносеологическое отношение к истине закрепляется в термине «belief». (Подробнее см.: Современный философский словарь, М., 2015. С. 73—76)

и вечно. Причем тогда «свое иное», ведь такое бытие не имеет отношения к миру существования с его множественностью, изменчивостью, становлением и разрушением?

Гераклит действительно считается первым диалектиком в связи с указанием на борьбу противоположностей как источник всякого изменения. Но как можно из факта отсутствия сведений о понимании Гераклитом *единства* противоположностей вывести суждение о том, что **альфа и омега диалектики — целостность, единство, тождество**, которое живет и развивается посредством борьбы противоположностей, выше моего понимания. Во-первых, в онтологии Гераклита утверждается примат, истину и реальность «одного» над «многим», единственного истинного бога над феноменальным, неподлинным миром чувственной множественности [5, с. 504]. Поэтому уже здесь трудно представить Гераклита таким же релятивистом как софисты. Во-вторых, единство противоположностей, по Гераклиту, «не «соединенность» или «связность», но «полное совпадение», абсолютное «тождество» вплоть до неразличимости [5, с. 504].

Апелляция к бытию и его единству как словию существования борьбы противоположностей логически, и содержательно напоминает спор о первичности курицы или яйца. Связывание бытия с законом единства и борьбы противоположностей означает трактовку бытия как субстанции, а это опять отступление к натурфилософии. Так думать заставляет обращение А. С. Чупрова к натурфилософским идеям Николая Кузанского, Якоба Бёме, Фридриха Шеллинга и А. Шопенгауэра. Он метафорически перелагает их в следующие исходные начала. Существование конечных вещей обусловлено их тождеством с Богом, но, то ли зло, заключенное в каждой из них, то ли богоподобность или бесконечная бытийность, заставляют подмять под себя все сущее. Вот такое единство в бытии и влечет (видимо, с необходимостью) борьбу противоположностей в существовании. Подобное умозрение было свойственно В. Соловьеву, которому сначала было надо постулировать «отпадение» мира от идеального всеединства, а потом показать его постепенное возвращение к состоянию «всеединства».

Автору кажется, что заключение о единстве и борьбе противоположностей в мире существования как *следствии* диалектики бытия и существования логически безупречно [10, с. 90]. Но почему объектом критики становится попытка Ф. Энгельса *объяснить* сущность действия «основных законов» ма-

териалистической диалектики *в природе*, отталкиваясь исключительно от материального единства мира, совершенно непонятно. Почему обходится стороной вопрос о применении диалектики к миру истории, культуры? Почему вообще обходится стороной вопрос о спорности универсалий диалектики в контексте гораздо более широкой методологической применимости синергетики?

Главное все-таки — в другом. Мы исходим из того, что «категория «бытия» возникла в ответ на необходимость обозначить реальность чистой мысли, сферу, область чистой идеи, никак не связанную с природой, материей, прагматикой и даже с миром человеческих страстей, с субъектным миром» [1 с. 223]. В границах неклассического подхода бытие рассматривается само по себе, постигается феноменологическим мышлением, которое ищет уникальность любого предмета, его собственный смысл и в этом смысле бытие разделяет, атомизирует сущее, превращает его в со-бытие (Ereignis). М. Хайдеггер в своей «фундаментальной онтологии» убедительно показал, что об однозначном прочтении чего бы то ни было не может быть и речи — смысл любого сущего и понимание собственного бытия всегда историчны и относительны. Поэтому бытие всегда связано с конкретной ситуацией, временем и пространством, в котором человек себя «застает», поэтому *бытие не пребывает*, оно исторично, временно.

Последний фрагмент текста назван энигматически: о познаваемости мира существования и самоочевидной тайне бытия, содержит скрытую отсылку к прежним мыслительным традициям и полагание, не нуждающееся в аргументации.

Во-первых, считает А. С. Чупров, бытие не просто познаваемо, но и *самоочевидно* для каждого человека уже в силу несомненности его личного бытия. Во-вторых, перед всякими сомнениями по какому-либо поводу, он уже интуитивно уверен в собственном бытии. Человек может сомневаться по поводу существования (страшно подумать!) — Бога, существования внешнего мира, но уж в своем собственном существовании он сомневаться не может [10, с. 91]. Странно, но далее нас ждет критика субъективного идеализма, тем паче — солипсизма, из которой мы узнаем, что «В отличие от бытия, **мир существования конечных вещей** далеко не так очевиден, однако при этом он в принципе **не может быть непознаваем**. Во-первых, он по определению есть *явленность* бытия. Во-вторых, всякое познание — это

познание *бытия в существовании* конечных вещей, которое, как рентгеном, «просвечивается» нашим *личным бытием*» [10, с. 91].

Революционный вывод, ставящий крест на достижениях Августина Блаженного и Декарта в поисках самоочевидности. Между тем, знаменитое основоположение *Cogito ergo sum* содержит в себе два важнейших момента, подчеркивает В. И. Красиков: «а) непосредственную достоверность мышления — наш ум познается раньше и достовернее, но также и с большей очевидностью, чем тело; б) определение бытия (наделение его пределами, установливание его значений) находится в моем «Я» [4, с. 97]. Далее развивается двойственность последнего тезиса, означающего тождество мышления и бытия. «Во-первых, для всех мыслящих существ их бытие не может не представлять перед ними как помыслимое — «нет мысли — нет и бытия». Во-вторых, мышление как бытие и бытие как мышление — это конкретная моя достоверность моего уникального самопознания, моего «Я» [4, с. 97]. А. С. Чупров следует логике большинства, довольствующихся незамысловатой констатацией факта: раз есть сознание, человек способен в чем-то сомневаться, что подтверждает факт сознания, значит, он обладает бытием. Но, тонко разбирает формулу Декарта В. И. Красиков: «Я» в ней — самосознание, квинтэссенция мыслящей вещи, не тождественная эмпирическому, повседневному «я». Соответственно, «мыслию» здесь — «это сложнейшая, свернутая (скрученная) мысль как итог предварительного целенаправленного раздумия, индуцируемая самосознанием [4, с. 98]. Поэтому не «интуитивная уверенность в собственном бытии», не «самоочевидность бытия для каждого человека в силу несомненности его личного бытия», а напряженный поиск, целеустремленная мысль самоутверждающего себя «Я». Это «Я», личное бытие, отмечает Д. Т. Жовтун, есть всегда со-бытие, со-существование, что принципиально важно для решения познавательных и практических задач, встающих перед человеком. «Поэтому самым приемлемым для человека и успеха его дел может быть мышление осознающее свою недостаточность, неполноту, открытость, подобную открытости самого мира» [3, с. 68] Эта открытость к бытию и уникальная возможность, способность, задавать вопрос о его смысле — фундаментальная черта человека. Ответ же всегда ситуативен, временен, отнюдь, не вечен, как полагали в классической онтологии. Отсюда, понимание — это не один из способов

познания, а единственный способ существования, способ быть, присутствовать, ибо он есть понимание себя и мира. Следовательно, слова А. С. Чупрова о том, что «знаменитое хайдеггеровское «вопрошание бытия» в конце концов обернулось у него вопрошанием не о смысле бытия, а смысле существования, а именно — заботой, обусловленной временным и временным характером существования человека» [10, с. 92], бьют мимо цели. Различая бытие и сущее, М. Хайдеггер отвергал шаблонную привычку поверхностного рассудочного мышления представлять бытие как некую самостоятельную предметность. Вина за это возлагается Хайдеггером на метафизику, полагающую сущности в качестве основы сущего, не выходящую за пределы формально-логического мышления. Бытие растворяется в сущем, утрачивая свою самостоятельную роль, становясь абстракцией. Но бытие не вещь и не совокупность вещей, оно ускользает от попыток его определения — это известно всем.

Подобное сущее превращается в сколь угодно упорядоченное множество сил, факторов, условия и т. п. сверхъестественной, духовной или натурально-вещественной природы, объясняющей мир и человека как части этого мира. Именование его бытием превращает бытие в пустое и бессодержательное понятие, превращающего человека в «раба божьего», продукт эволюции или еще что-либо похоже на «винтик» огромного сложного механизма. Бытие, заслоненное сущим, теряет человека, который сам теряется в погоне за сущим. М. Хайдеггер подчеркивает: «Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподраченного и признает в нем непредвидимый приход неотклонимого. Это мышление внимательно к истине бытия и тем помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве» [9, с. 40].

Таким образом, сущее — это то, что существует, наличествует, исчисляется, а бытие — это то, что бытийствует, дает смысл и неповторимую единичность всему сущему, является откровением. Комментируя Хайдеггера, Б. Н. Бессонов пишет: «Свет бытийной сути высвечивается внезапно. Внезапное просветление есть молниеносная озаренность. Она являет себя в принесенной и явленной его [бытия] прозрачности. Молниеносное озарение истины бытия есть прозрение» [2, с. 22].

Поэтому, когда А. С. Чупров пишет, что «в чистом бытии и Я-бытии... познавать просто нечего (можно только констатиро-

вать очевидное — то, что оно есть), а вот в мире существования каждому человеку — с первых мгновений его жизни — приходится познавать всё, но и познать до конца, исчерпывающим образом невозможно в силу практической для человека бесконечности существующего» [10, с. 93], он, по сути дела, следует давно известным стереотипам классической философии, отказываясь от попытки современного прочтения проблемы бытия.

Выводы

В современной методологии науки предлагается осторожно относиться даже к мнимым проблемам науки и паранаучному знанию, поскольку они могут содержать в скрытом виде неочевидные для сегодняшнего дня перспективные идеи. Здесь же мы имеем дело с текстом, выполненным профессиональным философом, обладающим безусловным правом на собственное видение и решение философских проблем. Если, как иногда шутят, собираются двое юристов (или врачей), то возникают три точки зрения. Думаю, ситуация с философами гораздо сложнее — здесь каждый уже во внутреннем диалоге «скользит» по множеству позиций и вопросно-ответно сам для себя усложняет решаемую проблему. Поэтому дискуссии были, есть и будут, следовательно, можно надеяться и на их плодотворные результаты.

Статья А. С. Чупрова заставила в очередной раз и обратиться к необходимой литературе, и поломать голову над толкованием фундаментальных философских категорий в их необходимой взаимосвязи, помогающих правильно ставить и решать главные философские проблемы. Разумеется, богатство содержания статьи и многообразие затронутых сюжетов объективно требуют гораздо большей тщательности и внимания в их осмыслении.

Надеюсь, мои критические замечания внесут свою лепту в конструктивное развитие дискуссии.

Кроме того, как известно, большое видится на расстоянии — может быть, необходимо время для более точной оценки и понимания замысла автора, необходимы иные подходы к предмету разговора.

1. Ашимова В. А., Ершов Ю. Г. Бытие. Онтологические исследования // Основы философии : учебник / под ред. А. В. Грибакина. М. : Юстиция, 2017. С. 215—246.

2. Бессонов Б. Н. Мартин Хайдеггер: экзистенция — вот сущность бытия человека // Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера: истоки, смысл, значение. М., 1995. С. 6—25.

3. Жовтун Д. Т. Онтологическое различие между бытием и сущим как первопринцип философии Хайдеггера // Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера: истоки, смысл, значение. М., 1995. С. 65—70.

4. Красиков В. И. Философия как концептуальная рефлексия (философская пропедевтика). Кемерово : Кузбассвузиздат, 1999. 416 с.

5. Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 2010. 744 с.

6. Рыбаков Н. С. Архитектоника факта // Эпистемы-2 : материалы межвуз. семинара : / сост. и общ. ред. Н. В. Брянник. Екатеринбург : Банк культурной информации, 2001. С. 166—186.

7. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. 4-е изд., испр. и доп. М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. 823 с.

8. Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия : справ. студента. М. : Слово : АСТ, 2002. 672 с.

9. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // М. Хайдеггер. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 36—41.

10. Чупров А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования // Социум и власть. 2019. № 2 (76). С. 82—95.

References

1. Ashimova V.A., Ershov Ju.G. (2017) Bytie. Ontologicheskie issledovanija // Osnovy filosofii. Moscow, Justicija Publ., pp. 215—246 [in Rus].

2. Bessonov B.N. (1995) Martin Hajdegger: jek-zistencija — vot sushhnost' bytija cheloveka // Fenomenologicheskaja ontologija Martina Hajdeggera: istoki, smysl, znachenie. Moscow, pp. 6—25 [in Rus].

3. Zhovtun D.T. (1995) Ontologicheskoe razlichie mezhdru bytiem i sushhim kak pervoprincip filosofii Hajdeggera // Fenomenologicheskaja ontologija Martina Hajdeggera: istoki, smysl, znachenie. Moscow, pp. 65—70 [in Rus].

4. Krasikov V.I. (1999) Filosofija kak konceptual'naja refleksija (flososfskaja propedevtika). Kemerovo, Kuzbassvuzizdat Publ., 416 p. [in Rus].

5. Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t. T. 1 (2010). Moscow, Mysl' Publ., 744 p. [in Rus].
6. Rybakov N.S. (2001) Arhitektonika fakta // Jepistemy-2. Ekaterinburg, Bank kul'turnoj informacii Publ., pp. 166—186 [in Rus].
7. Sovremennyj filosofskij slovar' (2015). Moscow, Akademicheskij proekt Publ., Ekaterinburg, Delovaja kniga Publ., 823 p. [in Rus].
8. Kirilenko G.G., Shevcov E.V. Filosofija: spravocnik studenta (2002). Moscow, Slovo Publ., AST Publ., 672 p. [in Rus].
9. Hajdegger M. (1993) Poslesloviek: «Chto takoe metafizika?» // M. Hajdegger. Vremja i bytie. Moscow, Respublika Publ. pp. 36—41 [in Rus].
10. Chuprov A.S. (2019) *Socium i vlast'*, no. 2 (76), pp. 82—95 [in Rus].

For citing: Ershov Yu.G.

On the discussion of being and existence // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 93—100.

UDC 101.1

ON THE DISCUSSION OF BEING AND EXISTENCE

Yuriy G. Ershov,

The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Ural Institute of Management (branch),
Head of the Department Chair of Philosophy
and Political Science,
Doctor of Philosophy, Professor,
The Russian Federation,
620144, Yekaterinburg, ulitsa 8 Marta, 68.
E-mail: yuri-ekb@mail.ru

Abstract

The article presents a critical analysis of the concept of being, existence and world cognition given by Professor A.S. Chuprov. The theoretical significance of the problems posed for developing philosophical knowledge and overcoming dogmas and stereotypes is emphasized. The logical contradictions of the concept, the lack of a reflective assessment of the author's conclusions in relation to historical and philosophical traditions are highlighted.

Key concepts:

ontology,
being,
existence,
logic,
contradiction.