

УДК 165.172 (045)

М.О. Шкепу, канд. філос. наук

## КАТЕГОРІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕАЛЬНОГО В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ІСТОРІЇ

Гуманітарний інститут НАУ, e-mail: filosof@nau.edu.ua

*У статті ставиться проблема виявлення сучасних онтологічних та феноменологічних параметрів феномена ідеального. Через аналітичне протиставлення класичних меж логічного поля ідеального та посткласичних передумов його взаємотрансформацій, ставиться проблема обґрунтування сутнісно-людських меж простору та часу сучасної історії, їх відчужених варіацій у нових формах ірраціонального. Автор дотримується думки, що розв'язання суперечності "ідеальне-матеріальне" є можливим через теоретичне виведення змісту основи всесвітньо-історичного розвитку як єдиної міри людини.*

### Вступ

В онтологічних та логічних реаліях сьогодення проблема ідеального постала в принципово новому історичному та феноменологічному вимірі. Теоретичний простір пізнання природи ідеального, як він визначався протягом історії філософської думки, з "вузловими" моментами його розкриття Сократом, Платоном, лінгво-риторичними пошуками римських філософів, рафінованими рефлексіями періоду Середньовіччя, пантеїстичними тлумаченнями періоду Відродження та Нового часу, особливо значущими системами філософії від Канта до Гегеля та матеріалістичним обґрунтуванням такої природи Марксом, не втратив своєї методологічної актуальності.

### Аналіз досліджень і публікацій

Для ХХ століття, яке увійде в історію людства як спроба здійснити практичне перетворення ідеального як всезагального на принцип феноменологічної тотальності суспільства, розвиток теорії ідеального був однією з найгостріших і найбільочих проблем філософії. Йдеться не тільки про невідомі і непрогнозовані класичним філософським мисленням трансформації раціональності в просторі посткласичної історії. І не тільки про похідні таких трансформацій у вигляді сучасних форм ірраціоналізму, з засадами та змістом яких слід ще розібратися. Йдеться перш за все про позитивну траєкторію розвитку класичного доробку природи ідеального, пов'язаного з теоретичною спадщиною великого мислителя ХХ століття Е.В.Ільєнкова, який вивів основи історико-філософського становлення ідеального в контексті історичної зміни змісту принципу тотожності мислення та буття [9,10], обґрунтував логічно-естетичний та етико-практичний модуси його перетворення на усвідомлений принцип

суспільного розвитку [11,12], визначив логіко-гносеологічні параметри педагогічного формування спроможності судження особистості [13,15], окреслив коло проблем в аспекті феномену ірраціональних трансформацій ідеального в посткласичній історії [16] і багато інших теоретичних та практичних проблем цього феномена. Як відомо фахівцям, філософська суперечка щодо природи ідеального в філософії другої половини ХХ століття була, з одного боку, драматичнішою аніж суперечки природознавців; з другого боку, дискусія щодо сутності ідеального, його походження та перетворення на реальність вийшла за межі філософії [6]. Цей факт призводив як до певної теоретичної профанації розуміння проблеми, починаючи з підміни основ теоретичного діалогу, так і до серйозних ідеологічних репресій стосовно самого Ільєнкова, оскільки, на жаль, представники комуністичної ідеології були досить далекими від діалектичної теорії марксизму. Як наслідок – найграмотніший теоретик діалектики ХХ століття, хоча і не був репресований у стилі відомих десятиліть, певною мірою, був покараний ще страшніше. І не тільки тим, що "колеги по цеху" приймали на кафедрах та вчених радах рішення, у яких засуджували статті Ільєнкова, відправляючи істеричні листи у "вищі інстанції", залякували "начальство" тощо. Поряд із цим, позбавлення студентської аудиторії, права викладати філософію було чи не найстрашнішим, оскільки завершилося трагедією, що не можна тлумачити виключно як трагедію Ільєнкова, який покінчив життя самогубством. Це була трагедія суспільства, яке не володіло принципами власного розвитку і тим самим покінчило з собою, причому, досить принизливо.

Одиниці, які розуміли внесок Ільєнкова у розробленні проблеми ідеального або



протиставляються йому сьогодні, або, за різними причинами, залишаються маловідомими на рівні дослідження їх текстів. Йдеться перш за все про теоретичні міркування М.Ліфшиця щодо природи ідеального [23].

Проблема ідеального представляла неабиякий інтерес і для філософів на Україні, які повторювали у своїх позиціях дилемність постановки питання Ільєнковим та його основним опонентом Дубровським [2,3,5,18,19]. Перші, виходячи з тлумачення ідеального як суто суспільного феномену, стояли на позиціях суспільної сутності людини, інші, що тлумачили ідеальне як психо-фізіологічне явище намагалися доводити, що сутність людини є біосоціальною. Віз і доси там – сучасна філософія загалом цілком не спроможна розв'язати цю дилему, а велика армія викладачів філософії у більшості своїй поділяє останній погляд, що є досить небезпечним для розв'язання принципових проблем суспільного розвитку у ХХІ столітті. Але це вже проблема іншого дослідження.

#### Постановка завдання

У рамках даної статті нас цікавлять саме фундаментальні засади ідеального, тому дослідження феномену ідеального в інших галузях філософського пізнання, які мали місце в філософії ХХ століття – чи то в логіко-математичних [7,20,22,26,27], чи то в філософсько-лінгвістичних, чи то в інших сферах теорії загального [24,25,28,29,30], не входять в коло поставленої тут проблеми.

Разом з тим, сказати, що сам для себе Ільєнков розставив усі наголоси у питанні суспільно-практичної логіки сходження ідеального (всезагального як принципу) “від абстрактного до конкретного”, мабуть, не можна. Так, у листі до Ю.А.Жданова, написаного 18.І.1968 року, Ільєнков висловлювався щодо “окремо-всезагального”: “Я також звик уявляти собі сучасну смугу [...] як фазу на шляху від формального “усуспільнення” – до реального, до якого, на жаль, очевидно, ще далекувато. Але прикро те, що в усьому цьому русі мало ясного теоретичного розуміння і занадто багато фрази, багато демагогії, у наслідку чого процес протікає з такими муками і з такими витратами, які навряд чи перевищують потенційні вигоди від формального усуспільнення, ледь не зводячи їх нанівець” [14, с. 258-259], [...] “Окремо-всезагальний” = абстрактно-всезагальний = ілюзорно-всезагальний. А реально – справжнісіньке часткове. У цій “єдності протилежностей”, у цій заплутаній суперечності необхідно перш за все виявити те, що справді,

реально є в ній “всезагальним”, а що – ні. Тільки після цього і можна, мабуть, здійснити більш менш розумну “єдність”. І слід ці протилежності максимально чітко розвести, перед тим як синтезувати. У понятті ж “частково-всезагального” вони не виявлені, приховані, а тому постійно виступають під маскою власного “іншого”. Так, поняття “частково-всезагальне” абсолютно точно виражає той емпірично-фактичний “синтез”, який є. І тому, можливо, саме це поняття потребує дещо більш детального аналізу – чіткого, ясного, до тверезого цинізму. Так, праця стала “всезагальним” лише “частково”, лише часткою. Якою реальною мірою та ступенню? У цьому й полягає питання. Цю міру і слід визначити, аби не перевищувати її, аби не намагатися командувати тим, що не піддається командуванню, аби чітко окреслити повноваження. А з тим, що лежить за межами цієї міри, грати *чесно*, за строго встановленими правилами, не змінюючи їх на свою користь як заманеться” [Там само, с. 259-260]; [...] “Так що мені здається, що в понятті “частково-всезагальної” праці завдання на аналіз швидше поставлено, аніж вирішено” (курсив – М.Ш.) [Там само, с. 260].

Цей великий фрагмент приводиться тут не тільки через недоступність широкому філософському загалу даного джерела\*, а передусім через те, що він є історичним свідченням антиномічного розуміння ідеального і його практичних реалій у рамках соціально-політичної системи, метою якої було перетворення ідеальної всезагальності на практичну всезагальність людини та суспільства. Очевидно, суперечність такого перетворення, опосередковуючись матеріально-виробничими, економічно-політичними формами діяльності суспільства, не зводиться до них. А тому зміни в політико-економічних принципах суспільних відносин не скасовують проблему загального розвитку – вони пересовують її в інші історично теоретичні та практичні виміри. І це вже проблема теоретичного та практичного розуму сучасної історії. А ігноруванням проблеми не розв'язуються. Ігноруванням вони загострюються. У сучасних реаліях загострюються не на рівні окремих спільнот, а на рівні всесвітньої історії.

#### Логічні поля сучасних трансформацій ідеального

Я би сформулювала проблему сучасних параметрів трансформацій ідеального перш за все як пошук логічних полів особливостей “предметності” мислення та діяльності людини



сучасного типу суспільства і характеру входження в таку “предметність” міри всесвітньої історії. А категорійні трансформації ідеального потребують визначення кількох атрибутивних предикатів сьогодення:

Необхідно виявити характер сучасної історії в її фундаментальному (субстанційному) практичному аспекті. Оскільки ідеальне як форма всезагального народжується та “живе” в сфері практики, то слід окреслити – в якому змісті воно присутнє в сучасному способі життєдіяльності людини та історії загалом. А сучасна історія принципово відрізняється не тільки від класичного змісту власного становлення, але й від такого змісту сьогодення, який міг би бути підведений під значення належного. Це означає, що потребує теоретичного визначення уся система онтологічних та феноменологічних інверсацій простору та часу сучасної історії.

По-перше, має місце суттєва деконструкція предметно-практичної діяльності у світовому масштабі і абсурдні припущення Ж.Дерріда щодо характеру універсалій сьогодення, на жаль, є реальними рисами як суспільного буття, так і суспільної свідомості. Ось одне з таких запропонованих узагальнень: “Рух у бік універсальної мови коливається між формалізмом або найбільш збідненою, подібною до пустелі наукоподібністю, і з другого боку – до деякого роду недоторканих „ідіом”. “Негативна теологія” водночас бере участь у цьому коливальному русі, що містить її в собі. Але розповідь про Вавилонську башту (конструкція і деконструкція одночасно) є також історією. [...] Невидимий ордон міг би тут пройти не між вавилонським проектом та його деконструкцією, а між вавилонським місцем (подія, *Ereignis*, історія, одкровення, есхатологія, месіанізм, звернення, направлення, відповідь і відповідальність, будівництва і руйнування) та певною непередметною “річчю”, подібно до недеконструйованої Хори, котра передує самій собі у доказі так, нібито їх дві, вона та її дублет. Місце, що дає місце Вавилонській башті повинно бути недеконструйованим, але не як конструкція, що має міцні основи, які застраховані від будь якого зовнішнього чи внутрішнього руйнування, а як сама розстановка (*espacement*) де-конструкції. Саме тут відбуваються та присутні ці “речі”, яких називають, наприклад, негативною теологією та її аналогами, конструкцією та її аналогами, колоквиумом та його аналогами” [6, с. 126-127]. Звідси “нігілологія онтології”, яка

перетворилася на деструктивну феноменологію. Якщо Т.Імамичи “... на місце онтології та в протилежність нігілології вводить метафізику як де-онтологію, як супраонтологію, метаонтологію як гіперонтологію” і стверджує: “так, знаходячись між нігілологією та гіперонтологією традиційна онтологія шкодує про свою колишню непереконливість та недостатність. Залишивши онтологію, метафізично перетворюється зараз на нігілологію, або на метаонтологію” [17, с. 75], то Ж.Дерріда перетворює деструкцію онтології на специфічну за формою самодеструкцію суб’єктивності: “Облагодіяна людина, яка не бажає і не відає!”. Точніше кажучи, штучне, не необхідне та недоцільне руйнування онтологічних параметрів постає наслідком феноменологічної самодеструкції людини, вимогою, *іманентністю* такої руйнації.

Але в порівнянні цих варіантів деонтологізації світу, негативність тотожності мислення та буття взята мною у її безпосередності. Разом з тим, необхідно окреслити негативні характеристики субстанційності сучасної практики як у зрізі її типу на рівні безпосередньо виробничої діяльності (при цьому слід пам’ятати, що така діяльність є передумовою, але не абсолютною основою сутнісного розвитку людини). Праця постає діючою красою лише як вираження необхідності, розвитку, і це не збігається безпосередньо з її цікавістю та привабливістю. Інакше кажучи, в межах посткласичної історії праця постає красою частіше за все в параметрах усвідомлення її суспільної значущості, остільки, оскільки виступає формою усвідомленого належного і остільки така належність є першою історичною формою неабстрактної все загальності свободи.

У позитивному сенсі, відношення мислення до буття як усвідомлене, здійснюване на базі знання логіки справи перетворення людської життєдіяльності в іманентності доведення *поняття сутності людини до практики її сутності*, знімає суб’єктивну, гносеологічну передумову протистояння статусу людини та історії, яких переміщає з простору “стихийного наслідку” в стан власної “вільної причини”. Отже, у якісній зміні основи історії (як безпосередньо всесвітньої) утримується як *об’єктивно-негативна* можливість особливої форми перетворення ідеальних та матеріальних форм суспільного розвитку.

Отже, декларування нової якості суспільного розвитку актуалізує проблему ідеального. При цьому відсутня необхідність знову відкривати проблему в її постановці представниками



німецької класичної філософії. Навпаки, ідеальне в названому контексті має змогу проявити власну природу через тотальність практики даної основи, що абсолютно недоступна передісторії ані онтологічно, ані гносеологічно. По суті, йдеться про таке становлення особистості, що являє собою *перетворення ідеального в феноменологію історії*. Оскільки в цьому процесі присутнє зняття за основою поділу людини на “окремі” сутності, як і всього суспільного простору, на відчужені одна від одної “форми”, то цілком логічним є те, що Ільєнков діалектично знімає межі ідеального як перетвореного в мисленні реального; ідеального в абсолютному сенсі (як воно фігурує в естетиці, постаючи “прекрасним”); ідеального в сенсі “ідеалу” (як в етиці, конституюючись в категорію “добра”). Практичне подолання цих зовнішньо байдушних чи штучних кордонів передбачало зняття метафізики абстрактного і конкретного в політичній економії через діалектичне усвідомлення абстрактного і конкретного.

Якщо суспільний поділ праці не міг не відокремити ідеал від досконалого і навіть від самого ідеального в його всезагальній природі, конституювавши їх у статусі чистих категорій і знівелювавши стосовно безпосереднього буття, то при цьому дана замаскована суперечність зберігається і в просторі цих “трьох” вимірів. Так, у межах естетичного досконалого може сягати й спотворене, яке також є формою та змістом чуттєвого. Таким досконалим буде не просто реальна повнота спотвореного, але й така його негативна повнота, що тотожна абсолютному ступеню деформації реальності (один з варіантів досконалого спотвореного представлено Оскаром Уайльдом в романі “Портрет Доріана Грея”, де особлива теоретична рафінованість прекрасного поєднується в окремому індивіді з повним руйнуванням людської сутності). Проте і зло постає як форма особливої гри ідеальним (сягаючи фантазмагорії власних ідеальних образів), набуваючи форми негативної спокуси. Остання, як критерій недійсності сучасного буття, особливо яскраво закликається до життя духами спустошених поколінь: “Спокуса, – твердить сучасний дослідник, – лише певний аморальний, фривольний, поверховий, зайвий процес, що стосується знаків та поверхового споглядання” [1, с. 65-66], якщо представити його, як прагне Бодрійар, логічно. Адже завершення, здійснення спокуси такого порядку веде до абсолютного кінця, котрий втрачена людина намагається

перевести в форму пізнання смерті: “адже пуста, відсутність, випалювання в будь-якому місці знаку, безглуздість, яка характеризує раптово нахлинаючі чари спокуси, – ця пуста чатує і на простір, після завершення його зусиль, коли чари миттєво розвіюються. Усе повертається в цю пустку, включаючи наші слова і жести, проте декому, перед шезненням, вистачило часу, аби в чеканні і передбачуванні кінця проникнутися такою спокусливою чарівністю, яка іншим не розкриється ніколи” [Там само]. Проблема зла набуває форми його “привабливості”, принадливості для зруйнованої свідомості, поверхового уявлення щодо його всебічності, активності, “життєздатності” – подібно до сили Мефістофеля, регіт якого торжествує над осоромленою добродійністю.

Так само і з ідеальним як “теоретичним відображенням” пов’язане протікання недоступних буденному спогляданню внаслідок прихованості за пластами наявного буття процесів, адже у відокремленій формі ідеальне пізнає себе як віддзеркалююче, але не пізнає, в чому віддзеркалюється і яка природа трансформацій, що ведуть до перетворень, за яких воно буде віддзеркалюватися не так і не в тому, як прагнуло. За цими “подвоєннями” “матеріального-ідеального” в кожному конкретному випадку як абстрактного подвоєння самого ідеального, стояв відчужений процес історико-філософського становлення *Поняття* як всезагальної ідеальної форми мислення, як сходження всезагального, що не стає конкретним. Фактом як для ранніх форм філософії, так і в кінці історико-філософського становлення всезагального є те, що поверховим проявом конкретності, одиничності всезагального могла бути тільки людина. Відомо, що німецький дослідник Байєрхофер називав Гегеля Світовим Розумом, вважаючи останнього одиничним втіленням всезагального.

#### **Суб’єктивні засади сучасних категорійних трансформацій ідеального**

Розглядаючи природу універсального в контексті логіки історії важко не помітити, що в параметрах ХХ століття вона залежить від гносеологічного простору суспільної свідомості. Негативна метафізика розпредметнення виробничих сил в історичному драматизмі нових суспільних відносин обумовлює панування зовнішніх суперечностей історії над сутнісними. У теорії така ситуація набуває антиномічної форми. Проте цей же процес розвитку виявив трагедійну нездатність не тільки суспільства в цілому, але й більшості філософів за професією



до освоєння набутого рівня класичних знань. Гегель свого часу прийшов до висновку, що "якщо будь-яка абстрактна матерія не допускає тієї наочності, за допомогою якої уже при першому наближенні до предмету все стає ясним і зрозумілим", то філософський текст поза всяким сумнівом виявиться недоступним емпіричному, вульгарно-матеріалістичному мисленню [4, с. 286]. Адже основа дійсної історії не консервує стару межу емпіричної реальності, змінюючи зміст емпіризму в тому розумінні, що в емпірії буття не просто безпосередньо включена минула історія, а знята, залишаючись істотною передумовою, квінтесенція передісторії, себто діалектика як метод; яка лише в цих просторі і мірі постає реальним змістом історичного процесу. Складність у тому, що навіть за наявності всезагального характеру суспільного розвитку (перш за все у формі необхідності) конкретно-історична форма всезагальності присутня безпосередньо як змінений характер життєдіяльності людини.

Оскільки ж перша форма реального всезагального змінює основу історії лише у формі передумов, не долаючи суспільного розподілу праці, то залишаються умови можливого догматичного сходження ерзаців ідеального, його профанації. Водночас виникає унікальна форма персоналізації всезагального. На відміну від класичних, які символізовані Фіхте в абсолютному "Я", у метафізичних параметрах вульгаризованого вигляду моністичної основи суспільного розвитку вона обов'язково постає культом особи.

#### Висновки

Отже, проблема "ідеальне-особистість" постає як фундаментальне протиріччя історії. Критерієм його розв'язання є особистість самого філософа, той факт, чи стала діалектика способом життя її носія, чи вона перебуває в просторі "чистої самосвідомості", легко трансформуючись у неправду. Я не випадково торкаюся цієї проблеми, адже вона не другорядна. Неможливо увійти в майбутнє доти, доки проблемним залишається теоретичне осягнення минулого. Адже і абстрактний спіритуалізм, і абстрактний матеріалізм рівною мірою виступають фатальними для глобальних протиріч сучасності. Осягнення цих фундаментальних засад можливе, з одного боку, як усвідомлення характеру трансформацій суспільних протиріч, з іншого ж – характеру протиріч всесвітньої історії. У даному ж контексті йдеться лише про виокремлення характеру перетворених протиріч, отже – характеру перетворених форм, оскільки

XX століття спіткнулося саме на Формі, на хибному опосередкуванні перетворення ідеально-всезагального в чуттєво-всезагальне, феноменології духу у феноменологію кожної людини – у феноменологію історії. "Початком" такого історичного феномену виступає таке перетворення основи всезагального в параметрах "ідеальне – матеріальне", де мислення як атрибут субстанції набуває характеру безпосередньої, індивідуальної основи історичного розвитку. У даному аспекті справді знімається еволюційність історичних форм розвитку, так звана "лінійність" історії. Проте остання не може бути підміненою хаосом, що виник в "постмодерністській" історії.

#### Список літератури

1. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С.59-66.
2. Босенко В.А. Воспитать воспитателя. – К.: Либидь, 1990. – 320 с.
3. Булатов М.А. Логические категории и понятия. – К.: Наукова думка, 1981. – 236 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Письмо Кнебелю от 21 ноября 1807 г. – Работы разных лет. В 2 томах. – М.: Мысль, 1977. – Т.2. – С.285-386.
5. Горский Д.П. Проблема общей методологии наук и диалектической логики. – М.: Мысль, 1966. – 374 с.
6. Деррида Ж. Эссе об имени. – Спб: "Алтейя", 1998. – 190 с.
7. Дротянко Л.Г. Феномен фундаментального і прикладного знання. – К.: Вид-во Європейського ун-ту фінансів, інформаційних систем, менеджменту та бізнесу – 2000. – 398 с.
8. Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 228 с.
9. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – 462 с.
10. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 272 с.
11. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – М.: Политиздат, 1968. – 319 с.
12. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М.: Искусство, 1984. – 349 с.
13. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 463 с.
14. Ильенков Э.В. Письмо Ю.А.Жданову от 18.1. 1968. В кн. Э.В.Ильенков: Личность и творчество. Идеальное. Воображение.



- Самосознание. Культура. – М.: “Языки русской культуры”, 1999. – С. 258-261.
15. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. Сборник статей. – Москва-Воронеж, 2002. – 106 с.
16. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. – М.: Политиздат, 1980.–174 с.
17. Имамичи Т. Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С.74-82.
18. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. – К.: Вища шк., 1979. – 212 с.
19. Канарский А.С. Искусство как форма творческой деятельности личности. В кн.: Искусство и творческая активность масс. – К.: Вища шк., 1985. – С.28-49.
20. Кедровский О.И. Метод построения теоретических систем знания. Диалог философа и математика. – К.: Вища шк., 1982. – 168 с.
21. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. М.: Наука, 1973. – 322 с.
22. Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации. – К.: Наукова думка, 1974. – 233 с.
23. Лифшиц М. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. – 1984. – № .10. – С.64-74.
24. Лукашевич В.К. Научный метод: структура, обоснование, развитие. – Мн.: Наука и техника, 1991. – 207 с.
25. Никитин М.В. Основы лингвистической теории значений. – М.: Высшая школа, 1988. – 168 с.
26. Оноприенко В.И. Познание прошлого в контексте постнеклассических методологий // Totallogy-XXI (другой і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 1999. – С.363-371.
27. Попович М.В., Крымский С.Б., Ишмуратов А.Т. и др. Доказательство и понимание. – К.: Наукова думка., 1986. – 312 с.
28. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. – К.: Ника-Центр, 1997.– 556 с.
- \* лист був вперше опублікований у 1999 році в книзі: Э.В.Ильенков: Личность и творчество. Идеальное. Воображение. Самосознание. Культура. – М.: “Языки русской культуры”, 1999. – 261 с., яка вийшла тиражем 1000 примірників і не поступила в абсолютну більшість бібліотек.
29. Pârnu I. Infinitul și infinitatea lumii. – Buc.: Editura politică, 1985. – 319 p.;
30. Vianu T. Fatalitate și tehnică. – Opere în 12 volume. – Buc.: Minerva, 1973-1981. – V.9. – 842 p.

М.А. Шкепу

#### КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕАЛЬНОГО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ

В статье ставится проблема выявления современных онтологических и феноменологических параметров феномена идеального. Через аналитическое противопоставление классических пределов логического поля идеального и постклассических предпосылок его трансформаций, ставится проблема осмысления обоснования сущностно-человеческих пределов пространства и времени современной мировой истории, их отчужденных вариаций в новых формах иррационального. Автор придерживается точки зрения, что разрешение противоречия “идеальное-материальное” возможно через теоретическое выведение и постижение содержания основания всемирно-исторического развития как единой меры человека.

M. Shkëpu

#### CATEGORICAL TRANSFORMATIONS OF THE IDEAL IN THE CONTEXT OF THE MODERN HISTORY

The article is devoted to the problem of exposing contemporary ontological and phenomenological parameters of the phenomenon of ideal. By analytical of classical limits of the logical field of ideal on one hand and postclassical premises of its transformations on the other hand the problem of comprehension of the grounds of space and time human limits in Modern History and their possible estranged variations in new forms of irrational is postulated. The author holds the opinion that to discover the principle of dialectical resolution of the contradiction “ideal-material” as the contradiction “individual-general” or “abstract-concrete” is possible by means of theoretical conclusion and comprehension of the essence of the world historical development base as man’s general measure.