

**Семенов Ю.И.**

# **Введение в науку философии**

**Книга 2**  
**Вечные проблемы философии**

*От проблемы источника и природы  
знания и познания  
до проблемы  
императивов человеческого поведения*





## Оглавление

Глава 1. Проблема источника знания и познания .....	9
1. Эмпиризм и сенсуализм .....	9
2. Три вида сенсуализма: материалистический, субъективно-идеалистический и агностический (феноменистический) .....	15
3. Проблема природы восприятий .....	16
4. Проблемы природы восприятий и субъективный идеализм .....	17
5. Кантианство: ноумены и феномены, вещи в себе и вещи для нас .....	18
6. Агностицизм, или феноменилизм .....	21
Глава 2. Проблема природы знания и познания .....	24
1. Великое открытие философии: мир существует в сознании .....	24
2. Понятия «вещи в себе» и «вещи для нас» как важнейшие категории теории познания .....	28
3. Выявление природы знания .....	31
4. Основные ответы на вопрос о существовании мира вне сознания .....	32
5. Два противоположных решения вопроса об отношении вещей в себе и вещей для нас: кантианское и материалистическое .....	32
6. Материалистическое решение вопроса об отношении между миром в себе и миром для нас .....	35
7. Проблема природы процесса познания .....	41
8. Можно ли доказать, что мир существует не только в сознании, но и вне и независимо от него? .....	43
Глава 3. «Теория символов» Г. Гельмгольца и «иероглифический» материализм .....	48
1. Г. Гельмгольц и его «теория символов» .....	48
2. «Иероглифический» материализм .....	52
3. «Теория символов» Г. Гельмгольца в свете основных положений науки о знаках — семиотики .....	55
Глава 4. Вопрос о природе идеального и психофизиологическая проблема в истории философской и естественно-научной мысли .....	58
1. Два аспекта проблемы идеального: гносеологический и онтологический .....	58
2. Психофизиологическая проблема в естествознании и в домарксистской и современной немарксистской философской мысли .....	59

Глава 5. Вопрос о природе идеального и психофизиологическая проблема в марксистской философии и отечественном естествознании .....	73
1. Классики марксизма и психофизиологическая проблема .....	73
2. Концепция идеального Э. В. Ильенкова и его единомышленников .....	78
3. Является ли психофизиологическая проблема философской? .....	85
4. Основные положения учения И. П. Павлова о высшей нервной деятельности .....	88
5. Взгляды И. П. Павлова на отношение психического и физиологического .....	94
6. Постановка и предлагаемые решения психофизической проблемы в советской философской и естественно-научной мысли .....	100
Глава 6. Природа низшей формы идеального — биоидеального (сенсоидеального). Субъективный мир организма (субъективизм) .....	118
1. Важнейшие понятия теории информации .....	118
2. Проблема природы информации .....	120
3. Сущность низшей формы идеального — биоидеального (сенсоидеального) ..	124
4. Представления (воспроизведения, репродуктивы) и мозг .....	130
5. Несостоятельность «теории символов» .....	135
6. Предтечи .....	139
Глава 7. Пространство и время как формы порядка в чувствозримом мире для нас и в мире самом по себе .....	141
1. Пространство и время как формы порядка в мире, каков он для нас и каков он сам по себе .....	141
2. Объектность времени и пространства в мире самом по себе .....	143
3. Проблема отражения времени и пространства в чувственном познании .....	145
Глава 8. Открытие умозримого и умозрения. Дух и тело. Проблема метода мышления .....	152
1. Феноменализм и эссенциализм (метафизика) .....	152
2. Открытие философами сущности, умозримого и умозрения. Возникновение эссенциализма .....	153
3. Дух (душа) и тело. Рефлекторные и волевые действия .....	167
4. Мышление как волевая деятельность человека. Понятие метода мышления ..	173
Глава 9. Два вида мышления: рассудок и разум и две науки о мышлении: логика формальная и логика содержательная (диалектика) .....	177
1. Мышление рассудочное и мышление разумное .....	177
2. Формальная логика — наука о мышлении как человеческой деятельности. Основные формы и законы рассудочного мышления .....	180
3. Философия — наука о мышлении как объективном процессе. Философия как диалектика .....	190

Глава 10. Вопрос о природе понятий и проблема общего и отдельного .....	209
1. Проблема природы понятий. Мышление и язык. Язык как знаковая система. Знак, его значение и его смысл.....	209
2. Слово (имя) и понятие. Словопонятие .....	211
3. Общее как содержание понятия.....	212
4. Проблема существования общего .....	213
5. Постановка проблемы общего и отдельного в истории философской мысли.....	214
Глава 11. Основные решения проблемы общего и отдельного: номинализм, реализм, объектализм .....	217
1. Номинализм: крайний (собственно номинализм) и умеренный (концептуализм) .....	217
2. Крайний реализм (ультрареализм) .....	223
3. Крайний и умеренный реализм: сходство и различие .....	225
4. Возможно ли какое-либо иное решение проблемы общего и отдельного, кроме реалистического и номиналистического? .....	229
5. Последовательно материалистическое решение проблемы общего и отдельного .....	231
6. Проблема терминов для обозначения существующих решений проблемы общего и отдельного .....	234
7. Предпосылки возникновения и возникновение объектализма (материалистического универсизма) .....	235
Глава 12. Проблема общего и отдельного в философской и научной мысли XX—XXI веков .....	241
1. Постановка и решение проблемы общего и отдельного в советской философской мысли.....	241
2. Проблема общего и отдельного в работах западных философов, логиков и естествоиспытателей XX - начала XXI века.....	251
Глава 13. Две формы бытия общего: в мире самом по себе и мире для нас .....	258
1. Понятие как образ внешнего объективного мира. Два вида бытия общего: реальное и идеальное .....	258
2. Открытие Платоном общего и понятий и отделение им понятий от слов .....	263
3. Проблемы, которые еще нужно решить.....	266
Глава 14. Проблема отношения чувственного и умственного познания в истории философской мысли .....	267
1. Вводные замечания .....	267
2. Сенсуализм и проблема познания общего и сущности .....	269
3. Рационализм: основные значения слова. Главные разновидности рационализма .....	277
4. Проблема умозрения вообще, познания объективных общего и сущности в особенности .....	280
5. Познание общего и сущности и проблема активности мышления.....	284

Глава 15. От разума чистого к разуму практическому. Проблема свободы и необходимости .....	288
1. Еще два вида активности мышления: целепланирующая и волевая .....	288
2. Проблема свободы и необходимости .....	291
3. Телеология .....	292
4. Детерминизм .....	292
5. Левкипп и Демокрит .....	293
6. Эпикур и Тит Лукреций Кар .....	294
7. Проблема свободы и необходимости в философии стоиков .....	296
8. Абсолютный детерминизм и индетерминизм: третьего не дано? .....	299
Глава 16. Проблема свободы и необходимости в классической западноевропейской философии Нового времени .....	300
1. Абсолютный детерминизм в философии и естествознании Нового времени ..	300
2. Возникновение статистики и теории вероятностей .....	303
3. Концепция причинности и случайности О. Курно .....	306
4. Проблема свободы и необходимости в философии Нового времени .....	309
5. Индетерминизм и свобода. Крайности сходятся .....	311
6. Г. Гегель о случайности и необходимости .....	313
Глава 17. Императивы практического разума. Дух как социальное явление. Проблема сущности социального .....	315
1. Постановка проблемы .....	315
2. Императивы деятельности животного .....	316
3. Императивы человеческого поведения — явления человеческого духа .....	317
4. Снова основной вопрос философии .....	322
Глава 18. Кризис материализма в конце XVIII — начале XIX века. Социоисторический идеализм — ахиллесова пята натурматериализма .....	324
Именной указатель .....	336



# Глава 1. Проблема источника знания и познания

## 1. Эмпиризм и сенсуализм

Решение проблемы природы знания, а тем самым проблемы процесса обретения знания, т. е. познания, с необходимостью предполагает выявление источника знания. Вопрос о том, откуда берется знание, всегда в той или иной форме вставал перед философами, и они так или иначе пытались на него ответить. Но в наиболее острой форме он встал перед философами в начале Нового времени, когда стало возникать современное естествознание. И, соответственно, встал он в форме вопроса об источнике научного знания.

Как уже отмечалось, первоначально человеческое знание было целиком житейским, обыденным. Поэтому познание не выступало как особый более или менее самостоятельный вид человеческой деятельности. Оно было вплетено в практическую материальную, прежде всего производственную, деятельность людей. Научное познание, или исследование, есть особый самостоятельный вид деятельности, которым занимаются профессионалы. Ученые не просто целенаправленно добывают факты, но и обязательно приводят их в систему. Важнейший признак науки — создание особых систем понятий, который принято именовать теориями.

Систематизация — необходимый признак науки, но отнюдь не такой, который присущ только ей одной. Систематизацией того или иного материала могут, причем в качестве профессии, заниматься люди, весьма далекие от науки, что наглядно можно видеть на примере теологии. И богословы занимались созданием систем понятий, но эти концептуальные системы, разумеется, не могли быть и не были теориями, ибо теология не есть настоящее знание, она — лжезнание, квазизнание, пустознание. Теории могут быть только научными. Ненаучных теорий нет и быть не может. Когда говорят о религиозной и теологической теории — это чистейшая бессмыслица.

Таким образом, не всякая система понятий есть теория. Поэтому необходим термин, который бы обозначал любую систему понятий. В качестве такого термина можно использовать слово «концепция». Любая концепция, как научная, так и ненаучная (даже антинаучная) находится за пределами житейского знания. Знание, выражающееся в форме концепций, может быть названо *концепциальным*, или *концепционным*, знанием.

Возникновению современного естествознания в Западной Европе предшествовал период господства теологии и религиозной философии. И то, и другое знание было концепциальным. Когда вставал вопрос об источнике теологического знания, то ответ был прост: первым были тексты священного писания и священного предания, а также отцов церкви, вторым — разум, толкующий данные тексты и делающий определенные, иногда даже новые выводы. У религиозных философов к религиозным авторитетам добавлялись труды античных (прежде всего Аристотеля (384-322 до н. э.)) и средневековых арабских (прежде всего Авиценны (980-1037) и Аверроэса (1126-1198)) философов.

Довольно рано к этим видам концепциального знания добавилось и научное (точнее, преднаучное и пранаучное) знание. Но и оно первоначально зиждилось на авторитете античных (Гиппократ (ок. 460 - ок. 370), Аристотель, Евклид (ок. 365 - 300 до н. э.), Архимед (287-212 до н. э.), Клавдий Птолемей (ок. 87 - ок. 165), Клавдий Гален (129-199 н. э.) и др.) и арабских (Авиценна, Аль-Хорезми и др.) ученых. Но в отличие от теологического и философского, научное знание постоянно применялось в практической деятельности и тем самым столь же постоянно проверялось. И в процессе применения научных знаний приходилось что-то в них пересматривать и менять. В результате, становилось ясным, что важнейшим источником по крайней мере научного знания является опыт, что при расхождении авторитета и опыта последнее слово должно оставаться за опытом.

Еще Пьер Абеляр (1079-1142) предпринял одну из первых атак на церковные и философские авторитеты, показав в труде «Да и Нет», что и они могут ошибаться. «Итак, — писал он, — когда известно, что даже пророки и апостолы не были совсем чужды ошибок, что же удивительного в том, если в многочисленных писаниях святых отцов иное, по вышеуказанной причине, кажется произнесенным или написанным ошибочно?»<sup>1</sup>

Живший веком позднее философ и ученый Роджер Бэкон (ок. 1214 - после 1292) не только полностью исключил авторитеты из числа источников естественно-научного знания, но и высказался против преувеличения роли разума. «В самом деле, — утверждал он, — имеются два вида познания: с помощью аргументации и с помощью опыта.

---

<sup>1</sup> Абеляр П. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр П. История моих бедствий. М., 1959. С. 116.

Аргумент дает заключение и вынуждает нас соглашаться с заключением, но он не дает твердой уверенности и не устранит сомнения так, чтобы разум успокоился в созерцании истины, если он не обнаружит ее опытным путем, ибо многие обладают аргументами в отношении познаваемого, но поскольку не имеют о нем опыта, его отвергают, а потому не следуют благу и не избегают вреда. В самом деле, если некий человек, который никогда не видел огня, докажет посредством достаточных аргументов, что огонь воспламеняет, повреждает и уничтожает вещи, благодаря этому разум слушателя никогда не удовлетворится, и он не будет избегать огня до того, как поднесет к огню руку или воспламеняющуюся вещь, чтобы через опыт проверить то, чему научил аргумент. И обретя опыт воспламенения, разум обретет твердую уверенность и успокоится в сиянии истины. Следовательно, аргумент недостаточен, но [необходим] опыт»<sup>2</sup>.

Критика взглядов на авторитеты как на источник не только естественно-научного, но и любого концепциального знания получила развитие в первые века Возрождения и достигла максимума с началом Нового времени. «Мне кажется, — писал великий Леонардо да Винчи (1452-1519), — что пусты и полны заблуждениями те науки, которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через одно из пяти чувств»<sup>3</sup>.

Известный французский философ Пьер де ла Раме (Петр Рамус) (1515-1572) в 1536 г. в своей магистерской диссертации отстаивал тезис: «Все, сказанное Аристотелем, ложно»<sup>4</sup>. «Никакой авторитет, — писал он, — не должен господствовать над разумом и управлять им, наоборот, разум должен господствовать над авторитетом и им управлять»<sup>5</sup>. Одновременно он же выдвигал в качестве начального этапа познания наблюдение и опыт.

С критикой слепого следования авторитетам выступал в своих «Опытах» М. Монтень (1533-1592). «Мнения людей, — читаем мы у него, — покоятся на авторитете древних; их принимают на веру, как если бы это были религия или закон... Так мир наводняется нелепостью и ложью... Вполне естественно поэтому, что это подавление свободы наших суждений, эта установившаяся по отношению к нашим взглядам тирания широко распространилась, захватив наши философские школы и науку. Аристотель — этот бог схоластической науки, оспаривать его законы — такое же кощунство, как нарушать законы Ликурга в Спарте.

---

<sup>2</sup> Бэкон Р. Большое сочинение // Бэкон Р. Избранное. М., 2005. С. 537.

<sup>3</sup> Леонардо да Винчи. Избранные естественно-научные произведения. М., 1955. С. 9.

<sup>4</sup> Цит. по: Коган-Бернштейн Ф.А. Мишель Монтень и его «Опыты» // Монтень М. Опыты. Кн. 1. М.; Л., 1954. С. 425.

<sup>5</sup> Там же.

Его учение является у нас незыблемым законом, а между тем оно, быть может, столь же ошибочно, как и всякое другое»<sup>6</sup>. Ф. Бэкон (1561-1626) рассматривал преклонение перед авторитетами как одно из важнейших препятствий («идолов») на пути познания истины. Оно у него именуется «идолом театра».

Отказ от слепой веры в авторитеты встречал упорное сопротивление со стороны не только церковников, но и многих представителей тогдашней философии и науки, а также и власти. Так, например, эдиктом парламента при Людовике XIII (1462-1515) было запрещено кому бы то ни было под угрозой лишения жизни как выражать, так и преподавать какое бы то ни было мнение, несогласное со старинными авторами и со мнениями одобренными<sup>7</sup>. Но ничего не помогало.

По мере вызревания подлинного научного знания многие и ученые, и философы все в большей степени приходили к выводу, что опыт является даже не просто главным, а единственным источником научного и не только научного знания. Так возникло течение, которое получило название *эмпиризма*. Слово «эмпиризм» произошло от греч. слова «эмпеирия», что на русский переводится как опыт. Для обозначения знания, полученного в опыте, т. е. опытного знания, используется латинское словосочетание *a posteriori* (что буквально переводится — «из последующего») или его русский вариант — слово «*апостериори*». Знание, полученное до опыта и без всякого опыта, принято называть знанием *a priori* (буквальный перевод — «из предшествующего»), в русской передаче — *априори*.

*Эмпиризм* — взгляд, состоящий в том, что знание может быть получено только в опыте, всегда является опытным, *апостериорным*. Знания *априорного* нет и быть не может. Это положение в свое время было детально обосновано английским философом Джоном Локком (1632-1704). «На опыте, — писал он в своем главном труде "Опыт о человеческом разуме" (1690), — основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит»<sup>8</sup>. Сознание (ум, душу) человека до начала опыта Дж. Локк образно называл «пустой комнатой», «чистым листом белой бумаги», в латинском переводе своего труда — *tabula rasa* (читается — «табуля раза») — так у римлян именовалась покрытая воском дощечка для письма, на которой пока еще ничего не написано.

---

<sup>6</sup> Монтень М. Опыты. Кн. 2. М.; Л., 1958. С. 244.

<sup>7</sup> См.: Навиль Э. Логика гипотезы. 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2011. С. 116.

<sup>8</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Избранные философские произведения в 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 128.

Понятие опыта и было и сейчас остается довольно неопределенным. Оно используется не только философами, но широко применяется в обыденной жизни. Разные люди, включая философов, вкладывают в слово «опыт» далеко не одинаковый смысл. Первоначально оно означало практическую деятельность людей, в процессе которой получалось знание о том, как нужно действовать, чтобы добиться успеха, и приобретенное в ходе этой деятельности умение успешно действовать. Более абстрактное представление об опыте — взаимодействие человека и окружающего его мира, в результате которого он получает знание о нем.

Когда эмпиризм возник в качестве особого философского направления, понятие опыта стало осмысливаться и разрабатываться. Все более ясным становилось, что как ни толковать опыт, но в ходе его человек всегда получает знание через посредство органов чувств. Органы чувств являются единственными каналами, связывающими сознание человека с внешним миром. Других нет. В результате, учение о том, что единственным источником знания является опыт все в большей степени начало сближаться и даже сливаться с учением о том, что единственным источником знания являются органы чувств человека. Взгляд, согласно которому *чувственное познание* суть единственный источник человеческого знания, что никакого другого источника знания, кроме *ощущений и восприятий*, нет и быть не может, носит название *сенсуализма* (от лат. *sensus* — чувство, ощущение).

Сенсуализм возник задолго до Нового времени, отдельные сторонники этого взгляда появились еще в Античности. Сенсуалистами были, например, Эмпедокл (492-432 до н.э.), Анаксагор (499-428 до н.э.), представитель «старших софистов» Протагор (ок. 490-410 до н.э.) и приверженцы атомистического материализма Эпикур (341-270 до н.э.) и Тит Лукреций Кар (ок. 99-55 до н.э.). Но они были одиночками. Сенсуализм как особое направление философской мысли возник только в Новое время, причем в неразрывной связи с эмпиризмом. Этот сенсуализм, представлявший собой форму, в которую вылился эмпиризм, может быть назван *эмпирическим сенсуализмом*. Эмпирический сенсуализм есть такой эмпиризм, в котором опыт сведен к чувственному опыту. Большинство эмпирических сенсуалистов опыт был понят как воздействие предметов внешнего объективного мира на органы чувств человека. Но были и такие эмпирические сенсуалисты, которые сводили чувственный опыт к совокупности ощущений и восприятий без упоминания воздействия объективных вещей на органы чувств человека.

Но даже у эмпириков и сенсуалистов Нового времени эмпиризм не был полностью слит с сенсуализмом. Так, например, Дж. Локк наряду с внешним опытом, под которым он понимал воздействие объективных внешних вещей на органы чувств человека, допускал существование еще и внутреннего опыта (рефлексии), о котором он ничего толком сказать не мог. В результате, будучи эмпириком, он в то же время не был вполне последовательным сенсуалистом.

Одновременно с рассмотренными выше появилась еще одна трактовка опыта. Он был понят только как практическая деятельность человека и прежде всего как научный эксперимент. Она представлена, например, трудами Дени Дидро (1713-1784)<sup>9</sup>. А у многих ученых понятие опыта было сведено к понятию научного эксперимента. В результате, появилось выражение «ставить опыты», равносильное словосочетанию «проводить эксперименты».

Как же было сказано, большинством философов признается существование двух форм человеческого познания: чувственного и умственного. Широким признанием пользуется положение о том, что чувства и мысли не только и не просто две формы человеческого познания, но и две его ступени, из которых низшей (исходной) является первая, а высшей — вторая. В течение довольно длительного времени последний тезис был безраздельно господствующим в советской философской науке. Он излагался как само собой разумеющаяся истина во всех учебных пособиях. Но где-то с 1960-х гг. некоторыми философами он стал отвергаться. На этот путь первым, вероятно, вступил крупный советский философ, в конце жизни директор Института философии АН СССР, член-корреспондент АН СССР Павел Васильевич Копнин (1922-1971). У него нашлись единомышленники<sup>10</sup>. Свою точку зрения П. В. Копнин отстаивал в монографиях «Диалектика как логика» (Киев, 1961) и «Введение в марксистскую гносеологию» (Киев, 1966). Как утверждал П. В. Копнин, «разделение познания на чувственную и рациональную ступени» является «надуманным», не имеет под собой «никакого основания»<sup>11</sup>. Аргументация: чувственное и рациональное у человека неразрывно связаны, не существуют друг без друга. Совершенно верно, что чувственное познание у человека насквозь пронизано мыслью. Но это обстоятельство ни в малейшей степени не снимает качественного различия между чувственным и умственным познанием. А оно, помимо всего другого, выражается и в том, что в мышление нет прямого входа из объективного мира, последний может проникнуть в мышление только через посредство чувств. Начало познания — чувства. Другого пути нет. Нельзя также не принимать во внимание, что если чувственное познание присуще не только человеку, но и животным, то мышление — достояние исключительно человека. Отношение чувственного и рационального познания есть отношения низшего и высшего.

---

<sup>9</sup> См.: Дидро Д. Мысли об объяснении природы // Дидро Д. Избранные сочинения. Т. 1. М.; Л., 1926 и др.

<sup>10</sup> См., например: Смирнов В. А. Уровни знания и этапы процесса познания // Проблемы логики научного познания. М., 1964; Суслова Л. А. Категории рассудка и разума в теории познания Канта и проблема эмпирического и теоретического уровней знания // Ученые записки Калининградского университета. Вып. 1. 1968.

<sup>11</sup> Копнин П. В. Диалектика как логика. Киев, 1961. С. 167; Он же. Введение в марксистскую гносеологию // Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 193.

И сам П. В. Копнин, и его сторонники, чувствуя всю шаткость своей позиции, приписывают своим противникам взгляд на человеческое чувственное познание как на совершенно самостоятельное, изолированное от мышления<sup>12</sup>. Но имен при этом не называют. И понятно почему: такую точку зрения никто не разделяет.

Собственно, познание в самом узком смысле этого слова действительно начинается с воздействия внешних предметов на рецепторные приборы человека. Поэтому вполне естественным является начать изучение процесса познания истины, которым занимается философия, с рассмотрения чувственного познания. Философское исследование чувственного познания носит особый характер. Философия не изучает нервные процессы, которые возникают при воздействии внешних предметов на рецепторы человека и достигают высших отделов его головного мозга. Этим занимаются определенные конкретные науки (физиология органов чувств и др.). Самая общая характеристика чувственного познания и всех его форм уже была дана в первой книге цикла (1.2.2)<sup>13</sup>. Не повторяя всего уже сказанного, сразу же перейдем к тем вопросам, которые встают перед философами при их обращении к чувственному познанию. Прежде всего перед ними вставал вопрос о том, являются ли ощущения и восприятия единственным источником человеческого знания о мире или же существуют и другие его источники. Один ответ — утвердительный — мы уже знаем. Его давали эмпирики и сенсуалисты, или точнее эмпирические сенсуалисты.

## **2. Три вида сенсуализма: материалистический, субъективно-идеалистический и агностический (феноменистический)**

Эмпиризм и сенсуализм не представляют собой единого философского направления. Люди, в одинаковой степени считающие опыт и чувственное познание единственным источником знания, могли принадлежать к совершенно различным и даже противоположным направлениям в философии.

---

<sup>12</sup> См.: Копнин П. В. Дialeктика как логика... С. 167-168; Суслова Л. А. Указ. соч. С. 5-6.

<sup>13</sup> При ссылке на иные разделы данной книги вначале указывается номер главы, а затем раздела. При ссылке на другие книги цикла указаны римскими цифрами номер книги и арабскими — номер главы и раздела.

Они могли быть материалистами, субъективными идеалистами и агностиками. Все они сходились на том, что ощущения — единственный источник знания. Разделял их ответ на вопрос, что является источником самих этих ощущений. Одни из них в полном согласии с данными науки считали, что источник ощущения — предметы внешнего мира, воздействующие на органы чувств человека. Все они были материалистами, исключая, пожалуй, одного лишь И. Канта (1724-1804). Другие утверждали, что у ощущений нет никаких источников. Совокупность ощущений и образует внешний мир. Это субъективный идеализм, примером которого является учение Дж. Беркли (1685-1753) (см. 1.4.4). И наконец, третьи заявляли, что вопрос об источнике ощущения абсолютно неразрешим. Это агностики (см. 1.5.2). Таким образом, существует, по меньшей мере, три разновидности сенсуализма: материалистический, субъективно-идеалистический и агностический.

### **3. Проблема природы восприятий**

Все эти разные ответы имели под собой определенную основу. Обращаясь к чувственному познанию, философы решали вопрос не только о том, являются ли ощущения и восприятия единственным источником знания или нет, но и вопрос об их природе. Учитывая, что ощущения у человека существуют, как правило, не самостоятельно, а лишь в составе восприятий, представляющих собой комплексы ощущений, в целях простоты, я в последующем изложении буду говорить лишь о восприятиях. Ощущения при этом будут лишь подразумеваться.

Проблема природы восприятий есть вопрос об отношении между восприятием и предметом, своим воздействием на органы чувств породившим восприятие. Нетрудно понять, что вопрос об отношении восприятия и предмета восприятия есть не что иное, как момент, аспект основного вопроса философии. Предмет восприятия есть физическое, материальное, само же восприятие — психическое, идеальное. Чтобы стала ясной суть проблемы, поставим вопрос несколько необычно: являются ли восприятие предмета и предмет восприятия одним и тем же или же не одним и тем же.

С точки зрения обыденного здравого смысла, большинства течений домарксистского материализма, да в значительной степени и науки такая постановка вопроса выглядит чуть ли не абсурдной. Собственно, что тут решать? Конечно же, восприятие и предмет восприятия не одно и то же, это совершенно разные явления. Предмет восприятия существует совершенно независимо от восприятия. Он объективен и только объективен. Восприятие же возникает и существует только в мозгу субъекта. Оно, бесспорно, субъективно.



Действительно, восприятие и предмет восприятия не одно и то же. Но являются ли они только не одним и тем же? Напомним, что восприятие с точки зрения науки и материалистической философии есть образ, отражение предмета восприятия. А это значит, что содержанием восприятия является предмет восприятия, что по содержанию восприятие и предмет восприятия совпадают, т. е. в определенном отношении представляют собой одно и то же.

Прибегнем к аналогии. Когда тому или иному человеку показывают его собственную фотографию и спрашивают, он ли это, то данный индивид без малейших колебаний отвечает, что, конечно, это он. Но совершенно ясно, что кусок бумаги и живой человек, изображенный на нем, разные физические вещи. И тем не менее, человек и его фотография в каком-то отношении действительно представляют собой одно и то же.

Так как восприятие есть образ предмета восприятия, то восприятие и предмет восприятия всегда не одно и то же и одновременно по содержанию — одно и то же. Они — не одно и то же, ибо предмет восприятия объективен и только объективен, а восприятие субъективно. Они — в определенном отношении — одно и то же. Ведь восприятие не только субъективно. Содержанием восприятия является объективный предмет, вызвавший его. Это означает, что оно не только субъективно, но и объективно. Оно субъективно по своей форме, но объективно по своему содержанию. И будучи объективным, имея своим содержанием вызвавший его объективный предмет, восприятие тем самым по своему содержанию в определенной степени совпадает с этим предметом.

Отношение восприятия и предмета восприятия представляет собой единство противоположностей. Восприятие и предмет восприятия всегда есть одно и то же и одновременно не одно и то же. Поэтому всегда существует возможность выпятить, абсолютизировать какой-нибудь из этих двух противоположных моментов, полностью игнорируя другой.

#### **4. Проблемы природы восприятий и субъективный идеализм**

Одни философы абсолютизируют тождество восприятия и предмета восприятия, отбрасывая различие. В результате, получается, что восприятие и предмет восприятия абсолютно тождественны. Такова точка зрения субъективных идеалистов.

Когда Джордж Беркли утверждал, что восприятие и предмет восприятия есть одно и то же, то в этом утверждении была доля истины. В определенном смысле он был прав. Действительно, восприятие и предмет восприятия в определенном отношении совпадают. Но когда он настаивал на том, что восприятие и предмет восприятия абсолютно тождественны, то это было неверно. Восприятие и предмет восприятия не только одно и то же, но и не одно и то же. Между ними существует не только сходство, но и различие.

Утверждение Дж. Беркли о том, что восприятие и предмет восприятия абсолютно совпадают ошибочно, но в этом ошибочном суждении есть крупица истины. В определенном отношении восприятие и предмет восприятия действительно совпадают. Но данном примере наглядно видно, что идеализм не есть просто глупость, чепуха, как считали многие домарксистские материалисты. Он вырастает из абсолютизации, выпячивания тех или иных реальных моментов необычайно сложного процесса человеческого познания. Идеализм имеет глубокие гносеологические (теоретико-познавательные) корни. В основе всех классических идеалистических концепций лежит истина, но непомерно раздутая, абсолютизированная и поэтому превратившаяся в свою противоположность — заблуждение. Именно потому, что в идеалистических концепциях присутствует зерно истины, идеалисты имеют возможность выдавать их за истинные учения.

## **5. Кантианство: ноумены и феномены, вещи в себе и вещи для нас**

Можно абсолютизировать не только сходство между восприятием и предметом восприятия, но и различие между ними. В результате, получится, что между восприятием и предметом восприятия нет ничего общего, что они абсолютно различны, что они относятся к двум абсолютно различным мирам. К такому выводу пришел один из основоположников немецкий классической философии Иммануил Кант.

И. Кант исходил из того, что вне и независимо от сознания человека существует мир, существуют вещи. Это само по себе взятое — материализм. Объективные вещи воздействуют на органы чувств человека и тем порождают ощущения и восприятия. И в этом нет ничего противоречащего материализму. Но далее он утверждал, что восприятия, возникшие в результате воздействия объективных вещей, не имеют никакого сходства, ничего общего с последними. В результате, в его концепции вещи, порождающие восприятия, перестают быть предметами восприятий, они выступают только как причины появления восприятий, а восприятия соответственно перестают быть восприятиями порождающих их предметов, они теперь — лишь их порождения, только их продукты.

Но ведь восприятия-то всегда имеют определенное содержание, и это их содержание выступает для человека как совокупность вполне реальных вещей — домов, деревьев, гор, рек, наконец, других людей. Получается, что кроме объективных вещей, о которых мы ничего не знаем и знать не можем, ибо они не становятся содержанием наших восприятий, существуют какие-то принципиально иные вещи, с которыми мы постоянно имеем дело, которые мы можем познать и постоянно познаем, которые исследует наука.

Так, в философии И. Канта появляется два абсолютно отличных друг от друга рода вещей: вещи, существующие вне сознания и только вне сознания, и вещи, существующие в сознании и только в сознании. Для обозначения вещей вне сознания он применяет два термина: (1) *ноумены* (от греч. «ноуменон» — постигаемый) и (2) *вещи в себе* (нем. *Ding an sich*); для обозначения вещей в сознании только один — *феномены* (от греч. «фαιноменон» — являющееся), т. е. *явления*. Термин «вещь в себе» («вещь сама по себе») использовался и до Канта. Он встречается у Рене Декарта (1596-1650), который, характеризуя чувственное познание, утверждал, что «только изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе»<sup>14</sup>. Как писал Дж. Локк в пределах человеческого разума находится природа вещей, как они существуют сами по себе (в подлиннике — *thing in itselfs*. — Ю. С.)<sup>15</sup>. Термин «вещь в себе и для себя» (*thing Ding an und für sich*) использовали для обозначения предметов вне сознания немецкие философы Александр Готлиб Баумgarten (1714-1762) и Моисей (Мозес) Мендельсон (1729-1788).

Термина, который был бы парой к термину «вещь в себе», в работах И. Канта не было. Но он появился в трудах других философов. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) при изложении взглядов как Канта, так и собственных, в качестве парного к термину «вещь в себе» в «Энциклопедии философских наук» применяет термин «вещь для нас» (нем. *thing Ding für uns*)<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 465.

<sup>15</sup> Локк Дж. Указ. соч. С. 694.

<sup>16</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 162-163.

Терминами не только «вещь в себе», но и «вещь для нас» в тех же целях пользовались Фридрих Энгельс (1820-1895)<sup>17</sup> и особенно часто Владимир Ильич Ленин (1870-1924)<sup>18</sup>. Встречается эти два термина и в работах субъективных идеалистов и агностиков, в частности у Рихарда Авенариуса (1843-1896)<sup>19</sup>.

Следуя этой традиции, я в дальнейшем буду при изложении воззрений И. Канта пользоваться не только его собственным термином «вещь в себе», но термином «вещь для нас», которого у него не было. Но пользоваться ими я буду не только при изложении философии И. Канта. Они, на мой взгляд, не просто и не только полезны, но настоятельно необходимы для изложения важнейших проблем гносеологии и решения таких проблем. Но для этого нужно вложить в них несколько иной, более широкий смысл, чем тот, который вкладывал в термины «вещь в себе» («ноумен») и «феномен» («явление») сам И. Кант.

Начало этому переосмыслению положили Г. Гегель, затем это дело уже с позиции материализма продолжили Ф. Энгельс и В. И. Ленин. Последний специально подчеркивал, что и Ф. Энгельс, и сам он при использовании термина «вещь в себе» для изложения собственных взглядов вкладывали в него смысл, отличный от кантовского<sup>20</sup>.

Ф. Энгельс и В. И. Ленин понимали под вещью в себе (ноуменом) вещь вне сознания, под вещью для нас (феноменом, явлением) — вещь в сознании. И. Кант, разумеется, понимал под вещью в себе (ноуменом) вещь вне сознания, но не любую, а лишь такую, которая может существовать и существует только вне сознания. Соответственно, под феноменом (явлением) он понимал вещь в сознании, но не всякую, а исключительно такую, которая может существовать и существует только в сознании.

По Канту, вещи в себе и вещи для нас абсолютно отличны друг от друга, они исключают друг друга. Если вещь находится вне сознания, то тем самым она никак не может находиться в сознании. Вещь в себе ни в коем случае не может войти в сознание, стать содержанием сознания, стать вещью для нас. Если же вещь находится в сознании, то она никак не может находиться вне сознания.

---

<sup>17</sup> Энгельс Ф. Дialeктика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 368, 555-557; *Он же*. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 284 и др.

<sup>18</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 102, 106, 119, 120, 122 и др.; *Он же*. Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 53.

<sup>19</sup> Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. Прологомены к критике чистого опыта. СПб., 1912. С. 72.

<sup>20</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 101.

Вещь для нас ни в коем случае не может быть вещью в себе. Между миром вещей в себе и миром вещей для нас — пропасть, которую невозможно преодолеть, стена, через которую нельзя перелезть. Если оценивать философию И. Канта по чисто формальным признакам, то ее можно охарактеризовать и как агностицизм, и как дуализм.

И. Кант в решении вопроса об отношении между восприятиями и предметами восприятий внешне полный антагонист Дж. Беркли. Их взгляды внешне совершенно противоположны. Если Дж. Беркли абсолютизировал сходство между восприятиями предметов и предметам восприятий, то И. Кант — различие. Поэтому у Дж. Беркли речь могла идти только об одном единственном мире, но ни в коем случае ни о двух мирах, как у И. Канта.

Но напрочь отвергая какое бы то ни было сходство между предметами восприятий и восприятиями предметов, И. Кант тем самым приходит к отрицанию того, что вещи, своим воздействием на органы чувств вызывавшие восприятия, являются предметами восприятий, и в результате у него предметы восприятий с неизбежностью становятся тождественными восприятиям предметов. Таким образом получается, что один из двух миров И. Канта — мир феноменов (явлений) — полностью совпадает с единственным миром Дж. Беркли. Крайности, как видим, сходятся.

Философию И. Канта нельзя принять, также как и философию Дж. Беркли. Когда он утверждал, что восприятие и предмет восприятия абсолютно различны, он был не прав. Но в этом в целом ошибочном утверждении содержалась крупница истины: между восприятием и предметом восприятия в самом деле существует не только сходство, но и различие.

## **6. Агностицизм, или феноменализм**

Теперь, после того как выяснено что собой представляют эмпиризм и сенсуализм и рассмотрены три решения вопроса о природе восприятий (материалистическое, субъективно-идеалистическое и кантианское), можно, наконец, вернуться к тому решению основного вопроса философии, которое в первой книге цикла было названо агностическим (I.5.2), и рассмотреть его подробнее. Это решение было предложено и обосновано Дэвидом Юмом (1711-1776).

Д. Юм был убежденным эмпириком и сенсуалистом. Единственным источником человеческого знания он считал ощущения и восприятия. Он исходил из того, что все, что мы знаем о внешнем мире, мы знаем только через посредство наших ощущений и восприятий. Но если мы обо всех вещах знаем только через посредство восприятий, если мы знаем эти вещи только такими, как они предстают в восприятиях, то это значит, что мы знаем одни только восприятия и ничего кроме них. До сих Д. Юм рассуждал точно так же, как Дж. Беркли, который тоже был эмпириком и сенсуалистом. Но если на этом основании последний делал вывод, что существуют одни только восприятия, которые одновременно являются и вещами, то Д. Юм разошелся с ним.

Поставив вопрос, откуда берутся восприятия, что является их источником, он далее подчеркнул, что возможно несколько предположений. Первое состоит в том, что кроме восприятий (и тем самым вещей, содержащихся в них) ничего не существует. Эта исходная точка Дж. Беркли — чистый субъективный идеализм. Вторая — восприятия порождаются в нас каким-то высшим духом. Это второй, дополнительный взгляд того же самого Дж. Беркли, по своему существу объективно-идеалистический. И третья точка зрения: восприятия возникают в результате воздействия объективных, т. е. существующих вне и независимо от восприятий, предметов и представляют собой образы, копии этих объективных предметов. Это материализм.

Чтобы выяснить, какая из этих трех точек зрения верна, нужно выйти за пределы восприятий, получить знание о том, что находится за пределами восприятий. А сделать это совершенно невозможно. Ведь знать вещь значит иметь ее в своем восприятии в качестве содержания этого восприятия. Если вещь не является содержанием восприятия, то это значит, что мы о ней ничего не знаем. Выходит, что знать о вещах вне восприятия означает иметь знание о вещах, о которых мы ничего не знаем и заведомо знать не можем. Так как мы ничего не можем знать о вещах, не являющихся содержанием наших восприятий, то мы тем самым ничего не можем знать об их существовании. Мы в равной степени не можем сказать ни о том, что они существуют, ни о том, что они не существуют.

Согласно Юму, мы всегда заключены в кругу своих восприятий и никогда и ни при каких условиях не можем выйти за его рамки. Мы навсегда обречены оставаться в пределах нашего сознания. Мы можем знать только его содержание и ничего другого. Таким образом, вопрос о том, существует ли что-либо вне нашего сознания или не существует, в принципе не может быть решен. Поэтому, нельзя категорически настаивать, как это делают последовательные субъективные идеалисты, что вне нашего сознания ничего не существует. Это не доказано и не может быть доказано. Но нельзя категорически утверждать, что вне нашего сознания существует абсолютный дух, как это делают объективные идеалисты, или мир материальных вещей, отражающийся в сознании, как это делают материалисты. Это положения нельзя ни опровергнуть, ни доказать.

Таким образом, по Юму, вопрос об источнике восприятий, о существовании или несуществовании объективной реальности в принципе не может быть решен. Единственное, что я твердо знаю, — что существует мое сознание, существует мое Я, причем как пучок моих ощущений, восприятий, переживаний. А первично это мое сознание или вторично я не знаю и никогда не узнаю. Поэтому не может быть речи о какой-либо субстанции, неважно — материальной ли или духовной.

Спустя много лет после смерти Д. Юма английский естествоиспытатель Томас Генри Гексли (1825-1895) назвал философское направление, начало которому положил Д. Юм, *агностицизмом*. Этот термин получил в последующем более широкое значение. Он стал применяться и в отношении философии И. Канта. Термин «агностицизм», являясь в многих отношениях удачным, в то же время позволяет думать, что Д. Юм вообще отрицал возможность познания чего бы то ни было. Но это не так. Он отрицал лишь возможность решения вопроса о том, существует ли что-либо за пределами сознания, вне сознания, а тем самым Д. Юм отрицал и возможность познания сущности мира. Познаваемость же вещей такими, какими они существуют в сознании, какими они являются человеку, он не отрицал и не мог отрицать. Эти вещи, эти явления существуют в сознании. А быть в сознании означает быть познанным. В силу этого в последующем для обозначения философского направления, идущего от Д. Юма, был предложен другой термин — *феноменализм* (не смешивать с терминами «феноменология» и «феноменологизм», тоже происходящими от греч. слова «фαινοменон» — являющееся, но имеющими другое значения).

## Глава 2. Проблема природы знания и познания

### 1. Великое открытие философии: мир существует в сознании

Как было установлено выше, с точки зрения И. Канта, субъективных идеалистов и феноменалистов, мир, каким мы его знаем, существует в человеческом сознании.

Мнения о том, что если не весь мир, то познанная его часть находится в человеческом сознании, должны придерживаться и все последовательные материалисты. Ведь если восприятия суть образы объективно существующих вещей, то это значит, что эти вещи становятся содержанием сознания, т. е. что они существует не только сами по себе, объективно, но и в сознании. Но нельзя не признать, что большинство материалистов прямых заявлений о существовании вещей в сознании предпочитают избегать. Одним из немногих исключений является известная представительница российского марксизма Любовь Исааковна Аксельрод (1868-1946). «Материалисты, — писала она, — знают не хуже идеалистов ту избитую банальную философскую истину, что внешний мир отражается в нашем сознании в форме представления. Всякому мыслящему человеку известно очень хорошо, что окружающие нас предметы не помещаются в нашей голове в своей телесной предметности. Спор между идеализмом и материализмом идет, следовательно, не о том, есть ли мир *для нас* представление, а о том, соответствует ли нашему представлению действительная реальность, а если соответствует, то каково ее содержание»<sup>1</sup>.

Так как объективные идеалисты также признавали восприятия образами внешнего мира, то и они не могли не признавать, что этот мир существует не только вне человеческого познания, но и в нем.

---

<sup>1</sup> Аксельрод Л. (*Ортодокс*). Двойственная истина современной немецкой философии // Аксельрод Л. (*Ортодокс*). Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. 4-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2011. С. 45.



Таким образом, к настоящему времени практически все философы принимают положение о том, что мир существует в человеческом сознании. Но обычными рядовыми людьми, не искушенными в философии, а к их числу относятся не только те из них, которые вообще ничего не знают об этой науке, но и нередко и те, которые изучали ее, такое положение всегда воспринималось и сейчас воспринимается как абсолютно абсурдное. Все они бессознательно придерживаются убеждения, что мир существует объективно и только объективно. Он существует только вне сознания и ни в коем случае не в сознании. Такого рода убеждение подавляющего большинства людей носит название *наивного реализма*. Наивный реализм есть по существу стихийный, бессознательный материализм. И вряд ли может вызвать удивление, что такого убеждения придерживались и некоторые философы-материалисты, хотя они чаще всего его прямо не выражали.

Наивный реализм настолько прочно укоренился в сознании людей, что преодолеть его было необычайно трудно. Путь философии к пониманию того, что мир существует не только вне сознания, но и в сознании, был долог, труден и мучителен. Первыми из философов, которые пришли к такому выводу, были мыслители элейской школы, возникшей в Древней Греции в середине VI в. Основоположителем ее был Ксенофан (ок. 570-480 до н.э.), самым крупным представителем — Парменид (540-470 до н.э.), за которым последовали Зенон Элейский (ок. 490-430 до н. э.) и Мелисс (ок. 485 - ок. 425 до н.э.). Как утверждал Парменид, а за ним и Зенон, весь чувствозримый мир не имеет объективного бытия, он существует только во мнении людей, т. е. практически лишь в их сознании. Из того, что мир существует в чувствах человека, без каких-либо дальнейших уточнений, исходил виднейший представитель старших софистов Протагор. С этим и связано его знаменитое изречение: «Человек — мера всех вещей».

Один из создателей атомистического материализма Демокрит (460-370 до н. э.), разрабатывая проблему чувственного познания, пришел к выводу, что такие свойства вещей, как цвет, вкус, запах, звук, температура существуют только в сознании. Вещи сами по себе не имеют цвета, не обладают вкусом, не являются ни теплыми, ни холодными. «Демокрит же, — писал Секст Эмпирик (2-я половина II в. — начало III в.) в книге "Против ученых", — отвергая [возможность] явного для внешних чувств, утверждает, что даже ничто из этого не явствует в истинном смысле, но только в смысле мнения, а истинным оказывается бытие атомов и пустого. Именно, он говорит: "По установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же — атомы и пустота"»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 87.

Объективно существующие атомы лишь обладают особенностями, вызывающими ощущения вкуса и цвета. Иными словами, Демокрит проводил различие между миром, каким он существует сам по себе, и миром, каким он существует в сознании. Только в сознании, но не в объективном мире предметы являются горькими или сладкими, красными или зелеными и т. п. Таким образом, выходило, что имеются два мира: существующий в сознании мир вещей, обладающих цветом, вкусом, температурой, и существующий объективно мир атомов и пустоты.

Из положения о том, что все чувствозримые предметы существуют в сознании человека, исходил основоположник скептицизма Пиррон из Элиды (ок. 365-275 до н.э.).

Мнения, что телесные вещи после того как они действовали на органы чувств человека, начинают существовать не только вне человеческого сознания, но и в сознании, придерживался Фома Аквинский (1225/6-1274) (подробнее: 2.2). Философ Раннего Возрождения Иоанн Герсон (Жерсон; наст, имя и фам. — Жан Шарлье) (1353-1429) различал реальное существование вещей и их бытие в сознании — идеальное, или «объектальное»<sup>3</sup>.

В Новое время взгляды, сходные с демокритовскими, развивал основоположник новейшего естествознания Галилео Галилей (1564-1642). «Я уверен, — писал он, — что эти вкусы, запахи, цвета и т.д. являются по отношению к субъектам не чем иным, как только пустыми именами и имеют своим источником только наши чувства»<sup>4</sup>. С ним был солидарен английский материалист Томас Гоббс (1588-1679). «Объект, — читаем мы у него, — есть то, что ощущается. Поэтому мы выражаемся более точно, когда говорим, что видим солнце, чем тогда, когда говорим, что видим свет. Ибо свет и цвет, теплота и звук и другие качества, которые мы обыкновенно называем чувственно-воспринимаемыми, являются не объектами, а только впечатлениями в ощущающих субъектах»<sup>5</sup>.

Такой же точки зрения придерживался Рене Декарт. «Когда же тело, — утверждал он, — получало какие-то аффекты... то в соответствии с различием его частей, испытывающих воздействие, и способов воздействия на них в уме возникали различные ощущения, а именно те, которые мы именуем ощущениями вкуса, запахов, звуков, тепла, холода, цветов и т. п.; при этом они не представляют собой ничего находящегося вне нашего мышления»<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> См.: Штёкль А. История средневековой философии. М., 2011. С.284-285.

<sup>4</sup> Галилей Г. О чувственных качествах // Деборин А. Книга для чтения по истории философии. Т. 1. М., 1924. С. 173.

<sup>5</sup> Гоббс Т. Основы философии // Гоббс Т. Избранные сочинения. М.; Л., 1926. С. 117.

<sup>6</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 344. См. также: Декарт Р. Мир, или трактат о свете // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 180-181.

Никола Мальбранш (1638-1715) писал: «Неоспоримо, наши суждения относительно протяженности, фигур и движения тел заключают в себе некоторую истину; но нельзя сказать того же о суждениях наших относительно света, цвета, вкуса, запаха и всех остальных чувственных качеств; ибо они никогда не согласуются с истиной...»<sup>7</sup>

Развивая эти идеи, Дж. Локк разработал учение о первичных и вторичных качествах. Он исходил из того, что результатом воздействия внешних предметов на органы чувств человека могут быть ощущения (он называл их простыми идеями чувственности) двух видов. Одни из них адекватно воспроизводят реальность. Это идеи протяженности, движения, покоя, фигуры. Они — образы существующих вне нашего сознания пространства, движения, покоя, фигуры. Дж. Локк называет их первичными качествами. Другим идеям соответствия в объективном мире нет. Это идеи цвета, света, запаха и вкуса. В объективном мире нет ни света, ни цвета, ни вкуса, ни запаха. «В самих телах, — пишет Дж. Локк, — нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемыми нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения»<sup>8</sup>. Такие идеи он назвал вторичным качествами.

Как явствует из сказанного выше, Дж. Локк, как и Демокрит, сколько-нибудь четко не отличал предметы, какими они предстают в восприятиях, от самих восприятий. У него отсутствует термин для обозначения мира, каким он существует в сознании. Но несомненным является то, что, согласно его точке зрения, мир, каким он предстает в сознании, отличается от мира, каков он сам по себе. Вещи, какими они предстают перед нами, обладают свойствами (цвет, запах, вкус), которых нет у объективно существующих вещей.

---

<sup>7</sup> Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 96.

<sup>8</sup> Локк Дж. Указ. соч. С. 157.

От Дж. Локка философская мысль двигалась в разных направлениях. Одно из них привело к субъективному идеализму Дж. Беркли. Если Дж. Локк считал, что исключительно в познании существуют лишь вторичные качества, а первичные имеют бытие, помимо сознания, также и в объективном мире, Дж. Беркли, исходя из того, что первичные качества неотделимы от вторичных, пришел к выводу, что все качества вещей, а тем самым и сами вещи существуют только в сознании<sup>9</sup>.

Именно в трудах Дж. Беркли положение о том, что мир, каким мы его знаем, существует в сознании, выступило во всей своей наготе, без каких-либо оговорок. Но для этого потребовалось не только довести его до предела, но и перевалить этот предел, потребовалось его абсолютизировать, превратить в утверждение, что мир, каким мы его знаем, существует не просто в сознании, а исключительно в сознании. Дж. Беркли это и сделал. В результате дальнейшее развитие в этом направлении стало невозможным и излишним.

Насущной необходимостью после Дж. Беркли стало преодоление совершенной им абсолютизации тезиса о бытии мира в сознании, но без отказа от положения о существовании мира вне сознания. Первый шаг был сделан Д. Юмом, который, утверждая, что мир, каким мы его знаем, существует в сознании, не стал настаивать, что он существует только в сознании. Он не исключал категорически бытие мира вне сознания. А И. Кант наряду с миром, существующим не просто в сознании, а только в сознании, ввел мир, существующий вне сознания и только вне сознания.

## **2. Понятия «вещи в себе» и «вещи для нас» как важнейшие категории теории познания**

По мере выявления того, что мир существует не только вне сознания человека, но и в его сознании, все более необходимым становилось введение особого термина для обозначения вещей, как они существуют в сознании, в восприятиях, при отвлечении от самих этих восприятий, для обозначения объективного содержания восприятий при отвлечении от субъективной формы, в которой это содержание существует.

Первая попытка сделать это, по-видимому, была предпринята Фомой Аквинским. Согласно его взгляду, когда телесный предмет воздействует на органы чувств человека, он, продолжая существовать вне сознания человека, начинает существовать и в его чувствах, в его восприятии, в его сознании.

---

<sup>9</sup> Подвижка в этом направлении довольно отчетливо намечалась у французского философа Этьена Бонно де Кондильяка (1715-1780), который не только отрицал объективность «вторичных» качеств, но и сомневался в существовании во внешнем мире и «первичных» (*Кондильяк Э. Б. де. Трактат об ощущениях. М., 1935. С. 244*).

Для обозначения предмета, каким он существует в чувственном познании человека, Аквинат создал специальный термин — *species sensibiles*, что переводится как «чувственный вид»<sup>10</sup>. Но этот несомненный вклад в развитие гносеологической мысли был сделан так рано, что не был понят ни современниками Фомы, ни последующими поколениями философов и историков философии. Он остается незамеченным и сейчас<sup>11</sup>.

Следующую, но более робкую попытку, можно найти в трудах Т. Гоббса. Применяв термин «призрак» для обозначения содержания ощущения как вне субъекта находящегося объекта, он буквально тут же ставит знак равенства между значениями слов «ощущение» и «призрак»<sup>12</sup>.

В последующем значительно продвинулся в этом направлении И. Кант. Но не до конца. Слово «феномен», которое он использовал, не было однозначным. Оно могло употребляться и часто употреблялось для обозначения восприятий в единстве их формы и содержания. Термин «вещь для нас» И. Кант так и не решился ввести, хотя это буквально напрашивалось.

Следующий шаг был сделан Г. Гегелем, у которого появилось понятие вещи, существующей в сознании, вещи для нас. В дальнейшем материалисты Ф. Энгельс и В. И. Ленин стали употреблять термин «вещь для нас» для обозначения не объективно существующего предмета и не восприятия предмета самого по себе, т. е. как единства его объективного содержания и субъективной формы, а предмета, каким он выступает в сознании, каким он существует в восприятии.

Однако сделав данный шаг, названные мыслители не смогли до конца осознать его, а тем самым и понять значение своего открытия. Оно было у них не эксплицитным, а имплицитным. Даже В. И. Ленин, который неоднократно обращался к понятию вещи в себе, допускал в ряде место отождествление вещи в себе, явления с ощущениями<sup>13</sup>. Потребовалось время, чтобы окончательно осознать это открытие и понять его огромное значение для теории познания.

---

<sup>10</sup> Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119. Киев; М., 2005. С. 151-167.

<sup>11</sup> См.: Штёкль А. История средневековой философии. М., 2011. С. 205-207; Боргош Ю. Фома Аквинский. 2-е изд. М., 1975. С. 83-87 и др.

<sup>12</sup> Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936. С. 40-41.

<sup>13</sup> См.; Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 101, 102, 104, 119.

Понятия вещи в себе и вещи для нас, но не в кантовский трактовке (вещь в себе — вещь, существующая *только* вне сознания; вещь для нас — вещь, существующая *лишь* в сознании), а в материалистическом понимании (вещь в себе — вещь, существующая вне сознания; вещь для нас — вещь, существующая в сознании) должны обрести статус важнейших категорий теории познания. Речь, разумеется, идет не о терминах, а о понятиях. Термины могут быть предложены и другие, но выражаемые ими понятия должны получить важное место в категориальном аппарате гносеологии. Основной вопрос философии должен быть сформулирован теперь как проблема отношения не только и не просто познания и мира, но также отношения вещей в себе и вещей для нас.

О значении этих понятий говорит хотя бы такой факт, что в физике XX в. стихийно, без всякого влияния со стороны философии появилось понятие физической реальности как чего-то отличного от понятия природы, и, соответственно, перед физиками встал вопрос об отношении физической реальности и природы. Проблема физической реальности будет подробно рассмотрена в другой книге цикла (IV.14.2-IV.14.3). Здесь же я ограничусь утверждением, что понятие физической реальности возникло для обозначения объективного мира, каким он существует не сам по себе, а для физической науки, т. е. таким, как он существует в сознании физиков и людей, знающих эту науку. Когда ставится вопрос об отношении природы и физической реальности, то, осознают это сами физики или не осознают, они решают проблему отношения мира, как он существует сам по себе (мира в себе) и мира, как он выступает в науке (мира для нас).

У И. Канта есть понятие вещи в себе, но отсутствует категория, которая бы обозначала совокупность всех вещей в себе — мир вещей в себе; есть понятие феномена, но нет категории, обозначающей совокупность всех феноменов. В одном из мест «Критики чистого разума» И. Кант определяет мир как «совокупность всех явлений»<sup>14</sup>. Но нигде в этой работе он не называет этот мир миром феноменов, или феноменальным миром. Г. Гегель и Ф. Энгельс говорят о вещах в себе, но не о мире вещей в себе, о вещах для нас, но не о мире вещей для нас. Тем более не говорят они ни о мире в себе, ни о мире для нас. Словосочетание «мир в себе» впервые встречается, по-видимому, в одной из работ Людвиг Андреаса Фейербаха (1804-1872)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 363

<sup>15</sup> Feuerbach L. Über Spiritualismus und Materialismus // Samtliche Werke. Bd. 10. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit von Standpunkte der Anthropologie. Leipzig, 1866. S. 185. Русск. пер.: Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Избранные философские произведения Т.1. М., 1955. С. 563-564.

Используется оно также в труде философа-марксиста Иосифа Дицгена (1828-1888) «Сущность головной работы человека», где он различает мир «*в себе*» и «мир, как он нам *является*»<sup>16</sup>. В. И. Ленин, цитируя соответствующие места из сочинений этих двух авторов, поясняет в одном из мест: «Мир в себе есть мир существующий без нас»<sup>17</sup>. Словосочетания «мир для нас» у Л. Фейербаха нет. Нет его и у И. Дицгена, но понятие, обозначаемое им, у него существует. Оно выражается словосочетаниями «мир, как он нам является» и «мир внутри нас»<sup>18</sup>. Первое из этих выражений содержится в приведенной выше ленинской цитате из работы И. Дицгена. Но значительно удобнее использовать для передачи этого понятия термин «мир для нас», который встречается в одной из работ Л. И. Аксельрод<sup>19</sup>. Он лучше сочетается с термином «мир в себе».

Категории «мир вещей в себе», или, короче, «мир в себе», для обозначения совокупности вещей в себе, и «мир вещей для нас» или, короче, «мир для нас» крайне важны для теории познания. Они должны войти в арсенал категорий философии вообще и современного материализма в частности. И обеими ими я буду в дальнейшем изложении пользоваться наряду с терминами «вещь в себе» и «вещь для нас».

### 3. Выявление природы знания

Философия есть наука о процессе приобретения, получения знания, есть теория познания (гносеология, эпистемология). Поэтому первоочередной задачей для нее было выявить, что такое знание. Ответ на этот вопрос окончательно был дан, когда философы открыли, что мир существует в сознании. Именно тогда было по настоящему понято, что такое знание, что значит иметь знание о чем-то. Стало ясным, что знать о чем-то означает иметь это нечто в человеческом сознании. Если мы знаем о чем-то, то это означает, что это что-то находится в нашем сознании, является содержанием нашего сознания. И тем самым открывался путь к пониманию процесса приобретения знания, т. е. процесса познания.

Но чтобы достичь этого понимания, нужно было дать определенное решение проблемы, которая встала перед философами, когда они открыли, что мир существует в сознании. Когда существует сознание, мир имеет бытие в нем. Это бесспорно. Но с необходимостью перед мыслителями вставал вопрос: существует мир только в сознании, или же он существует еще и вне и независимо от него, т. е. объективно. И эту проблему философы решали по-разному.

---

<sup>16</sup> См.: Дицген И. Сущность головной работы человека // Дицген И. Избранные философские сочинения. М., 1941.

<sup>17</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 118.

<sup>18</sup> См.: Дицген И. Указ. соч. С. 30, 23.

<sup>19</sup> Аксельрод Л. (Ортодокс). Двойственная истина в современной немецкой философии... С. 45.

#### **4. Основные ответы на вопрос о существовании мира вне сознания**

Все эти три ответа нам уже знакомы. Один из них — мир существует только в сознании. Никакого мира вне сознания нет и быть не может. Таков ответ, который давали субъективные идеалисты (Дж. Беркли) на первых страницах своих сочинений (см. I.4.4). Второй ответ — мы не знаем и никогда не узнаем, существует ли мир не только в сознании, но и вне его. Этот вопрос абсолютно неразрешим. Так утверждали феноменалисты.

Третий ответ — мир существует не только в сознании, но и вне сознания и независимо от сознания. Иными словами, кроме мира в сознании существует и объективный мир, существует объективная реальность. Но такой ответ дают представители двух совершенно разных течений философской мысли: во-первых, материалисты, во-вторых, И. Кант и его последователи. Таким образом, за третьим ответом на поставленный выше вопрос скрывается не одно, а два различных понимания и мира, и сознания, и отношения между миром и сознанием.

#### **5. Два противоположных решения вопроса об отношении вещей в себе и вещей для нас: кантианское и материалистическое**

Схватить сущность этого различия помогают понятия вещи в себе и вещи для нас, мира в себе и мира для нас. Их использование позволяет лучше понять историю философской мысли, по-настоящему разобраться в целом ряде важнейших проблем философии.

Если попытаться применить названные понятия к характеристике учений Дж. Беркли и Д. Юма, то получится, что первый считал, что существует только мир для нас, а мира в себе нет и быть не может, второй же, принимая за совершенно доказанное существование мира для нас, полагал, что вопрос о бытии мира в себе всегда был и навсегда останется абсолютно неразрешимым. В противоположность Дж. Беркли и Д. Юму и материалисты, и кантианцы исходили из того, что несомненно существование не только мира для нас, но и мира в себе. Расходились они в решении вопроса об отношении вещи для нас и вещи в себе, а тем самым и в понимании природы, как вещей в себе, так и вещей для нас.



Как уже указывалось, И. Кант исходил из признания абсолютной противоположности вещи в себе и вещи для нас. Вещь может находиться либо только в сознании, либо только вне сознания. Третье исключено. Вещь в себе может быть только вещью в себе и ни коем случае вещью для нас. Она трансцендентна (от лат. *transcendens, transcendentis* — перешагивающий, выходящий за пределы) — находится по ту сторону познания, за пределами познания. Вещь для нас всегда только вещь для нас и ни в коем случае не вещь в себе. Превращение вещи в себе в вещь для нас и вещи для нас в вещь в себе абсолютно не может иметь места. Трансцензус невозможен.

Несомненно существование общего между кантианством и материализмом. Материалисты, как и кантианцы, признают существование вещей в себе, что дало повод упрекнуть их в сползании на позиции кантианства и даже религии. Такого рода обвинения исходили от российских приверженцев махизма из числа социал-демократов, тех людей, которые ушли от материализма к субъективному идеализму и агностицизму, и цель их состояла в том, чтобы оправдать себя и обосновать свои новые взгляды. При этом намеренно игнорировалось коренное отличие материалистического взгляда на отношение между вещами в себе и вещами для нас от кантианского и тем самым материалистического и кантианского понимания вещей в себе и для нас <sup>20</sup>.

Для материалиста несомненно существование вещей в себе, т. е. предметов, существующих вне и независимо от сознания. Но эти вещи, воздействуя на органы чувств человека, порождают восприятия и начинают существовать теперь не только сами по себе, но как содержание этих восприятий. Тем самым вещи в себе становятся вещами для нас. Перестают ли они при этом быть вещами в себе, т. е. вещами вне сознания? На этот вопрос можно дать только один верный ответ: и да, и нет. Перестают, ибо начинают существовать в сознании, становятся вещами для нас. Не перестают, ибо остаются существовать и вне сознания. Если раньше они существовали только вне сознания, были вещами только в себе, то теперь они, не переставая существовать вне сознания, начинают существовать и в сознании. Они теперь являются вещами одновременно и в себе, и для нас.

На этом примере наглядно раскрывается, что выражение «существовать (быть) вне сознания» имеет два значения. Первое — просто существовать объективно, т. е. вне сознания, причем вне зависимости от того, имеем ли мы знание об этом объективно существующем или не имеем. Второе — быть не просто объективно существующим, но вдобавок еще и непознанным. Соответственно, и выражение «вещь в себе» тоже имеет два смысла. Первое — всякая объективная вещь, совершенно независимо от того познана она или нет. Вторая — такая объективная вещь, которая пока еще не познана.

---

<sup>20</sup> См.: Богданов А. А. Эмпириомонизм. Статьи о философии. Кн. 2. СПб., 1906. С. 3-10; Юшкевич П. Материализм и критический реализм. 2-е изд. М.: КомКнига/URSS, 2007. С. 13-16.

Эти два смысла выражение «вещь в себе» имеются только в теории познания материализма. И оба они не совпадают с тем пониманием вещи в себе, которое присуще кантианству. Вещь в себе у И. Канта такая, которая не только существует вне сознания, но и в принципе не может войти в сознание. Вещь в себе у И. Канта вещь не только объективная, но и непознаваемая.

Соответственно два смысла имеет и выражение «существовать (быть) в сознании». Первый — существовать только в сознании, т. е. не существовать объективно, вне сознания. Второй — быть вне сознания, но при этом быть познанным. Отсюда вытекают два смысла термина «вещь для нас». Первый — вещь, существующая только в сознании, не имеющая объективного бытия. Второй — познанная человеком объективная вещь. Вещь для нас в первом смысле ни в коем случае не может быть одновременно и вещью в себе. Вещь для нас во втором смысле всегда является одновременно и вещью в себе. В философии И. Канта присутствует вещь для нас исключительно в первом смысле. Только такую вещь для нас признает и субъективный идеализм. Феноменализм, признавая существование вещи для нас, считает вопрос о ее природе неразрешимым.

Материализм, принимая трактовку вещи для нас как познанной объективной вещи, не рассматривает ее как единственно возможную. Кроме вещей для нас, которые одновременно являются вещами в себе, существуют и вещи только для нас. Если ограничиваться только чувственным познанием, то такого рода вещей не так уж много: зрительные, слуховые и тому подобные иллюзии, галлюцинации.

Но у человека, кроме чувственного познания, чувствозрения существует мышление, умозрение. Чувственное познание человека насквозь пронизано мыслями, осмысленно. Все чувствозримые вещи, воздействуя на органы чувств человека, становятся содержанием не только ощущений и восприятий, но мыслей, становятся вещами в себе не только чувствозримыми, но и умозримыми. И содержанием мышления становятся не только чувствозримые вещи. Несколько забегая вперед, необходимо сказать, что в объективном мире кроме чувствозримых вещей в себе существуют и такие вещи в себе, которые могут быть зримы только умом: все виды общего, объекты микромира (электроны, позитроны, протоны, кварки и т. п.). Поэтому в человеческом сознании кроме чувствозримых вещей для нас могут существовать и существуют чисто умозримые вещи для нас. Эти умозримые вещи для нас не могут возникнуть таким же способом, как чувствозримые вещи для нас. Они создаются человеком. Мышление человека есть не только отражение, но творчество, оно всегда включает в себя фантазию. В силу этого в мышлении могут возникать и такие умозримые вещи для нас, которым не соответствуют никакие вещи в себе (см. 15.1; а также IV.1.1, IV.5.1-IV.5.4).

Вещами только и только для нас являются боги, демоны, ангелы, кентавры и иные продукты человеческой фантазии. К вещам только для нас относятся и существующие пока только в наших замыслах объекты (орудия, предметы потребления, дома, плотины и т. п.), которые мы собираемся создать и в реальности. В отличие от вещей только для нас первого рода, такие вещи для нас в процессе человеческой деятельности могут превратиться и превращаются в вещи в себе.

## **6. Материалистическое решение вопроса об отношении между миром в себе и миром для нас**

Вещи в себе вместе взятые образуют мир в себе. Вещи для нас тоже вместе взятые образуют мир для нас. До сих пор речь шла в основном о чувствозримых мирах в себе и для нас. Но, как уже выше было сказано, кроме чувствозримых вещей в себе существуют и умозримые вещи в себе, и, соответственно, существуют не только чувствозримые, но и умозримые вещи для нас. Объективный мир становится в ходе его познания содержанием не только чувств, но и мыслей. Поэтому речь в дальнейшем пойдет об отношении не исключительно чувствозримых миров в себе и для нас, а ещё и умозримых миров в себе и для нас.

Когда встает вопрос об отношении между миром в себе и миром для нас, то прежде всего бросается в глаза, что эти миры никогда полностью не совпадают и никогда совпасть не могут. Всегда только часть мира в себе существует не только сама по себе, но и в сознании, т. е. для нас. Остальной же мир в себе существует только в себе, остается еще непознанным.

Оставляя в стороне мир, существующий только вне сознания, поставим вопрос об отношении между уже познанным объективным миром и миром, существующим в сознании. Подходя чисто формально, можно прийти к выводу, что они полностью совпадают. Действительно, с одной стороны, познанный объективный мир существует и вне сознания и в сознании, является миром не только вне сознания, но и в сознании. С другой стороны, мир в сознании, если исключить вещи только для нас, одновременно существует и вне сознания, является и миром в себе. Выходит, что познанный объективный мир и мир в сознании совпадают. Такой вывод, независимо от того, хотим мы этого или не хотим, с неизбежностью ведет нас прямо к субъективному идеализму.

Но если мы будем настаивать на том, что объективный познанный мир и мир в сознании не совпадают, что это два разных мира, то получится, что объективный познанный мир не существует в сознании, т. е. существует только вне сознания, а мир в сознании не существует вне сознания, т. е. существует только в сознании. Такой ход рассуждений, хотим мы этого или не хотим, с неизбежностью ведет нас прямо к кантианству.

Выход из положения может быть найден лишь в признании, что объективный познанный мир и мир, собственно, в сознании одновременно и совпадают и не совпадают, являются одновременно и одним и тем же миром и не одним и тем же. Они совпадают по содержанию: объективный познанный мир является содержанием сознания, сознание включает в себя, имеет своим содержанием познанный объективный мир. Но они отличаются по форме, в которой существуют. Мир, существующий одновременно и вне сознания и в сознании, в самом сознании облечен в субъективную, т. е. зависящую от субъекта (когда имеется в виду чувственное познание, зависящее от строения и состояния центральной нервной системы субъекта) форму, он одновременно и объективен и субъективен, вне сознания он такой формы не имеет, там он только объективен.

Таким образом, между миром (имеется виду мир, который существует не только в себе, но и для нас), каким он существует сам по себе, и им же, каким он существует для нас, есть и сходство и различие. Он один и в то же время раздвоен, расщеплен на два мира. Мир, каким он существует для нас (в субъективной форме), и мир, как он существует сам по себе (без субъективной формы) и совпадают, и не совпадают. Понять это непросто, но нужно. Любая попытка принять во внимание только несовпадение (различие), оставив в стороне совпадение (сходство) или, наоборот, выпятить совпадение (сходство), совершенно игнорируя несовпадение (различие), неизбежно ведет к заблуждению. В первом случае мы неизбежно приходим к кантианству, во втором — либо к субъективному идеализму, либо к наивному реализму.

Если И. Кант признавал бытие двух совершенно разных миров: мира в себе и мира для нас, то и субъективные идеалисты, и наивные реалисты признают существование только одного мира. На этом основании некоторые субъективные идеалисты пытались доказать, что их взгляды полностью совпадают с точкой зрения наивных реалистов, а тем самым с человеческим здравым смыслом. Особое усердие проявили в этом русские махисты, выдававшие себя за марксистов.

«Для Маха, — писал Павел Соломонович Юшкевич (1873— 1945), — исходящего из естественного понятия о мире, не существует ощущений, как их понимают люди, вкусившие уже от философской рефлексии. Для „наивного реалиста“, т. е. для человека, не прошедшего еще через горнило философии, — зеленый цвет листьев на дереве совсем не существует как что-то субъективное, лишь *ему* присущее, как некое состояние *его* мозга, психики его „я“ — для него это просто нечто „данное“ в опыте, нечто вполне реальное, находимое им вокруг себя. Зеленый цвет — это зеленый цвет, и он находится там, где видит его наблюдатель, т. е. *не* в нем, *не* как некоторая его функция, а *вне* него... Мах исходит из точки зрения наивного реализма»<sup>21</sup>.

Аргументация этих людей совершенно несостоятельна. Дело в том, что субъективные идеалисты, говоря о существовании одного лишь мира, имеют в виду мир, существующий только в сознании, мир только для нас. Наивные же реалисты, полагая, что существует только один мир, понимают его как такой, который существует только вне сознания, как мир только в себе.

Тем самым последние по существу обнаруживают полное непонимание того, что такое знание и что такое познание. Если принять такую точку зрения, то получится, что познания вообще не существует. Конечно, ни один наивный реалист никогда не утверждал, что познания нет. Но это в силу лишь того, что наивный реализм никакая не концепция. Это только стихийное, бессознательное, непоколебимое убеждение в существовании объективного мира, свойственное людям, которые никогда не обращались к философии. Они, разумеется, не сомневаются в том, что существует не только мир, но и познание, но никогда не задумывались над тем, что такое знание и познание. Они всегда бессознательно отождествляли предметы, как они предстают в восприятиях, с предметами, каковы они сами по себе, т. е. не подозревали о существовании ощущений и восприятий. Единственный чувственный образ мира, о существовании которого они не столько знали, сколько догадывались, — представление. Бытие ощущений и восприятий было открыто вначале философией, а затем уже эти явления стали объектом исследования специальных наук. Они были окончательно открыты, когда был сделан вывод о том, что вещи существуют не только вне сознания, но и в сознании, причем в последнем в несколько ином виде, чем в объективном мире.

---

<sup>21</sup> Юшкевич П. Материализм и критический реализм... С. 81-82. См. также: Базаров В. Вместо предисловия // Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. XXV.

Введение понятий вещи для нас и вещи в себе позволяет уточнить многое из того, о чем говорилось в ряде разделов предшествующей главы (1.3-1.5). Когда в них ставился вопрос о том, являются ли предмет восприятия и восприятие предмета одним и тем же или не одним и тем же, то он был сформулирован не вполне корректно, что было связано с отсутствием тех понятий, которые были введены и могли быть введены только позднее — понятий вещи в себе и вещи для нас. Соответственно, не вполне корректно был сформулирован и материалистический ответ на этот вопрос.

Он состоял в том, что восприятие предмета и предмет восприятия одновременно есть и не одно и то же, и одно и то же. То, что восприятие предмета и предмет восприятия — не одно и то же, верно. А вот утверждение, что восприятие предмета и предмет восприятия есть одновременно и одно и то же, нуждается в уточнении. В определенной степени это уточнение было дано и в указанных разделах. Там подчеркивалось, что одним и тем же в определенном отношении является предмет восприятия и содержание восприятия. В последующем изложении содержание восприятия было особо выделено и получило название вещи для нас.

Введение наряду с понятиями предмета восприятия и восприятия предмета понятий вещи в себе и вещи для нас позволяет уточнить изложение материалистического решения данной проблемы. Не одним и тем же и одновременно одним и тем же являются не предмет восприятия и восприятие этого предмета, а предмет восприятия (вещь в себе) и *содержание* данного восприятия (вещь для нас). Именно между ними существуют отношения совпадения и одновременно несовпадения. Именно они одновременно являются одним и тем же и не одним и тем же. Что же касается предмета восприятия и восприятия этого предмета, то между ними существует отношение соответствия.

Но соответствие соответствию рознь. В это слово вкладывается далеко не одинаковый смысл. Существуют разные виды соответствия. Оставив вопрос о видах соответствия на будущее (3.3), ограничимся здесь лишь уточнением, что в данном случае перед нами такое соответствие, которое имеется между отображаемым и отображением, между вещью и ее образом, изображением. В основе такого рода соответствия лежит совпадение содержания образа с отображаемым предметом. Его можно назвать *иконическим* (от греч. «эйкон» — изображение).

Таким образом, с точки зрения материалистов, с тех пор как возникло человечество, объективный мир стал существовать не только вне и независимо от сознания, но и в сознании, наряду с вещами в себе начали существовать и вещи для нас, кроме мира в себе появился мир для нас. Это дало основание тем российским социал-демократам, которые перешли на позиции махизма, обвинить материалистов в том, что они «удваивают» мир и тем самым скатываются к дуализму и даже мистике и религии.

«Все различные виды удвоения мира, — писал, например, Александр Александрович Богданов (наст. фам. — Малиновский, 1873- 1928), — имеют ту общую черту, что второй мир, невидимый, — будь то „души“ анимистов, „ноуменон“ Канта или „материя“ Гольбаха и Плеханова, — что этот невидимый мир признается более важным, „существенным“, господствующим, определяющим; мир же внешний, видимый рассматривается как подчиненный или производный. Эта общая черта должна быть принята во внимание, когда мы желаем выявить генезис удвоения мира»<sup>22</sup>.

Доля истины здесь несомненно присутствует. Материалисты действительно, если они, конечно, последовательны, должны признавать существование объективного мира не только самого по себе, но и в сознании человека. Пока существует человек, кроме объективного мира самого по себе неизбежно должен существовать в человеческом сознании его двойник, дубль, дубликат — мир для нас. Если объективный мир сам по себе материален, то его двойник, его дубль в сознании человека — идеален, ибо существует в субъективной форме. Хотя этот взгляд заключается в признании существования с появлением человека наряду с материальным миром мира идеального, он не имеет нечего общего с дуализмом. Ведь последний заключается в признании не только и не просто существования, кроме материального мира, идеального мира, а в их независимости друг от друга, их субстанциональности. С точки же зрения материализма, идеальный мир не имеет самостоятельного существования; его бытие является производным от бытия материального мира. Он — двойник, дубль материального мира, возникший в процессе отражения материального мира в мозгу человека.

С введением понятия вещи для нас становится ясным, что слово «идеальное» в применении к теории познания имеет не один, а два тесно связанных, но разных смысла. Под идеальным чаще всего понимаются образы внешнего мира. Но идеальными являются не только они, но и вещи для нас — т. е. содержание этих образов. Идеальное в первом значении этого слова — всегда одновременно и объективно, и субъективно: объективно по содержанию, субъективно по форме. Так как идеальное во втором значении слова есть только содержание субъективных образов объективного мира, то оно только объективно. Но при этом всегда нужно иметь в виду, что эта объективность данного вида идеального весьма относительна: ведь это такое объективное идеальное, которое может существовать только в субъективной форме, только как содержание субъективно-объективного идеального.

---

<sup>22</sup> *Богданов А. А.* Страна идолов и философия марксизма // Философский сборник. Очерки по философии марксизма. М., 1910. С. 222. См. также: *Базаров В.* Мистицизм и реализм нашего времени // Философский сборник. Очерки по философии марксизма. М., 1910. С. 3-15; *Юшкевич П.* Материализм и критический реализм... С. 81-82. Подобного же рода нелепейшие утверждения, что признание существования объективных вещей и их отражения в сознании человека есть скрытый, имплицитный идеализм, встречаются и в современной литературе (см.: *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. М., 2003. С. 34, 42).

Первый, основной, вид идеального есть образ, изображение, копия вещей в себе. Между ним и объективным миром существует отношение иконического соответствия. Поэтому его можно назвать *иконидеальным*. Второй, производный вид идеального, существующий только как содержание иконидеального, есть вещь для нас, т. е. двойник, дубль, дублет, дуплет вещей в себе. Поэтому его можно назвать *дубльидеальным* (от лат. *duplication* — удвоение). Существование этих двух видов идеального философами сколько-нибудь четко не осознавалось и не осознается. Но знание о них не могло со временем не появиться. Однако оно и носило и сейчас носит имплицитный характер, что порождало немало недоразумений и, как мы еще увидим, мешало разрешить целый ряд важных гносеологических проблем.

Если бы познание ограничивалось бы чувственным познанием, то понятий иконидеального и дубльидеального было бы в основном вполне достаточно. Но кроме чувственного познания существует еще и мышление. А оно делает возможным появление вещей только для нас. Такие вещи для нас, будучи идеальными, в то же время не являются идеальными дублями вещей в себе. Такое идеальное не может быть названо дубльидеальным. Оно является нондубльидеальным (от лат. *non* — не, нет). А там, где отсутствует идеальный дубль, нет и образа внешнего мира в точном смысле этого слова. Копия предполагает существование оригинала. Такого рода идеальное, являющееся единством вещи только для нас и субъективной формы, не может носить название иконидеального. Оно аниконидеальное (от греч. «а», «ан» — отрицание наличия). Вместе с тем ясно, что иконидеальное и аниконидеальное представляют собой два вида одного качества: оба они — единство вещей для нас и субъективной формы, в которой они существуют. Поэтому их можно объединить под названием холиоидеального (от греч. «холос» — целое), дубльидеальное и нондубльидеальное, представляющие только внутреннее содержание холиоидеального, вполне могут быть объединены под названием интроидеального (от лат. *intro* — внутри). При рассмотрении чувственного познания термины «иконидеальное», «нондубльидеальное», «холиоидеальное» и «интроидеальное» практически не нужны. Но при обращении к мышлению обойтись без них трудно.



## 7. Проблема природы процесса познания

Если выявление того, что мир существует в сознании, открыло дорогу к пониманию природы знания, то материалистическое решение вопроса об отношениях между вещами в себе и вещами для нас, между миром в себе и миром для нас дает возможность также понять, что такое приобретение знания, т. е. что такое познание как процесс. Материалисты всегда в принципе придерживались взгляда на познание как на отражение объективного мира. Из этого логически следовало, что познание есть процесс превращения вещей вне познания, вещей в себе в вещи в сознании, в вещи для нас. Но никто из домарксистских и современных немарксистских материалистов не сделал прямого такого вывода. Понимание познания, отражения мира как процесса превращения вещей в себе в вещи для нас встречается лишь в трудах создателей и приверженцев диалектического материализма. Впервые это положение появилось в работе Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886)<sup>23</sup>. В последующем характеристику познания как процесса превращения вещей в себе в вещи для нас, вхождения объективного мира в человеческое сознание в качестве его содержания мы находим в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». «Каждый человек, — писал последний, — миллионы раз наблюдал простое и очевидное превращение „вещи в себе“ в явление, в „вещь для нас“. Это превращение и есть познание»<sup>24</sup>.

У К. Маркса (1818-1883) нигде нет слов о превращении вещей в себе в вещи для нас. Но в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» он дает уже проводившееся выше определение идеального. Есть смысл здесь его повторить. «Идеальное, — писал К. Маркс, — есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>25</sup>. Таким образом, по Марксу, познание есть процесс пересаживания материального в человеческое сознание и преобразование его в нем.

---

<sup>23</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии... С. 284.

<sup>24</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 120. См. также С. 100, 102, 122.

<sup>25</sup> Маркс К. Послесловие ко второму изданию первого тома «Капитала» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. С. 21, 23.

Мир для нас есть идеальный двойник, дубль материального мира. Поэтому процесс познания материального мира, являясь процессом отражения объективной реальности в сознании человека, тем самым представляет собой не что иное, как процесс идеального дублирования объективного мира, возникновения его идеального двойника, его идеального дубля, дубликата.

Все противники теории отражения, критикуя ее, уверяют, что ее приверженцы не способны дать никакого сколько-нибудь ясного определения понятия отражения. Один из самых последних примеров — работа Елены Аркадьевны Мамчур, считающей, что эта теория в настоящее время «кроме критики и насмешек ничего не вызывает»<sup>26</sup>. «Любые попытки, — пишет она, — найти сколько-нибудь строгую экспликацию термина „отражение“ сразу же делают саму эту теорию не соответствующей тому, что происходит в науке»<sup>27</sup>.

Из всего сказанного выше вытекает, что отражение как понятие теории познания означает превращение вещей в себе в вещи для нас, процесс вхождения объективного мира в человеческое сознание или, что то же самое, появления в человеческом сознании объективного, т. е. пришедшего из объективного мира, содержания. Это объективное содержание сознания может существовать в нем только в субъективной и ни в какой другой форме. И это существующее в сознании единство объективного содержания и субъективной формы есть не что иное, как субъективный образ объективного мира, идеальное. Поэтому отражение может быть определено и как превращение материального в идеальное.

Никакая другая философская система, кроме последовательного материализма, раскрыть сущность процесса познания не смогла. Хуже всего с трактовкой познания обстоит дело у субъективных идеалистов. Они исходили из совершенно правильного положения, что знать о чем-то значит иметь это что-то в сознании. Так как, согласно их точке зрения, все вещи существуют только в сознании, причем сознании единственно существующего субъекта, то отсюда следовало, что данный субъект с самого начала обладает знанием обо всех существующих вещах. Получалось, что о получении нового знания не может быть и речи, что никакого процесса познания не существует.

---

<sup>26</sup> Мамчур Е. М. Современные представления о понятии истины // Истина в науках и философии. М., 2010. С. 42.

<sup>27</sup> Там же.

Но даже если взять одно лишь чувственное познание, то и тогда неизбежно приходится признать, что у нас появляются все новые и новые восприятия, восприятия вещей, которые раньше нами не воспринимались. Где были эти восприятия раньше? А так как эти восприятия являются одновременно и вещами, то откуда взялись эти вещи, где они были до того, как они были восприняты субъектом, вошли в его сознание? Так как об объективном мире у субъективных идеалистов речи быть не может, то выходит, что эти восприятия, эти вещи появились из ничего. Сделать такой вывод не решился ни один субъективный идеалист. Приходилось допустить, что эти вещи до того, как они вошли в мое сознания, существовали в восприятиях других независящих от меня субъектов, других воспринимающих духов. Дальше — больше: все вещи изначально существовали в вечном, абсолютном духе — боге. В результате, в субъективно-идеалистическую концепцию вводилось понятие объективной реальности, но только не материальной, а духовной, т. е. квазиобъективной реальности, и происходил переход на позиции объективного идеализма.

Точно такой же вопрос вставал и перед феноменалистами. Но у них, в отличие от субъективных идеалистов, был выход: заявить о том, что мы не знаем и никогда не узнаем, как и откуда берется новое знание и знание вообще. Их позицию по этому и другим вопросам философии наиболее отчетливо выразил виднейший представитель «первого позитивизма» Джон Стюарт Милль (1806-1873). «Я полагаю, — писал он, — что самую мудрую вещь, какую мы можем сделать в этом случае, это принять необъяснимый факт без всякой теории того, каким образом он имеет место...»<sup>28</sup>

Не все феноменалисты были столь откровенны. Но ни один из них не мог дать сколько-нибудь вразумительного ответа на вопрос о природе процесса человеческого познания.

## **8. Можно ли доказать, что мир существует не только в сознании, но и вне и независимо от него?**

В отличие от субъективных идеалистов феноменалисты не утверждают, что мир существует только в человеческом познании. Их позиция состоит в том, что если бытие мира в сознании есть бесспорный факт, то существование вещей, мира вне сознания не может быть ни опровергнуто, ни доказано. Не буду повторять всю уже приведенную выше аргументацию Д. Юма. Попытаюсь предельно коротко выразить суть доводов феноменалистов. Знать о какой-либо вещи значит иметь ее в сознании. Отсюда следует, что мы можем знать только такие вещи, которые существуют в сознании. Поэтому говорить о том, что мы знаем о существовании вещей вне сознания, равнозначно утверждению, что мы располагаем знанием о вещах, о которых мы ничего не знаем. Нельзя иметь знание о том, что находится за пределами знания.

---

<sup>28</sup> Милль Дж. С. Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. СПб., 1869. С. 201.

Эти рассуждения с точки зрения формальной логики совершенно неопровержимы. А это значит, что формально-логическое доказательство существования объективного мира невозможно. Отсюда нередко делался вывод, что доказать существование объективной реальности вообще нельзя. В нее можно только верить. На эти доводы в какой-то мере поддался даже такой последовательный материалист, как первый русский марксист Георгий Валентинович Плеханов (1856-1918). В одной из своих работ он вслед за Д. Юмом именует убеждение в существовании мира вне сознания «верой», пусть в кавычках. И так как вывести тезис о существовании объективной реальности формально-логически невозможно, то получается, что философия приходит к нему в результате какого-то прыжка мысли — *salto vitale* (буквально — жизненного скачка). Но вслед за этим Г. В. Плеханов прекрасно доказывает верность материалистического взгляда на мир.

Все дело в том, что формально-логические способы доказательства не являются единственно существующими. Они действительны лишь в довольно узком круге. Их сфера действия ограничена эмпирическим знанием, да и там они не имеют монопольного значения. И они совершенно не действуют, когда от эмпирии мы переходим к теории. Ни одну теорию нельзя ни доказать, ни опровергнуть путем формально-логических рассуждений. Здесь действуют совершенно иные способы и доказательства, и опровержения. А вся область философии (имеется в виду наука философии, а не парафилософия и тем более лжефилософия) есть сфера исключительно теории.

Опровержением доводов агностиков служит прежде всего человеческая практическая деятельность. Вот что писал по этому вопросу Ф. Энгельс: «Наш агностик соглашается также, что все наше знание основано на тех сообщениях, которые мы получаем через посредство наших чувств. Но, добавляет он, откуда мы знаем, что наши чувства дают нам верные изображения воспринимаемых ими вещей. И, далее, он сообщает нам, что когда он говорит о вещах или их свойствах, то он в действительности имеет в виду не сами эти вещи или их свойства, о которых он ничего достоверного знать не может, а лишь те впечатления, которые они произвели на его чувства. Слов нет, эта такая точка зрения, которую трудно, по-видимому, опровергнуть одной только аргументацией.

Но прежде чем люди стали аргументировать, они действовали. „In Anfang war die Tat“<sup>29</sup>. И человеческая деятельность разрешила это затруднение задолго до того, как человеческое мудрствование выдумало его. Проверка пудинга состоит в том, что его съедают<sup>30</sup>. В тот момент, когда сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи мы употребляем ее для себя, мы в тот самый момент подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий. Если эти восприятия были ложны, то и наше суждение о возможности использовать данную вещь необходимо будет ложно, и всякая попытка такого использования неизбежно приведет к неудаче. Но если мы достигнем нашей цели, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она дает тот результат, которого мы ожидали от ее употребления, тогда мы имеем положительное доказательство, *что в этих границах* наши восприятия о вещи и ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью... Нет ни единого случая, насколько нам известно до сих пор, когда бы мы вынуждены были бы заключить, что наши научно проверенные чувственные восприятия производят в нашем мозгу такие представления о внешнем мире, которые по своей природе отклоняются от действительности, или что между внешним миром и нашими восприятиями существует прирожденная несогласованность»<sup>31</sup>.

Доводы феноменалистов опровергаются всем ходом истории человеческого познания вообще, научного познания в частности. Человечество появилось сравнительно недавно. Если считать первыми людьми хабилисов, то 2,6-2,5 млн лет назад, если архантропов (*Homo erectus*) — около 1,9 млн лет тому назад. Только вместе с людьми возникло человеческое сознание. Раньше его не было. А планета Земля, Солнечная система, звезды и звездные скопления (Млечный Путь и другие галактики), Вселенная до этого момента существовали? Наука отвечает на этот вопрос совершенно однозначно: все эти объекты существовали, причем не только до появления людей, но и до возникновения жизни на Земле. Все это доказано совершенно неопровержимо. Названные объекты (и множество других), бесспорно, существовали, причем в отсутствии сознания они могли существовать только вне сознания.

---

<sup>29</sup> «В начале было дело» (*Гёте И.В.* Фауст. Ч. 1. Сцена 3).

<sup>30</sup> В немецком тексте этот афоризм приведен на английском языке: «The proof of the pudding is in eating».

<sup>31</sup> *Энгельс Ф.* Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 303-304.

Можно поставить вопрос и несколько по-другому. В 1897 г. были открыты электроны: с этого года они вошли в человеческое сознание. Спрашивается, существовали ли они раньше, до того как они были открыты, до того как они вошли в человеческое познание? Существовали ли до своего открытия (= вхождения в человеческое сознание) протоны, позитроны, мезоны, кварки и т. п.? Существовали ли до своего открытия в 1781 г. планета Уран, до открытия в 1846 г. — Нептун, до открытия в 1930 г. — Плутон. Любому физiku и астроному (и не только физiku и астроному) такой вопрос покажется более чем нелепым. Все эти частицы множество других, бесспорно, существовали до их открытия, т. е. только вне и независимо от сознания. Когда же они были открыты, они стали вещами не только в себе, но и для нас. То же самое можно сказать о названных небесных телах.

В первой книге цикла (I.1.1) уже говорилось о том, что положения философии проверяемы, хотя и иначе, чем умственные построения конкретных наук. На приведенных выше примерах можно наглядно видеть, как факты и теории науки опровергают положения одних философских концепций и подтверждают правильность других. Развитие науки доказывает абсолютную правильность материалистического взгляда на познание как на процесс превращения вещей в себе в вещи для нас.

Прогресс науки полностью опровергает и субъективный идеализм и феноменализм. Особенно в тяжелом положении оказываются феноменалисты, которые долгое время выдавали себя за почитателей науки, нередко прямо объявляли свои учения философией науки. Они всеми силами старались замаскировать тот факт, что основные положения их философии совершенно несовместимы с наукой. Отстаивать тезис, что мы ничего не знаем и не можем знать о существовании вещей вне сознания, значит порывать с наукой. Принимать положения науки за истину нельзя, не вынося смертного приговора не только субъективному идеализму, но и феноменализму.

Феноменалисты все в большей и большей степени начали это осознавать. Если раньше они без конца клялись в верности науке, говорили о признании истинности ее положений, то во второй половине XX в. положение начало меняться. Возникший в результате кризиса неопозитивизма новый вариант позитивизма — постпозитивизм в лице, если не всех, то по крайней мере ряда его крупнейших представителей, встал на путь прямой дискредитации науки. Тенденции, отчетливо намечившиеся в работах Т. Куна (1922-1996), нашли свое завершение в сочинениях П. Фейерабенда (1924-1994). Согласно утверждениям последнего, теории науки имеют несколько не больше ценности, чем мифы, сказки, религиозные учения. А раз так, то наука ни в коей мере не может быть использована для опровержения феноменализма. Так, философское направление, объявлявшее себя ни мало ни много, а *философией науки*, превратилось в конце концов в теоретическое обоснование и оправдание любых лженаучных построений и вообще любого мракобесия, включая религиозное.

Несовместимой с наукой, антинаучной, аналитическая философия была всегда во всех ее вариантах, включая и неопозитивизм и постпозитивизм. И это заметили многие современные естествоиспытатели. Самый последний пример — статья кандидата физико-математических наук Д. Ю. Манина (США, Калифорния). Он внимательнейшим образом прочитал труды представителей позитивистской философии науки. «Результат, — пишет он в начале статьи, озаглавленной „Наука в кривом зеркале: Лакатос, Фейерабенд, Кун“<sup>32</sup>, — оказалось, что классики философии науки XX в. науки не понимают. Я осознаю, что это очень серьезное утверждение, которое надо доказывать, поэтому без дальнейших предисловий перейду к разбору избранных мест, а дальше логика изложения естественно приведет к некоторым обобщениям». Завершается статья высказыванием: «Примеры научной безграмотности философов, берущихся судить о науке, можно приводить бесконечно». Могут сказать, что названный автор — не слишком-то крупная фигура, чтобы на него ссылаться. Но, как будет показано в последующем (VI.5.2), с беспощадной критикой антинаучной сущности неопозитивизма, постпозитивизма и других видов феноменализма выступали и такие выдающиеся физики-теоретики, как М. Планк (1858-1947), Л. Де Бройль (1892-1987) и С. Вайнберг. Ими была убедительно раскрыта полная несовместимость этой «философии науки» с подлинной наукой.

---

<sup>32</sup> Манин Д.Ю. Наука в кривом зеркале: Лакатос, Фейерабенд, Кун. // «В защиту науки». Бюллетень № 3. 2010. М., С. 45-61.

## **Глава 3. «Теория символов» Г. Гельмгольца и «иероглифический» материализм**

### **1. Г. Гельмгольц и его «теория символов»**

Как уже было показано выше, философы давно уже выявили, что мир существует не только вне сознания, но и в сознании. Значительно позднее открыли это и естествоиспытатели, занимавшиеся исследованиями в области физиологии органов чувств. Начало этому положил немецкий физиолог и анатом Иоганнес Петер Мюллер (1801-1858). Он обнаружил, что если на какой-либо определенный нерв, идущий от рецептора, воспринимающего внешние раздражения, воздействовать различными по своей характеристике внешними агентами, то результатом будут ощущения одной и той же природы. Если на зрительный нерв воздействовать светом, возникнет ощущение света. Ощущение света возникнет и в случае механического, химического, электрического и тому подобных воздействий на этот нерв. С другой стороны, если воздействовать на нервы, идущие от разных рецепторов, одним и тем же агентом, то ощущения будут различными. Например, в результате механического воздействия на зрительный нерв возникнет ощущение света («искры из глаз посыпались»), а точно такое же воздействие на слуховой нерв вызовет ощущение звука («в ушах зазвенело»). Отсюда следовало заключение, что каждый нерв обладает своей собственной специфической энергией, которая определяет характер ощущения. И. Мюллером это было названо законом специфической энергии чувств (1826). Внешний агент, по Мюллеру, своим воздействием на нерв всего-навсего лишь вызывает разряд этой энергии. Конечный же вывод: характер ощущения не зависит от качества внешнего агента, он всецело определяется особенностями нервного волокна.

Эти идеи были подхвачены и разработаны выдающимся немецким физиком и физиологом Германом Людвигом Фердинандом фон Гельмгольцем (1821-1894). Правда, к этому времени выяснилось, что в представления И. Мюллера о специфической энергии чувств необходимо внести поправки.



«По нашим теперешним воззрениям, — писал еще один ученик И. Мюллера немецкий физиолог и философ Эмиль Генрих Дюбуа-Реймон (1818-1896), — во всех нервах, какой бы результат в конце концов не давала их деятельность, имеет место одинаковый, распространяющийся во всех направлениях, лишь по интенсивности отличный молекулярный процесс... Чувственное ощущение, как таковое, возникает впервые лишь в чувственных субстанциях (*Sinnsubstanzen*), как Иоганн Мюллер назвал те участки мозга, которые соответствуют нервам различных чувств... Эти именно чувственные субстанции и переводят впервые в чувственные ощущения однородные во всех нервах раздражения, и как истинные носительницы „специфических энергий“ Иоганна Мюллера сообщают этим раздражениям разные качества, каждая в зависимости от своей природы материю»<sup>1</sup>. Но Г. Гельмгольц в своих работах чаще всего использовал формулировки И. Мюллера, ничего в них не меняя.

Для Г. Гельмгольца само собой разумеющимся было, что вне и независимо от сознания человека существует мир, существуют объективные вещи, которые, воздействуя на рецепторы, вызывают раздражения, поступающие по нервным волокнам в головной мозг, где и возникают ощущения. Но эти ощущения, по его представлению, не имеют никакого сходства с объективными явлениями, которые их вызвали. У человека возникают ощущения красного, зеленого, синего и тому подобных цветов, а в объективном мире ничего такого нет. Там существуют совершенно бесцветные электромагнитные волны различной длины. В мозгу человека рождаются ощущения громкого, тихого, резкого, мелодичного и тому подобного звука, а в мире звуков нет, в нем существуют только беззвучные колебания воздуха различной частоты. Точно так же в реальном мире нет ни приятных, ни неприятных запахов, нет ни горького, ни сладкого, ни соленого. Роза пахнет только тогда, когда мы ее нюхаем, и лишь пока мы ее нюхаем. Сахар сладок только тогда, когда мы его пробуем. Таким образом, ощущения, вызванные действием внешних явлений, ни в каком смысле не являются образами, копиями этих явлений. В них нет ничего объективного. Они субъективны и только субъективны. Ощущения ничего не сообщают нам о том, каковы внешние явления, их вызвавшие, они лишь сигнализируют о существовании этих явлений и никак не больше.

«Наши ощущения по своему качеству, — утверждал Г. Гельмгольц, — суть только *знаки* внешних объектов, а отнюдь не *воспроизведения* их с той или иной степенью сходства. *Изображение* должно в каком-нибудь отношении *подобно* своему объекту, например статуя имеет одинаковую форму с изображаемым ею человеческим телом; в картине сохраняются цвет и перспективные проекции.

---

<sup>1</sup> Дюбуа-Реймон Э. О границах познания природы. Семь мировых загадок. М., 1900. С. 7-8.

Для знака достаточно, чтобы он обнаруживался всякий раз, когда происходят соответственные явления, причем между ним и этим явлением, кроме одновременности их появления, нет никакого другого сходства. Только такого рода соответствие и существует между нашими чувственными ощущениями и вызывающими их объектами»<sup>2</sup>. Как утверждает Г. Гельмгольц, ощущения суть знаки или, что то же самое, символы внешних явлений. Поэтому его концепцию принято называть *теорией символов*.

Таким образом, по Гельмгольцу, мир, каким он существует для нас, не имеет ничего общего с миром, каким он существует сам по себе. Мир, как он существует для нас, расцвечен всевозможными красками, он полон звуков и запахов, вещи в нем имеют различный вкус. В мире самом по себе нет ничего похожего. Он тускл и мрачен.

Можно понять, каким образом Г. Гельмгольц пришел к такому удручающему выводу. До занятий физиологией органов чувств он, как и большинство людей, не искушенных в философии, был наивным реалистом. Для него существовал только один мир — мир вне сознания. Он даже не подозревал, что мир существует не только вне сознания, но и в сознании, и что между его бытием вне сознания и его же бытием в сознании есть различие.

Поэтому, когда он открыл, что мир, каким он является в нашем сознании, не совпадает полностью с миром, как он существует сам по себе, то он из одной крайности шарахнулся в другую — абсолютизировал различие между двумя названными мирами и отверг всякое сходство между ними. По существу, Г. Гельмгольц встал на путь, ведущий к кантианству, а тем самым к идеализму. Недаром позицию И. Мюллера и Г. Гельмгольца нередко характеризовали как *физиологический идеализм*.

Но полностью прийти к кантианству даже в вопросе об отношении мира в себе и мира для нас, не говоря уже о других проблемах, Г. Гельмгольц все же не смог. Он был не философ, а естествоиспытатель. И, как подавляющее большинство исследователей природы, исходил из того, что мир сам по себе не только существует, но и вполне может быть познан. Как неоднократно подчеркивал он, в мире существуют закономерности, которые раскрываются наукой. Важнейшее значение для науки имеет принцип, который называется *законом причинности*. «Мы можем сказать, — писал Г. Гельмгольц, — что последний выражает веру в *полную доступность мира нашему пониманию*»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Гельмгольц Г. О цели и об успехах естествознания // Гельмгольц Г. Популярные речи. 2-е изд. Ч. 1. СПб., 1898. С. 96-97.

<sup>3</sup> Гельмгольц Г. Факты в восприятии. СПб., 1888 [1878]. С. 51.

Но настаивая, в противовес И. Канту, на полной познаваемости мира вещей в себе и его законов, Г. Гельмгольц вступал тем самым в непримиримое противоречие с обосновываемым им же взглядом на ощущения лишь как на совершенно непохожие на них знаки, а не образы этих внешних явлений. Ведь если в нашем сознании нет и не может быть объективных явлений, то, спрашивается, каким образом в нем могут оказаться законы этих явлений. В этом отношении гораздо более последовательным был уже упоминавшийся выше Э. Дюбуа-Реймон — автор двух нашумевших в свое время речей «О границах познания природы» (1872) и «Семь мировых загадок» (1880).

Вот что пишет Г. Гельмгольц, когда пытается нарисовать путь познания объективных законов мира. «Ибо если „понимать“ значит составлять *понятия*, и в понятии о классе объектов мы соединяем все общие им признаки, то совершенно аналогично понятие изменяющегося во времени ряда явлений должно обнимать то, что остается неизменным во всех его стадиях»<sup>4</sup>. Автор здесь совершенно забывает, что люди, согласно отстаиваемой им трактовке ощущений, имеют дело не с внешними объектами и их признаками, не с внешними явлениями, а лишь с непохожими на эти внешние предметы знаками.

В определенной мере Г. Гельмгольц осознавал это противоречие и пытался найти выход из создавшегося положения. Заявив, что ощущения только и только символы, знаки внешних объектов, а не их образы. Г. Гельмгольц затем пишет: «Это знаки, по которым мы выучились читать, это язык, на котором говорят с нами внешние объекты. Путем упражнения и опыта мы должны научиться понимать этот язык, как свой родной»<sup>5</sup>. Одного только он не объясняет — каким именно образом мы учимся расшифровывать эти знаки. И совершенно неудивительно, что торжественно изгнав с парадного подъезда взгляд на ощущения как на образы внешнего мира, Г. Гельмгольц то и дело выпускает его в свои работы с черного входа.

В одних местах он утверждает, что в сфере каждого отдельного чувства (зрения, слуха и т. п.) «качество каждого возбужденного ощущения определяется по крайней мере свойствами действующего объекта»<sup>6</sup>, и что вообще «характер наших восприятий зависит как от природы наших органов чувств, так и от внешних предметов»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Гельмгольц Г. Факты в восприятии... С. 46.

<sup>5</sup> Там же. С. 97.

<sup>6</sup> Там же. С. 10.

<sup>7</sup> Гельмгольц Г. О зрении человека // Гельмгольц Г. Популярные речи. Ч. 2. СПб., 1899. С. 14.

В других местах своих работ Г. Гельмгольц говорит, что какое-то подобие между ощущениями и явлениями все же существует, что и обеспечивает «отражение законности (закономерности. — Ю. С.) в процессах действительного мира»<sup>8</sup>. Обращают на себя внимание те места его работ, где он вступает в спор со сторонниками точки зрения, согласно которой между внешним миром и чувствами человека существует врожденная гармония, т. е. согласованность, согласие. Самое любопытное заключается в том, что он отвергает тезис не о существовании гармонии между миром и чувствами человека, а о врожденном характере этого согласия. В существовании самой этой гармонии он на этих страницах не сомневается. «Полная и поразительная гармония между нашими чувственными ощущениями и вызывающими их объектами, — пишет Г. Гельмгольц, — в сущности, за несколько сомнительными исключениями является индивидуально приобретенным приспособлением, продуктом опыта, упражнения и воспоминания прежних случаев подобного рода»<sup>9</sup>.

## **2. «Иероглифический» материализм**

Как мы уже видели, к выводу о том, что в объективном мире нет ни красного, ни зеленого и вообще никакого цвета, нет ни сладкого, ни горького и т. п., многие философы-материалисты (Демокрит, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.) пришли задолго до Г. Гельмгольца. Но только с появлением его работ данная концепция окончательно оформилась и получила название — «теория символов». Некоторые естествоиспытатели, а также и философы, придерживавшиеся таких или сходных взглядов на ощущения, вместо слова «символы» использовали другое — «иероглифы», что, разумеется, ничего по существу не меняло. В таком случае говорят о теории не символов, а иероглифов. Так как все сторонники концепции символов (иероглифов) принимали положение о существовании объективного внешнего мира или даже прямо называли себя материалистами, то за этим взглядом на чувственное познание со временем закрепилось название «иероглифического» материализма.

---

<sup>8</sup> Гельмгольц Г. Факты в восприятии... С. 14.

<sup>9</sup> Гельмгольц Г. О цели и об успехах естествознания // Гельмгольц Г. Популярная речь. 2-е изд. Ч. 1. СПб., 1898. С. 98.

К сторонникам теории символов нередко причисляли знаменитого русского материалиста-естествоиспытателя Ивана Михайловича Сеченова (1829-1905). В действительности этот ученый колебался между теорией символов и теорией отражения, склоняясь в конечном счете к трактовке восприятий как образов внешнего мира <sup>10</sup>.

Но, пожалуй, самое поразительное состоит в том, что концепцию символов (иероглифов) принимало значительное число философов, считавшихся себя марксистами. Они полагали, что концепция иероглифов вполне сочетается с диалектическим материализмом. Самый яркий пример — взгляды такого убежденного материалиста, как Г. В. Плеханов. «Наши ощущения, — писал он в примечаниях к первому русскому изданию своего перевода работы Ф. Энгельса „Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии“ (1892), — это своего рода иероглифы, доводящие до нашего сведения то, что происходит в действительности. Иероглифы не похожи на те события, которые ими передаются. Но они могут совершенно верно передавать как самые события, так — и это главное — и те отношения, которые между ними существуют» <sup>11</sup>. При этом автор никак не объяснял, каким же образом ощущения, не имеющие никакого сходства с происходящими в объективном мире событиями, могут верно передавать эти события.

Готовя второе русское издание указанной работы Ф. Энгельса (1905), Г. В. Плеханов снял слово «иероглиф», объявив использование его терминологической неточностью, но суть его взглядов на ощущения не претерпела сколько бы значительных изменений. Он по-прежнему продолжал настаивать, что между объективными вещами и ощущениями нет никакого сходства, что между ними существуют отношения лишь соответствия <sup>12</sup>.

Принятие Г. В. Плехановым концепции иероглифов означало, независимо от его собственных желаний, явный крен в сторону кантианства, что не замедлили использовать русские махисты в своей борьбе против диалектического материализма. Они стали обвинять русских материалистов-марксистов в том, что по существу они являются кантианцами, а тем самым идеалистами. Аргументированную отповедь им дал В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), подвергнув при этом одновременно критике плехановскую «теории иероглифов».

---

<sup>10</sup> См.: Сеченов И. М. Впечатления и действительность // Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. М., 1952. С. 448-464 и др. работы.

<sup>11</sup> Плеханов Г. В. Примечания к первому изданию в первоначальной редакции // Плеханов Г. В. Соч. Т. 8. М.; Пг., 1923. С. 408. См. также: Плеханов Г. В. Материализм или кантианизм // Плеханов Г. В. Соч. Т. 11. М.; Пг. 1923. С. 129; Он же. Еще раз материализм // Плеханов Г. В. Соч. Т. 11. М.; Пг. 1923. С. 138.

<sup>12</sup> Плеханов Г. В. Примечания [ко второму русскому изданию книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»] // Плеханов Г. В. Соч. Т. 8. С. 387; Он же. Materialismus militans // Плеханов Г. В. Соч. Т. 17. М., 1924. С. 36-38.

Г. В. Плеханов среди русских марксистов был не одинок. Концепции иероглифов придерживались его ученики — Любовь Исааковна Аксельрод и Абрам Моисеевич Деборин (наст. фам. — Иоффе) (1881-1963). «Материализм же, — категорически утверждала Л. И. Аксельрод-Ортодокс в 1909 г., — стоит на той точке зрения, что ощущения, вызванные действием различных форм движения материи, не похожи на объективные процессы, порождающие их. Теория символов связана, следовательно, с материалистическим объяснением природы тесным и неразрывным способом»<sup>13</sup>. «Для „неиспорченного“ философией человека, — вторил ей А. М. Деборин в книге „Введение в философию диалектического материализма“ (1916), — мир существует независимо от него так, как он его переживает или воспринимает. „Здравый“ человеческий рассудок, наивный реалист рассматривает цвета, звуки, запахи как реальности, существующие вне и независимо от его сознания. Этой точки зрения придерживаются все люди в житейской практике. Научное исследование, однако, убеждает нас в том, что этот *абсолютный реализм* не выдерживает критики. Уже Демокрит в древности, Галилей, Декарт, Гоббс, Локк в Новое время учили, что чувственные качества цвета, звука, вкуса, запаха и т. п. не могут считаться отражениями вещей, как думает наивный реалист. Качества эти не копии, не адекватные снимки с реально-существующего вне нас телесного мира, а результаты воздействия тел на наши чувства»<sup>14</sup>.

Принимали концепцию символов все последователи того направления в советской философии 20-х гг. XX в., которое именовалось механистическим. Один из видных представителей механицизма Владимир Николаевич Сарабьянов (1888-1952) был полностью согласен с Г. Гельмгольцем. «Любому естественнику известно, — писал он, — что „красное“ не присуще той самой вещи, которая представляется (кажется) красной. Каждый естественник-материалист знает, что „красное“ есть внутреннее состояние моего организма, пришедшего в соприкосновение с предметом, обладающим свойством вызывать в эфирной среде определенного характера волны... *Мир вещей сам по себе бесцветен, бескрасочен и беззвучен.* Звук, якобы издаваемый паровозным гудком, совсем не существует сам по себе.

---

<sup>13</sup> Аксельрод Л. И. (Ортодокс). Рецензия: Вл. Ильин. Материализм и эмпириокритицизм (М., 1909) // Современный мир. 1909. Июль. №7. С. 209.

<sup>14</sup> Деборин А. Введение в философию диалектического материализма. М., 1922. С. 304. См. также: С. 308, 325 и др.; 6-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2012.

Объективно существует тело, вызывающее объективные, волнообразные движения в воздухе, действие каковых на субъекта вызывает в нем ощущения звука»<sup>15</sup>. Значительно позднее концепцию символов, правда в довольно завуалированной форме, отстаивал в работе «Проблема противоречия в диалектической логике» (1969) советский философ Игорь Сергеевич Нарский (1920-1993), безусловно считавший себя марксистом<sup>16</sup>. Считал правильным «концепцию иероглифов» доктор философских наук Вадим Николаевич Садовский<sup>17</sup>. В самое последнее время в защиту такой точки зрения в книге «Основной вопрос философии как историко-философская проблема» (1999) прямо высказался казанский философ Валерий Васильевич Лузгин<sup>18</sup>. Еще один современный приверженец «теории иероглифов» — Е. А. Мамчур<sup>19</sup>.

Наличие столь значительного числа приверженцев концепции символов среди материалистов вообще, а в особенности — среди философов, полагавших, что они придерживаются диалектического материализма, заставляет рассмотреть такого рода взгляд на чувственное познание более основательно.

### **3. «Теория символов» Г. Гельмгольца в свете основных положений науки о знаках — семиотики**

Г. Гельмгольц характеризует ощущения как знаки внешних объектов, не имеющие сходства с последними, но находящиеся в соответствии с ними. Все это делает совершенно необходимым детальнее рассмотреть понятия и знака, и соответствия между предметом и знаком. Исследованием знаков и знаковых систем занимается особая наука, которая носит название *семиотики*, или *семиологии* (от греч. «семейон» — знак). Она возникла довольно поздно — в XX в., но некоторые основные ее понятия существовали давно, причем как в быденном языке, так в разработках ученых. Не вдаваясь в детали, ибо это увело бы нас слишком далеко от темы, остановлюсь лишь на вопросе о том, что принято в данной науке понимать под знаком.

---

<sup>15</sup> *Сарабьянов В.* В защиту философии марксизма. М.; Л., 1929. С. 33.

<sup>16</sup> *Нарский И. С.* Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969. С. 115-134.

<sup>17</sup> *Садовский В. Н.* Философия в Москве в 50 и 60-е годы // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. 1960-1980 годы. М., 1999. С. 25.

<sup>18</sup> *Лузгин В. В.* Основной вопрос философии как историко-философская проблема. Казань, 1990. С. 69, 96-97, 99, 119-121.

<sup>19</sup> *Мамчур Е. А.* Современные представления о понятии истины // Истина в науках и философии. М., 2010. С. 43.

Практически общепринято называть *знаком* материальное, физическое, чувственно воспринимаемое явление, которое выступает к качеству представителя другого явления (или несколько других явлений), свойства (свойств), отношения (отношений) и используется для приобретения, хранения и переработки информации. Сразу же бросается в глаза, что данное понятие знака совершенно не применимо ни к ощущениям, ни к восприятиям. Ведь ощущения и восприятия не материальны, а идеальны. Они сами не могут ни ощущаться, ни восприниматься. Поэтому семиотика ничего не может дать для понимания природы ощущений и восприятий. Последние находятся за пределами сферы ее исследований.

Г. Гельмгольц рассматривает отношение между восприятием и предметом, вызвавшим восприятие, как отношение между знаком и обозначаемым и характеризует последнее как соответствие между ними. Семиотика, исследуя отношение между знаком и обозначаемым явлением, должна была так или иначе заниматься проблемой соответствия между ними.

В семиотике знаки прежде всего подразделяются на знаки, образующие определенную систему (язык) и существующие только в этой системе, — знаки языковые; и знаки, систему не образующие, — знаки неязыковые.

Из числа неязыковых знаков наиболее важны знаки-копии и знаки-признаки. Знак-копия, или иконический знак (от греч. «эйкон» — изображение), представляет собой воспроизведение, репродукцию обозначаемого предмета. Примеры — фотография, художественный портрет, скульптура того или иного человека. Соответствие в данном случае состоит прежде всего в сходстве между знаком и обозначаемым предметом, в их похожести.

Под знаками-признаками (знаками-индексами, знаками-симптомами, знаками-приметами) обычно понимаются такие знаки, которые физически связаны с обозначаемыми явлениями, причем чаще всего как следствия с причинами. Примеры: дым — признак огня, высокая температура тела (жар) — симптом болезни и т. п. Здесь соответствие выражается уже не в похожести знака с обозначаемым явлением, а в строгой взаимной однозначности связи первого со вторым: одинаковые знаки обозначают одинаковые явления, одинаковые явления обозначаются одинаковыми знаками, разные знаки обозначают разные явления, разные явления обозначаются разными знаками.

В лексиконе семиотики присутствует понятие и знака-символа. Я говорю не о понятии, а о понятиях знака-символа, ибо словосочетание знак-символ имеет по меньшей мере два значения. Одно из них — неязыковый знак-символ. Он представляет собой наглядный образ, выражающий чаще всего какое-то значительное и отвлеченное содержание. Например, скрещенные серп и молот символизировали союз рабочего класса и крестьянства.

Знаками-символами являются все языковые знаки. Они не имеют сходства с обозначаемыми явлениями. Между знаками-символами и обозначаемыми явлениями существует взаимная однозначность, но в отличие от случая со знаками-признаками, она обусловлена не наличием физической связи между ними, а является результатом сознательного или стихийного соглашения (конвенции) между людьми.



Таким образом, можно выделить три основных вида соответствия между знаком и обозначаемым: (1) соответствие *иконическое*; (2) соответствие, обусловленное существованием физической связи между знаком и обозначаемым, — *физическое* и (3) соответствие *конвенциональное*.

Когда Г. Гельмгольц и сторонники «иероглифического» материализма называли ощущения и восприятия знаками, это, как уже указывалось, было нелепо. Но еще более нелепым было называть их символами (иероглифами). Ведь языковые знаки-символы используются для общения между людьми, в каковой роли ощущения и восприятия заведомо выступать не могут.

Говоря о соответствии между ощущениями и предметами и в то же время категорически отвергая возможность иконического соответствия между ними, они, если бы задумались над сущностью своей позиции, должны были бы иметь в виду лишь физическое соответствие: предметы, воздействующие на органы чувств, действительно вызывали ощущения, были их причиной. Отрицание ими возможности иконического соответствия между вещами и восприятиями, по-видимому, базировалось на том, что, говоря об ощущениях и восприятиях, они фактически имели в виду не собственно ощущения и восприятия, а нервные материальные процессы, вызванные воздействием предметов на органы чувств. Действительно, между этими нервно-физиологическими процессами и вызвавшими их предметами никакого сходства не было и не могло быть. Но ведь ощущения и восприятия, имея своей основой данные нервные процессы, сами по себе этими процессами не являются. Они коренным образом от них отличаются. И суть этого отличия заключается в том, что они идеальны, а не материальны. И если называть их знаками, даже иконическими, то здесь мы должны с неизбежностью вкладывать в слово «знак» смысл совершенно иной, чем тот, что вкладывает в него семиотика.

## **Глава 4. Вопрос о природе идеального и психофизиологическая проблема в истории философской и естественно-научной мысли**

### **1. Два аспекта проблемы идеального: гносеологический и онтологический**

Так как ощущения и восприятия идеальны, а не материальны, то понять их сущность совершенно невозможно без выявления природы идеального. Частично это было сделано выше. Было рассмотрено отношение между восприятиями и вещами, которые своим действием на нервную систему человека порождали первые. Было выявлено гносеологическое отношение между идеальным и материальным. Идеальное есть образ объективной реальности и поэтому оно одновременно и объективно (по содержанию), и субъективно (по форме), чем оно качественно отличается от материального, которое всегда объективно и только объективно. В гносеологическом плане грань между идеальным и материальным совершенно ясна и не стираема, особенно когда имеется в виду не чувственное, а мысленное идеальное. Каждый понимает, что одно дело — хлеб в объективной реальности, а другое — хлеб в мыслях. Достаточно одного реального куска хлеба, чтобы в какой-то степени утолить голод, но даже тысячи мысленных кусков хлеба этого сделать не в состоянии.

До поры до времени вполне можно было ограничиваться рассмотрением одного лишь гносеологического отношения между материальным и идеальным. Но теперь необходимо двинуться дальше и рассмотреть еще один аспект отношения идеального и материального, который уже затрагивался, но не исследовался. Внешний предмет действительно своим воздействием вызывает восприятие, порождает его. В этом смысле вполне можно говорить, что восприятие есть продукт воздействия внешнего предмета. Но последний может вызвать восприятия только воздействуя на нервную систему организма. Восприятие как результат внешнего воздействия может возникнуть только как порождение нервной системы вообще, головного мозга в особенности, как продукт процессов, происходящих в ней.

Таким образом, кроме гносеологического отношения идеального и материального существует еще один аспект основного вопроса философии, который можно назвать онтологическим. Это — отношение между идеальными и материальными нервными процессами, происходящими в мозгу организма. И без исследования этого отношения невозможно до конца раскрыть природу идеального.

Онтологический аспект основного вопроса философии, а именно вопрос об отношении между идеальными и материальными процессами, происходящими в нервной системе вообще, в мозгу в особенности, в нашей литературе носит название *психофизической*, или *психофизиологической*, *проблемы*, в современной англоязычной — проблемы отношения *духа и тела* (*mind-body problem*), или *духа и мозга* (*mind-brain problem*).

## **2. Психофизиологическая проблема в естествознании и в домарксистской и современной немарксистской философской мысли**

Прежде чем перейти к рассмотрению психофизической, или психофизиологической, проблемы, необходимо определить используемые понятия. Под физическим здесь чаще всего (но совершенно необязательно) понимается не физическое в узком смысле слова, не материальные процессы, изучаемые физикой, в отличие от тех, что исследуются, например, биологией, а все вообще объективные природные явления, взятые в единстве. Физическое здесь есть синоним природного материального, а так как даже философы-материалисты, не придерживающиеся марксизма, и практически все естествоиспытатели не признают или просто не знают какой-либо другой материи, кроме природной, то для них это синоним объективной реальности, материи. В рамках психофизиологической проблемы под физиологическими понимаются не все вообще физиологические процессы, а только физиологические процессы, происходящие в нервной системе и прежде всего в ее центральной части — в головном мозге, т. е. нервно-физиологические, или просто нервные, процессы и прежде всего мозговые процессы. Среди последних особое внимание уделяется нервным процессам, совершающимся в коре больших полушарий головного мозга, которые нередко именуются высшей нервной деятельностью. Ни у материалистов, ни у дуалистов, которых немало среди естествоиспытателей, занимающихся психофизиологической проблемой, материальность нервно-физиологических процессов не вызывает сомнения.

Сложнее обстоит дело с понятием психики и психического. Если идеальное в большинстве случаев однозначно толкуется как нематериальное, то психическое понимается по-разному. Слово психика, как известно, произошло от греческого слова «психикос», что означает душевный, которое в свою очередь производно от одного из греческих слов, обозначающих душу, — «псиче».

В первой книге цикла (I.6.3) говорилось об эволюции понятия души в древнегреческой мысли: от обозначения активности всех вещей и мира в целом к характеристике проявлений жизни вообще, включая психическую, и, наконец, к обозначению одной лишь психики. Однако и после этого психика и психическое совершенно необязательно понимались как идеальное, нематериальное. Некоторые античные мыслители без каких-либо колебаний трактовали душу как нечто материальное: у Гераклита (ок. 540 - ок. 480 до н. э.) она — разновидность материального первоначала — огня, у Демокрита душа, как и все существующее, состоит из атомов, но особого рода — легких и шарообразных. Сходными были взгляды его последователей — Эпикура и Тита Лукреция Кара. Считал душу материальной крупнейший естествоиспытатель и медик древности Клавдий Гален.

Врач и анатом Алкмеон из Кротоны (VI до н. э.) впервые выдвинул и опытным путем обосновал положение о том, что органом психики является головной мозг. Такой же точки зрения придерживался основатель одной из самых известных греческих медицинских школ — Гиппократ. «Именно мозгом, — говорится в трактате „Священная болезнь“, автором которого был либо сам Гиппократ, либо один из его единомышленников, — мы соображаем, видим и слышим, распознаем безобразное и прекрасное, плохое или хорошее, приятное и неприятное... По вине мозга мы сходим с ума и бредим... Поэтому я полагаю, что мозг обладает величайшей силой в человеке, ибо когда он здоров, то служит нам истолкователем [ощущений], вызываемых воздухом. А глаза, уши, язык, руки и ноги делают то, что решит мозг... Поэтому я утверждаю, что мозг — истолкователь [собственно, „переводчик“] интеллекта»<sup>1</sup>.

Следующие шаги в изучении головного мозга были сделаны в III в. до н. э. александрийскими учеными Герофилом и Эразистратом, которые открыли нервы. Но многие мыслители и поздней классики (среди них Аристотель), и эллинизма еще долгое время придерживались мнения, что органом психики является сердце. Компромиссную позицию занимал Гален, считавший органами психики мозг, сердце и печень.

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 568-569.

В этих условиях постановка проблемы онтологического отношения идеального и материального могла в лучшем случае только намечаться. И если она в какой-то степени и ставилась, то только как проблема психофизическая. Поворот в развитии данной проблемы наметился лишь в начале Нового времени. Но первые полтора века она все еще в основном ставилась и решалась как психофизическая. Со второй половины XVII в. крупных успехов добивается физиология вообще, физиология нервной системы (неврология) в особенности. С появлением работы Альбрехта фон Галлера (1708-1777) «Основы физиологии» (1757) эта область исследований окончательно стала подлинной наукой. Основываясь на достижениях неврологии во второй половине XVII - первой половине XVIII в. немецкий ученый-энциклопедист и философ Христиан Вольф (1679-1754) окончательно превратил психофизическую проблему в психофизиологическую. Если раньше ею в основном занимались одни лишь философы и предлагаемые ее решения носили как правило натурфилософский характер, то теперь за ее разрешение взялись и естествоиспытатели.

Не вдаваясь ни в какие подробности, можно выделить несколько направлений в постановке и решении психофизической, а затем психофизиологической проблемы, которые существуют и в наше время.

Эмпирическим фактом, который признается всеми, является существование какой-то нерасторжимой связи между психическими и нервно-физиологическими явлениями. Она внешне проявляется в довольно однозначном соответствии между изменениями, происходящими в цепи психических событий, и изменениями, наблюдаемыми в цепи нервных явлений. Толковать это соответствие можно по-разному: утверждать, например, что физиологическим изменениям сопутствуют психические, или наоборот, что психическим переменам сопутствуют физиологические, но его существование неопровержимо.

Это факт лег в основу *дуалистического* понимания отношения психических и физиологических явлений. Суть его заключается во взгляде на психическое и материальное, включая физиологическое, как на две абсолютно различные формы реальности, ни одна из которых не является производной от другой, т. е. как на две совершенно равноценные субстанции: одну — материальную, физическую, другую — идеальную, духовную. Существуют две разновидности такого рода *дуализма*. Одна из них исходит из того, что эти две формы реальности могут влиять и реально влияют друг на друга. Это концепция *психофизического взаимодействия*, начало которой было положено трудами Р. Декарта.

Позднее она стала называться также и *дуалистическим интеракционизмом* (от лат. *inter* — между и *actio* — действие). Если брать только последнее время, то ее сторонниками были такие выдающиеся нейрофизиологи, как Чарлз Шеррингтон (1857-1952), Уайлдер Грейвс Пенфилд (1891-1976), Джон Кэрю Экклз (1903-1997).

Другая версия психофизического дуализма исключает возможность взаимного естественного влияния названных двух субстанций. Это — *психофизический параллелизм*. Начало ему было положено представителями окказионализма. Один из крупнейших окказионалистов Н. Мальбранш утверждал, что ни тело не может естественным образом воздействовать на душу, ни душа на тело. «Воля духов, — писал он, — не может двинуть и самое малое, какое может существовать на свете, тело, ибо очевидно, что нет необходимой связи между нашим желанием двинуть рукой и движением нашей руки»<sup>2</sup>. И духами, и вещами, включая человеческие тела, движет только бог. В последующем это учение было разработано Готфридом Вильгельмом Лейбницем (1646-1716), согласно которому соответствие между психическим и физическим обеспечивается существованием предустановленной богом гармонии. Эта концепция и сейчас имеет последователей.

Из того же эмпирического факта однозначного соответствия между течением психических и физиологических явлений исходила иная концепция, согласно которой психическое и материальное представляют собой не две разные субстанции, а две неразрывно связанные стороны одного и того же вида реальности. Она получила название *психофизического, или психофизиологического, монизма*.

Зародилась она первоначально в рамках философии. У ее истоков — философская система Баруха Спинозы (1632-1677), в которой протяженность и мышление выступают в качестве атрибутов одной единой субстанции. В последующем ее разрабатывали как философы, так и естествоиспытатели. Сторонниками такого взгляда, в частности, были физик и психолог Густав Теодор Фехнер (1801-1887), психологи Александр Бэн (1818-1903) и Герман Эббингауз (1850-1909)<sup>3</sup>.

«Аргументы в защиту двух субстанций, — писал, например, А. Бэн, — потеряли, по нашему мнению, всю свою силу. Они более не согласны с точной наукой и ясным мышлением.

---

<sup>2</sup> Мальбранш Н. Разыскания истины... С. 504.

<sup>3</sup> См.: Эббингауз Г. Психология // Философия в систематическом изложении В. Дильтея и др. СПб., 1909. С. 201-203.

Одна субстанция с двумя классами свойств, двумя сторонами, физической и духовной, двухстороннее единство, по-видимому, удовлетворяет всем требованиям. Мы не должны ни делить субстанцию, ни смешивать ее стороны»<sup>4</sup>.

У Б. Спинозы психофизический монизм носил материалистический характер, другие его сторонники предпочитали сколько-нибудь четко не определять свою философскую позицию. Некоторые приверженцы психофизического монизма стали истолковывать реальность, двумя сторонами которой было психическое и материальное, как нечто третье, качественно отличное и от первого, и от второго. В результате, эта концепция была использована для обоснования положения о существовании особой линии в философии, которая призвана подняться выше односторонних материализма и идеализма. Это, в частности, было сделано Эрнстом Махом (1838-1916) в книге «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» (1886). «Что же, — пишет он, — извлекает для себя из вышеизложенных исследований физика? Прежде всего пропадает широко распространенный *предрассудок*, а вместе с ним исчезает известное *ограничение*: нет пропасти между физическим и психическим, нет ничего *внутреннего* и *внешнего*, нет ощущения, которому соответствовала бы внешняя, отличная от этого ощущения, вещь. Существуют *только одного рода элементы*, из которых складывается то, что считается внутренним и внешним, которые бывают внешними или внутренними только в зависимости от той или иной временной точки зрения. Чувственный мир принадлежит одновременно как к области физической, так и к области психической»<sup>5</sup>. Как видно из сказанного, эта философия представляет собой всего-навсего одну из разновидностей позитивизма.

Еще одна концепция, возникшая на той же фактологической основе, заключалась в том, что психические процессы есть пассивное сопровождение физиологических процессов, что-то вроде их тени, не играющее никакой реальной роли в жизнедеятельности организма. В работе одного из крупных психологов Гуго Мюнстерберга (1863-1916) она получила название *эпифеноменализма* (от греч. «эпи» — на, над, сверх, при, после)<sup>6</sup>. Ее можно было понять и как признание примата физиологического над психическим, и как смягченную форму психофизического параллелизма, и, наконец, как своеобразную разновидность психофизического монизма.

---

<sup>4</sup> Бэн А. Душа и тело. Киев, 1880. С. 227-228.

<sup>5</sup> Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. 2-е изд. М., 1908. С. 254.

<sup>6</sup> Munsterberg G. Grundzuge der Psychologie. Bd. 1. Leipzig, 1900.

Крупный психолог и философ Карл Штумпф (1848-1936) во вступительной речи на международном конгрессе психологов, состоявшемся в 1890 г., подверг резкой критике концепцию психофизического монизма в том ее виде, в котором она отстаивалась Г. Фехнером, убедительно показав, что по существу она представляет собой тот же самый психофизиологический параллелизм. Раскрыл он и полную научную несостоятельность концепции «сенсуалистического монизма» Э. Маха, суть которой состоит в отрицании бытия объективного физического мира. Отверг К. Штумпф и эпифеноменализм, и все варианты прямого, открытого психофизиологического параллелизма.

Но если критика К. Штумпфа была убедительной, то этого нельзя сказать о его собственных концептуальных построениях. «В данную минуту, — говорил он, — я должен отказаться выйти за пределы самых общих рассуждений, на которые наталкивает нас современное положение вопроса, обсуждаемого уже в течение тысячелетий. Вероятно, и данный конгресс в этом отношении не продвинет нас далеко вперед»<sup>7</sup>. А упомянутые его общие рассуждения были настолько абстрактными, что могли быть поняты совершенно по-разному. «По существу же, — сказал он, — нам надо поднять вопрос, не заставляют ли выводы естествознания, в частности учения об эволюции, даже оставляя в стороне философию, рассматривать мир как целое, причинно связанное во всех своих частях, в котором все действительно существующее (*jedes Wirkliche*) исполняет свою работу, где ничего не исключено из всеобщего взаимодействия...»<sup>8</sup>

Коренной недостаток всех перечисленных выше концепций состоял в том, что ни одна из них ровным счетом ничего не объясняла. Все их последователи в той или иной форме констатировали наличие какой-то связи психического с физиологическим, ни в малейшей степени не раскрывая ни природу этой связи, ни природу психического. Это прекрасно отметил психолог, физиолог и философ Вильгельм Максимилиан Вундт (1832-1920), который выступил против «метафизического параллелизма», суть которого он усматривал в использовании понятия субстанции. Существуют две разновидности этой концепции, одна из которых признает бытие двух субстанций, другая существование лишь одной, но обладающей двумя разными атрибутами. Обе они совершенно несостоятельны.

---

<sup>7</sup> Штумпф К. Душа и тело // Новые идеи в философии. № 8. Душа и тело. СПб., 1913. С. 106.

<sup>8</sup> Там же. С. 96.



Вместо них В. Вундт предлагает «эвристический параллелизм» — простое признание факта, что существуют физические и психические явления, которые не тождественны друг другу и соподчинены так, «что известным психическим процессам правильно соответствуют определенные физические, или, выражаясь образно, можно сказать: оба ряда процессов „идут параллельно друг другу“»<sup>9</sup>. Подобного рода взгляды получили широкое распространение в начале XX в. В качестве еще одного примера можно привести хотя бы работу немецкого физиолога, психолога и философа Теодора Цигена (1862-1950) «Физиологическая психология» (русс. пер.: М., 1909).

Плохи все рассмотренные выше решения психофизиологической проблемы, но особенно ярко бросается в глаза несостоятельность любых вариантов открыто дуалистического подхода. Известный нейрофизиолог Карл Спенсер Лешли (1890-1958) охарактеризовал психофизический дуализм как «доктрину научного отчаяния»<sup>10</sup>. «Они, — писал он об ее сторонниках, — основываются на совершенно неверном представлении о сознании. Они оказываются неспособными ни дать анализ проблемы, ни создать концепцию, которая либо объяснила бы явления сознания действиями мозга, либо показала бы, что они этими действиями необъяснимы»<sup>11</sup>.

Ему вторил американский нейропсихолог Карл Прибрам (р. 1919): «Основное препятствие к развитию нашей области знания заключалось в философском дуализме, которым было отмечены все направления исследования поведения в течение последних пятидесяти лет»<sup>12</sup>. С горечью вынуждены были практически признать это и наиболее дальновидные приверженцы дуалистического интеракционизма. Так, Ч. Шеррингтон еще в 1906 г. написал, а в 1952 г. повторил, что несмотря на все усилия в области познания отношения духа и тела, мы не продвинулись ни на шаг вперед по сравнению с Аристотелем<sup>13</sup>. «В этом вопросе, как нам кажется, — вторил ему У. Сэмюэл, — мы и сейчас стоим на мертвой точке»<sup>14</sup>.

Подобного рода итоги давно уже побуждали некоторых мыслителей приходить к выводу, что психофизиологическая проблема совершенно неразрешима. Такую точку зрения отстаивал в работе «О границах познания природы» (1872) Э. Дюбуа-Реймон.

---

<sup>9</sup> Вундт В. Естествознание и психология. СПб, [б. г.]. С. 108.

<sup>10</sup> Lashley K. S. Cerebral Organization and Behavior // The Brain and Human Behavior. Baltimore, 1958. P. 2.

<sup>11</sup> Idem. P. 2-3.

<sup>12</sup> Прибрам К. Перспективы развития нейропсихологии // Вопросы психологии. 1964. № 2. С. 16.

<sup>13</sup> Cherrington Ch. Introductory // The Physical Basis of Mind. Ed. by P. Laslett. Oxford, 1952. P. 4.

<sup>14</sup> Samuel W. The Physical Basis of Mind // The Physical Basis of Mind / Oxford, 1952. P. 69.

«Я надеюсь теперь, — писал он, — весьма убедительно показать, что сознание необъяснимо из своих материальных условий не только при теперешнем состоянии наших сведений, с чем, конечно, согласится каждый, но что и по самой сущности дела оно никогда не станет из них объяснимо»<sup>15</sup>. Подобное мнение существует и сейчас. Выдающийся физик Эрвин Шрёдингер (1887-1961) писал в книге «Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки» (1944), что «природа этого (психофизиологического. — Ю. С.) параллелизма лежит в стороне от области естественных наук и, весьма возможно, за пределами человеческого понимания»<sup>16</sup>. Мнения о том, что психофизиологическая проблема неразрешима придерживается современный американский исследователь Кристоф Кох<sup>17</sup>.

Существует и еще один подход к психофизиологической проблеме. Она объявляется псевдопроблемой, заниматься которой не имеет никакого смысла. Так утверждали многие неопозитивисты, в частности Карл Густав Гемпель (1905-1997) и Рудольф Карнап (1891-1970). «Являются ли так называемые ментальные процессы физическими или нет? Являются ли так называемые физические процессы действительно духовными или нет? — задавал вопросы последний и отвечал. — Сомнительно, что мы можем найти какое-либо теоретическое содержание в подобных вопросах, обсуждаемых монизмом, дуализмом или плюрализмом»<sup>18</sup>. Если обратиться к более или менее последовательным материалистам, то все они в той или иной форме признавали, что психическое есть свойство материи, причем, по мнению большинства из них, не всякой материи, а лишь сложноорганизованной, что оно есть функция головного мозга. Но истолковывали они эти положения далеко не одинаково. Значительная часть склонялась ко взгляду, согласно которому психического либо совсем нет, либо оно представляет собой своеобразную форму материальных явлений.

Во многом к этому толкала логика борьбы против дуализма. Для многих из них понятие идеального, духовного было тождественно понятию духовной субстанции. И опровергая, причем достаточно убедительно, бытие духовной субстанции и обосновывая тем самым существование одной только материальной субстанции, они с неизбежностью приходили к выводу, что в мире нет ничего, кроме материи.

---

<sup>15</sup> Дюбуа-Реймон Э. О границах познания природы. Семь мировых загадок. М., 1900. С. 16; 3-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2010.

<sup>16</sup> Шрёдингер Э. Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки. М.; Ижевск, 2002. С. 16.

<sup>17</sup> См.: Хорган Дж. Конец науки. СПб., 2001. С. 294-295.

<sup>18</sup> Carnap R. Logical Foundation of Unity of Science // Readings in Philosophical Analysis. N.Y., 1949. P. 413.

«Мышление (которое здесь нельзя обойти вниманием), — писал английский материалист Джон Толанд (1670-1722), — есть особенное движение мозга, специального органа этой способности; вернее сказать, оно — некая часть мозга, переходящая в спинной мозг и нервы с их разветвлениями»<sup>19</sup>. Та же точка зрения излагалась в работе другого английского материалиста Джозеф Пристли (1733-1804) «Исследование о материи и духе» (1782)<sup>20</sup>. «Но если все способности души, — вторил им французский материалист Жюльен Офре де Ламетри (1709-1751), — настолько зависят от устройства мозга и всего тела, что в сущности представляют собой не что иное, как результат этого устройства, то человека можно считать просвещенной машиной... Итак, душа это — лишенный содержания термин, за которым не кроется никакого определенного представления и которым ум может пользоваться лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит»<sup>21</sup>.

Особое место среди материалистов XVIII - начала XIX в. занимает Жан Батист Рене Робине (1735-1820). Многие из его рассуждений мало чем отличаются от тех, что присутствуют в работах Дж. Толанда и Ж. Ламетри. Он без конца пишет о том, что души нет и быть не может без тела. «Дух, — читаем мы в его труда, — ощущает, мыслит, желает только с помощью тела благодаря посредничеству чувств. Из всех известных мне операций моего духа я не могу указать ни одной, в которой я бы не заметил более или менее непосредственного влияния тела... Внутри мозга имеются три системы волокон: система ощущающих волокон, система умственных волокон и система волевых волокон, которым соответствуют три способности души: способность ощущения, разум и воля... Я говорил об умственных волокнах; я показал, что разум в этих волокнах заключается в их свойстве сообщать душе какую-либо идею при помощи испытываемых им колебаний... Идея, рассматриваемая в волокне, представляет лишь колебания его, рассматриваемая же в духе — это модификация, произведенная в нем названным колебанием. *Все имеющееся в человеческом разуме существует благодаря деятельности умственных волокон мозга*»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Толанд Дж. Пантеистикон // Толанд Дж. Избранные сочинения. М.; Л., 1927. С. 144.

<sup>20</sup> См.: Пристли Дж. Исследования о материи и духе // Пристли Дж. Избранные сочинения. М., 1934. С. 21-50.

<sup>21</sup> Ламетри. Человек-машина // Ламетри. Избранные сочинения. М.; Л., 1925. С. 213.

<sup>22</sup> Робинэ Ж.Б. О природе. М., 1935. С. 149, 161, 168, 176.

Но буквально на тех же страницах Ж. Робине говорит, что дух и тело представляют собой две разные субстанции. Это связано с пониманием им того, что душу нельзя свести к телу, что она, имея основой тело, в то же время не является материальной. Но согласно воззрениям того времени: идеального либо совсем нет, либо оно представляет особую субстанцию, отличную от материи, третьего же не дано. Поэтому допуская нематериальность души, Ж. Робине вынужден был принять идею идеальной субстанции.

К этому его толкало вдобавок еще и стремление принять и объяснить активное воздействие души на тело, а тем самым и свободу выбора человеком образа действия. Конечный вывод Ж. Робине: «Дух не может скрыть от себя, что он получает впечатления от органов тела — ощущения, идеи, желания и т. д. В свою очередь дух воздействует обратно на тело, сообщая ему движения. Но это лишь обратное движение, так как определения, из которого исходят самопроизвольные движения организма, сами имеют свой источник в механизме последнего... Если дух имеет очень обширную власть над членами своего тела, то в тех же самых отношениях он находится в полной зависимости от органов тела; мы это испытываем ежеминутно»<sup>23</sup>.

В своем стремлении полностью искоренить представление о существовании чего бы то ни было идеального некоторые старые материалисты иногда заходили очень далеко. Один из эпигонов французского материализма XVIII в. Пьер Жан Жорж Кабанис (1757-1808), подчеркивая, что мысль есть «продукт мозга», далее пояснял: «Чтобы составить себе точное представление об отправлениях, результатом которых является мысль, следует рассматривать головной мозг как отдельный орган, предназначенный исключительно для ее производства, подобно тому, как желудок и кишки совершают пищеварение, печень вырабатывает желчь, околоушные, подчелюстные и подъязычные железы отделяют слюну»<sup>24</sup>. Буквально то же самое говорил Карл Фогт (Фохт) (1817-1895) в своих «Физиологических письмах».

От характеристики мысли как выделения мозга открещивались другие представители так называемого «вульгарного» материализма — Якоб Мошотт (1822-1893) и Фридрих Карл Христиан Людвиг Бюхнер (1824-1899). «Даже при самом беспристрастном рассуждении, — писал последний, — мы не в состоянии найти аналогии или действительного сходства между отделением желчи и мочи и процессом, производящим мысль в мозгу.

---

<sup>23</sup> Робинэ Ж. Б. О природе... С. 149.

<sup>24</sup> Кабанис П. Ж. Ж. Отношения между физической нравственной природой человека. Т. 1. СПб., 1865. С. 166. [1802]

Моча и желчь осязаемые, весомые, видимые и сверх того отбрасываемые и отпадающие вещества, выделяемые телом, мысль же или мышление, напротив того, не отделение, и не отпадающее вещество, а деятельность или отправление известным образом скомбинированных в мозгу веществ или их соединений. Тайна мышления заключается не в веществах мозга, как таковых, а в особом виде их соединения и их совместного действия... Поэтому мышление может и должно рассматриваться как особая форма всеобщего естественного движения, настолько же характерного для субстанции центральных нервных элементов, как движение сокращения для мускульной субстанции, движение света для субстанции мирового эфира или же как явление магнетизма для магнита. Вследствие этого ум или мысль — не сама материя; они материальны лишь в том смысле, что представляются проявлением материального субстрата, от которого они так же неотделимы, как сила от материи; другими словами, это своеобразное проявление так же неотделимо от своего своеобразного материального субстрата, как теплота, свет, электричество неотделимы от их субстратов»<sup>25</sup>. Как видно из приведенного высказывания, суть взгляда Л. Бюхнера состоит в том, что мысль есть не материя в смысле вещества, а движение материи, материальный процесс.

Своеобразную позицию в понимании отношения психического и физиологического занимал Л. Фейербах. В работе «Против дуализма тела и души, плоти и духа» (1846) философ писал: «Выражаясь психологически, представление, мышление само по себе вовсе не мозговой акт, т. е. для меня как представляющего и мыслящего. Я могу думать, не зная, что у меня есть мозг; в психологии нам влетают в рот жареные голуби; в наше сознание и чувство попадают только заключения, а не посылки, только результаты, а не процессы организма; поэтому совершенно естественно, что я различаю мышление от мозгового акта и мыслю его самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт отличный и независимый от мозга, не следует, что и *само по себе* оно не мозговой акт. Нет! Напротив: что *для меня*, или *субъективно*, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то *само по себе*, или *объективно*, есть материальный, чувственный акт»<sup>26</sup>. Однако это весьма интересное положение так и не получило развития в трудах Л. Фейербаха и не было раскрыто, оставшись во многом общим местом.

---

<sup>25</sup> Бюхнер Л. Сила и материя. СПб., 1907. С. 174-175.

<sup>26</sup> Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955. С. 213-214.

Во второй половине XX в. к психофизиологической проблеме обратились представители очень своеобразного течения западной философии, которое получило название «научного» материализма<sup>27</sup>. После краха «третьего» позитивизма многие философы, продолжая в основном оставаться на позициях аналитического феноменализма, так или иначе начали признавать значения тех проблем, которые неопозитивисты характеризовали как метафизические и тем самым как псевдопроблемы.

«Научными» материалистами стали называть прежде всего тех из них, которые обратились к проблеме отношения психического (сознания, мышления, ментального) и телесного (физического, физиологического) (*mind-body problem*) и попытались решить ее с материалистических позиций.

Почти все они так или иначе сводили психическое к материальным процессам в мозгу. А так как они же в большинстве своем вдобавок сводили еще физиологические процессы к физическим (в узком смысле этого слова, т. е. процессам, изучаемым физикой), то их позицию часто характеризуют как радикальный физикализм. Другое название — концепция психофизической идентичности, или тождества.

Как писал один из видных «научных» материалистов Дэвид Мэлет Армстронг: «Истинный материалист признает, что человек не обладает никакими другими признаками, кроме физических, химических и биологических свойств, которые, по всей вероятности, могут быть редуцированы к исключительно физическим свойствам»<sup>28</sup>. «Онтологический редукционизм на сегодняшний день, — развивает это взгляд Генри Плоткин, — фактически всеми признанная позиция. Это точка зрения, согласно которой все вещи суть физические вещи и ничего больше. Возьмем живое существо, любое живое существо — оно состоит только из физических процессов и механизмов. Нет никакой таинственной, неопределимой, неприкосновенной или несоизмеримой силы или свойства, помимо очень сложной организации химических веществ, описываемой законами физики и химии... Разум есть работа мозга, а взаимность миллиардов клеток мозга имеет, вероятно, большую сложность, чем любая другая из известных нам вещей, кроме одной (имеется в виду культура. — Ю. С.). Тем не менее, сколько бы сложной ни была эта взаимосвязь, разум и мозг — это просто химия и физика.

---

<sup>27</sup> Детальный разбор «научного», а также функционального и эмергентистского материализма содержится в книге: Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М., 1980; Подборку работ сторонников и критиков «научного» материализма см.: Историко-философский альманах. Вып. 2. М., 2007. С. 243-244.

<sup>28</sup> *Armstrong D. M. A Materialist Theory of Mind. London, 1968. P. 37.*

На свете попросту не существует психологов-дуалистов — никто не думает, что психологи изучают какого-то рода нематериальный дух»<sup>29</sup>. К числу такого рода радикальных «научных» материалистов, кроме двух названных выше, относятся У. Плэйс, Г. Фейгл, Дж. Смарт, А. Куинтон, Р. Рорти и др.

В радикальном «научном» материализме обычно выделяют две разновидности: элиминативный материализм и редуктивный материализм. Различия между ними не столько по существу, сколько по форме. Первые говорят о необходимости элиминирования (от лат. *eliminare* — изгонять) при исследовании явлений, происходящих в мозгу, «ментальных терминов» и замены их нейрологическими. Вторые считают, что «ментальные термины» нужны и полезны на уровне описания явлений. Редукция имеет место при переходе к уровню теории, она является теоретической. На первом уровне вполне можно говорить об ощущениях как психических явлениях, на втором — о них же как о мозговых процессах. Аналогия: выявление того, что вода есть H<sub>2</sub>O совсем не требует отказа от привычного слова «вода».

Отстаиваемая радикальными (элиминативными и редуктивными) «научными» материалистами «теория тождества» была поставлена под сомнение представителями более поздней модификации «научного» материализма, получившей название функционального материализма (Х. Патнэм, Дж. Фодор, Д. Льюис, А. Данто и др.). Согласно их взглядам, психические явления суть не физические процессы, а определенные функциональные состояния живой системы, не сводимые к чисто физическим и химическим ее свойствам. Но эти положения ни у кого из функциональных материалистов никак не конкретизируются. Когда же они пытаются это сделать, то их постигает неудача. Так, например, американский философ Хилари Патнэм (р. 1926), дав в статье «Сознание и машины» одну формулировку «функционального» решения психофизической проблемы, в другой, более поздней, статье объявил, что «эта точка зрения является абсолютно ложной» и заменил ее другой<sup>30</sup>. Но и новое решение его не удовлетворило. В результате, он пришел к выводу, что современное состояние философии сознания и когнитивной науки является «тупиковым»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Plotkin H. *Evolution in Mind: An Introduction to Evolutionary Psychology*. Cambridge, Mass., 1998. P. 89.

<sup>30</sup> Патнэм Х. Философия и наша ментальная жизнь // Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 96.

<sup>31</sup> См.: Макеева Л. Б. Предисловие // Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 22.

Ничего принципиально нового ни в радикальном, ни в функциональном «научном» материализме нет. Если радикальные «научные» материалисты в несколько иной форме повторяют сказанное Дж. Толандом, Дж. Пристли, Ж. Ламетри и П. Кабанисом, то «функциональные» материалисты вторят Л. Бюхнеру.

Еще дальше в критике «теории тождества» пошел эмерджентистский материализм, который уже не может быть причислен к «научному» материализму. Он прежде всего представлен работами Джозефа Марголиса. Последний в достаточной степени аргументировано показал несостоятельность «радикального физикализма», но в чисто позитивном отношении дал не очень много. Суть его взгляда заключается в том, что в процессе развития (англ. — *emergency*) у материальных систем на определенном уровне возникают такие свойства, которые носят «композиционный характер», т. е. образуют новое целостное качество, которое не может сведено к свойствам отдельных элементов этих систем. К числу таких, эмерджентных, свойств относятся психика и культура<sup>32</sup>. Фактически это не решение проблемы отношения между мозгом и психикой, а уход от него, прикрытый множеством общих слов. Не лучше обстоит дело с другим вариантом «эмерджентистского» материализма, созданного Марио Бунге<sup>33</sup>.

Конечные итоги всех поисков конкретного решения психофизиологической проблемы в западной философской и естественнонаучной мысли лучше всего подвел английский исследователь физиологии органов чувств у животных и человека К. Ю. М. Смит в своей обширнейшей работе «Биология сенсорных систем» (2000). Он констатировал: «Каким образом многочисленные физические изменения в мозге связаны с тем, что именуется „феноменологией“, „ощущением“ и т.д. — вот что является трудной проблемой. Попыток ее решения было много, а успешных, на мой взгляд, ни одной»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> См.: Марголис Дж. Личность и сознание. М., 1986.

<sup>33</sup> См.: Bunge M. The Mind-Body Problem: A Psychological Approach. Oxford, N. Y., 1980.

<sup>34</sup> Смит К. Биология сенсорных систем. М., 2005. С. 538.



## **Глава 5. Вопрос о природе идеального и психофизиологическая проблема в марксистской философии и отечественном естествознании**

### **1. Классики марксизма и психофизиологическая проблема**

В советских работах, посвященных психофизиологической проблеме, после обзора решений, предлагаемых в немарксистской философской и естественно-научной литературе, обычно говорилось, что только диалектический материализм дает возможность дать правильный ответ на данный вопрос. Тем самым авторы их претендовали на истинность предлагаемых ими концепций.

Классики марксизма, обращаясь к основному вопросу философии, рассматривали в основном его гносеологический аспект. Они прежде всего подчеркивали, что идеальное, психическое есть субъективное отображение объективного мира.

Долгое время ни сторонники, ни противники диалектического материализма ни в малейшей степени не сомневались, что его теория познания есть теория отражения. Сейчас, как мы уже видели, некоторые философы выступили с утверждением, что сторонником теории отражения был лишь В. И. Ленин, но не К. Маркс и не Ф. Энгельс. Но, как уже было показано в первой книге цикла (I.8.3), оно совершенно ложно.

Как известно, классики марксизма никогда специально не занимались психофизиологической проблемой. Но к онтологическому аспекту основного вопроса философии они постоянно обращались. Приведенное выше высказывание К. Маркса об идеальном как материальном, пересаженном в человеческую голову и преобразованном в ней, имеет отношение не только к гносеологическому аспекту отношения идеального и материального, но и к онтологическому.

Так же обстоит дело и с еще двумя его высказываниями, одно из которых относится к чувственному познанию, другое — к мышлению: «Световое воздействие вещи на зрительный нерв, — заметил он в первом томе „Капитала“, — воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз»<sup>1</sup>. «Так как процесс мышления, — читаем мы в одном из писем К. Маркса, — сам вырастает из известных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости, следовательно, также и от развития органа мышления»<sup>2</sup>.

«Но если, далее, — писал Ф. Энгельс, — поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то мы увидим, что они — продукты человеческого мозга и что сам человек — продукт природы, развившийся в определенной среде и вместе с ней. Само собой разумеется в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей»<sup>3</sup>. Попутно Ф. Энгельс говорит об отношении мышления к «мыслящему мозгу»<sup>4</sup> и об отражении и воспроизведении естественных и исторических процессов в «мыслящем мозгу»<sup>5</sup>.

Ф. Энгельс неоднократно называл мышление формой движения материи. «Движение материи, — писал он, — это не одно только грубое механическое движение; это — теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жизнь и, наконец, сознание»<sup>6</sup>. «Движение, — читаем мы в другом месте, — рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная с простого перемещения и кончая мышлением»<sup>7</sup>. К этим высказываниям примыкает еще одно. Говоря о соотношении между формами движения материи, Ф. Энгельс указывал, что высшие формы движения материи всегда включают в себя низшие его формы. И тут же добавлял: «...наличие этих побочных форм не исчерпывают существа главной формы материи в каждом рассматриваемом случае»<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82.

<sup>2</sup> Маркс К. Письмо Л. Кугельману 11 июля 1886 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 32, С. 461.

<sup>3</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 34-35.

<sup>4</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы... С. 514.

<sup>5</sup> Там же. С. 640.

<sup>6</sup> Там же. С. 360.

<sup>7</sup> Там же. С. 391.

<sup>8</sup> Там же. С. 563.

В качестве примера он приводил мышление. «Мы, — писал он, — несомненно, „сведем“ когда-нибудь экспериментальным путем мышление к молекулярным и химическим движениям в мозгу, но разве этим исчерпывается сущность мышления?»<sup>9</sup>

В. И. Ленин, обращаясь к вопросу о природе мысли, неоднократно подчеркивал, что она не может быть охарактеризована как материальная. Это наглядно видно из его разбора взглядов И. Дицгена. Приведем его высказывание: «Мысль есть функция мозга... Мысль есть продукт мозга... Мой письменный стол как содержание моей мысли совпадает с этой мыслью, не отличается от нее. Но этот письменный стол вне моей головы есть предмет, совершенно отличный от нее». В. И. Ленин характеризует эти положения как ясные материалистические<sup>10</sup>. Иначе он оценивает следующие за ними утверждения И. Дицгена: «Но и нечувственное представление чувственно, материально, т. е. действительно... Дух не более отличается от стола, света, от звука, чем эти вещи отличаются друг от друга». «Тут, — пишет В. И. Ленин, — явная неверность. Что и мысль, и материя „действительны“, т. е. существуют, это верно. Но назвать мысль материальной значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом»<sup>11</sup>. Критике подвергает В. И. Ленин и другое высказывание И. Дицгена: «Понятие материи нужно расширить. Сюда относятся все явления действительности, и наша способность познавать, объяснять». «Это путаница, — комментирует В. И. Ленин, — способная только смешать материализм и идеализм под видом „расширения“ первого. Ухватиться за подобное „расширение“ значит забыть *основу* философии Дицгена, признание материи за первичное, за „границу духа“»<sup>12</sup>.

Критикуя И. Дицгена, В. И. Ленин в то же время показывает, что в его высказываниях содержится рациональное зерно. Оно заключается в том, что «различие материи от духа *относительно, не чрезмерно*»<sup>13</sup>. «Что это противопоставление (материи и духа. — Ю. С.), — развивает эту мысль В. И. Ленин, — не должно быть „чрезмерным“, преувеличенным, метафизическим, это бесспорно (и в подчеркивании этого состоит большая заслуга *диалектического* материалиста Дицгена).

---

<sup>9</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы... С. 563.

<sup>10</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 257.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 258-259.

<sup>13</sup> Там же. С. 257.

Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют направление гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического как с абсолютной противоположностью было бы громадной ошибкой»<sup>14</sup>.

Точка зрения В. И. Ленина заключается в том, что и материя, и сознание существуют и в одинаковой степени являются реальностями. Возражая английскому философу и психологу Джеймсу Уорду (1843-1925), заявлявшему, что материализм делает дух на одну ступень менее реальным, чем материю и движение, В. И. Ленин писал: «Это, конечно, сплошной вздор, будто материализм утверждал „меньшую“ реальность сознания...»<sup>15</sup> Но между этими двумя видами реальности существует качественное различие: одна из них является материальной, другая — идеальной. Противопоставление материального и идеального, физического и психического абсолютно в гносеологическом плане, но относительно за его пределами.

Кроме общих положений об отношении материального и идеального, у В. И. Ленина есть ряд высказываний, прямо касающихся онтологического аспекта связи между ними. Их много в пятом разделе первой главы книги «Материализм и эмпириокритицизм», который озаглавлен «Мыслит ли человек при помощи мозга?». Ответ В. И. Ленина на этот вопрос, является, разумеется, безоговорочно утвердительным. Так отвечает весь материализм, включая диалектический. Такова точка зрения науки. То, «что мысль есть функция мозга, что ощущения суть функция центральной нервной системы», — пишет В. И. Ленин, — представляет собой «самую элементарную истину физиологии»<sup>16</sup>. И далее автор снова и снова повторяет, что «зрительный образ дерева есть функция моей сетчатки, нервов и мозга», что «дух есть вторичное, функция мозга, отражение внешнего мира»<sup>17</sup>.

И в то же время В. И. Ленин прекрасно понимал, что ограничиваться приведенными выше совершенно правильными положениями нельзя, что нужно двигаться дальше, нужно разрабатывать психофизиологическую проблему, что она еще пока не получила конкретного решения.

---

<sup>14</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 259.

<sup>15</sup> Там же. С. 296.

<sup>16</sup> Там же. С. 87.

<sup>17</sup> Там же. С. 88.

Вот что он писал в той же самой книге «Материализм и эмпириокритицизм», которая, напомним, была написана в 1908 г. и увидела свет в 1909 г.: «Мах как бы ставит в вину материализму („обычному, широко распространенному физическому представлению“) нерешенность вопроса о том, откуда „возникает“ ощущение. Это образчик „опровержений“ материализма фидеистами и их прихвостнями. Разве какая-нибудь другая философская точка зрения „решает“ вопрос, для решения которого собрано еще недостаточно данных?»<sup>18</sup>. «На деле, — продолжает В. И. Ленин, — остается еще исследовать и исследовать, каким образом связывается материя, якобы не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью ощущения. Материалисты ясно ставят нерешенный еще вопрос и тем толкают к его разрешению, толкают к дальнейшим экспериментальным исследованиям»<sup>19</sup>. О нерешенности этой проблемы В. И. Ленин пишет и в других местах книги. Соглашаясь с тем, что «...мы еще не знаем условий ежеминутно наблюдаемой нами связи ощущения с определенным образом организованной материей», он вместе с тем категорически отвергает субъективно-идеалистическую трактовку ощущений<sup>20</sup>.

На нерешенность психофизиологической проблемы В. И. Ленин указывал и в своих замечаниях на работу Г. В. Плеханова «Н. Г. Чернышевский», относящихся к 1911 г. На одной из страниц книги Г. В. Плеханова против места, где говорится, что расстояние того качества живого организма, которое мы называем способностью к ощущению и мышлению, от так называемых его физических качеств безмерно велико, В. И. Ленин заметил на полях: «Не безмерно (хотя мы еще не знаем этой „меры“)»<sup>21</sup>.

Общие положения о том, что идеальное, психическое является свойством высокоорганизованной материи, функцией человеческого мозга, как видно из раздела, посвященного истории психофизиологической проблемы (4.2), понимались и толковались домарксистскими и современными немарксистскими материалистами далеко не одинаково. По-разному они понимались и понимаются и марксистами, что достаточно убедительно свидетельствует об отсутствии в марксистской философии конкретного решения психофизиологической проблемы. В силу этого в советской философской литературе всегда существовал по рассматриваемой проблеме, пожалуй, не меньший разнобой, чем в домарксистской и немарксистской философской мысли.

---

<sup>18</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм... С. 39.

<sup>19</sup> Там же. С. 40.

<sup>20</sup> Там же. С. 46.

<sup>21</sup> Ленин В. И. Замечания по книге Г. В. Плеханова «Н. Г. Чернышевский» // Философские тетради // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 543.

## 2. Концепция идеального Э. В. Ильенкова и его единомышленников

Начнем с того, что и в советской философии встречались работы, авторы которых объявляли, что психофизиологическую проблему не имеет никакого смысла ни ставить, ни решать. Они утверждали, что диалектический материализм навсегда положил ей конец.

В наиболее отчетливом виде эта точка зрения была изложена в первом издании работы известного советского философа Феликса Трофимовича Михайлова (1930-2006) «Загадка человеческого Я» (М., 1964). «Ведь сама постановка психофизической проблемы, — писал он на одной из страниц этой книги, — возможна лишь на фундаменте вульгарно-материалистического представления: есть тело, оно ощущает — ощущение телесно»<sup>22</sup>. «Здесь явно не проблема, — развивал он далее эту мысль, — а псевдопроблема, возникновение которой обусловлено прямолинейностью, ограниченностью мышления тех, кто может быть и хотел быть материалистом, да только оказался не в состоянии выйти за пределы созерцательной оценки соотношения субъекта и объекта»<sup>23</sup>. Во втором издании названной книги автор несколько смягчил формулировки, но суть его взглядов осталась неизменной. Ф. Т. Михайлов далеко не одинок. «Наследуя позицию, выдвинутую в свое время Декартом и картезианцами, — писал другой советский философ Валентин Иванович Толстых, — „современные философы от естествознания“ отстаивают ложную от начала до конца „психофизическую“ проблему»<sup>24</sup>.

Данное отношение и Ф. Т. Михайлова, и В. И. Толстых к психофизиологической проблеме вытекало из определенного понимания ими природы идеального, психического. Это понимание было более или менее подробно разработано в работах выдающегося советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова (1924-1979), который придерживался того же самого взгляда на психофизиологическую проблему, что и Ф. Т. Михайлов. «Преобразование проблемы „идеальности“ в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему, — писал он, — прямоком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну идеальности хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает, и разрешается...»<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М., 1964. С. 162.

<sup>23</sup> Там же. С. 178.

<sup>24</sup> Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. М., 1981. С. 37.

<sup>25</sup> Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии [далее — ВФ]. 1979. № 7. С. 155-156.

К проблеме идеального Э. В. Ильенков обращался чуть ли не во всех своих трудах, но его основные идеи по этому вопросу были наиболее систематически изложены в статье «Идеальное», опубликованной во втором томе «Философской энциклопедии» (1962), в статье «Психика и мозг (ответ Д. И. Дубровскому)» (1968), в которой он выступает с защитой взглядов, содержащихся в книге Ф. Т. Михайлова «Загадка человеческого Я», и, наконец, в посмертно опубликованной работе «Проблема идеального» (1979). В последнем труде содержится масса противоречий (причем, увы, далеко не диалектических) и нестыковок, что, по-видимому, во многом связано с тем, что она не была окончательно завершена автором. Поэтому при изложении ильенковской концепции идеального, я буду исходить прежде всего из первых двух названных выше работ.

«Идеальное, — говорится в первых строках энциклопедической статьи, — субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический факт, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства»<sup>26</sup>. Это определение идеального вплоть до первой запятой совпадает с привычным в материализме: идеальное есть субъективный образ объективной реальности, а дальше начинаются расхождения. Идеальное далее определяется как отражение объективного мира в формах деятельности человека, и непривычность этого определения не сглаживается дополнением: отражением в формах сознания и воли человека, ибо не очень ясно, что нужно понимать под формами сознания, не говоря уже о формах воли. Из данного определения с несомненностью вытекает, что оно относится только к такому идеальному, которое имеется у человека и лишь человека, еще точнее: идеальное, по мнению автора, присуще исключительно человеку, у животных его нет и быть не может.

Десятки раз повторяя, что идеальное есть «форма (способ, образ) деятельности общественного человека», «активная общественно-человеческая форма деятельности»<sup>27</sup>, автор не слишком стремится конкретизировать это общее положение. Но кое-что мы все же узнаем.

---

<sup>26</sup> Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 219. При цитировании все сокращенные в оригинальном тексте слова приводятся полностью.

<sup>27</sup> Там же. С. 220, 221 и др.

Прежде всего, по Ильенкову, идеальное «обнаруживается и выступает в виде государства, политического строя общества, в виде системы моральных, нравственных и правовых ограничений, норм общественного поведения и, далее, эстетических, логических и прочих нормативов и критериев» <sup>28</sup>.

В последующем в статье появляется понятие «идеальный образ», которое чаще всего толкуется как равнозначное понятию «представление». Под последним понимается представление не в привычном смысле слова. Представление выступает у Э. В. Ильенкова как неразрывно связанное со словом и чаще всего понимается как образ предмета, которого сейчас нет в действительности, но в котором существует потребность и который должен быть создан человеком в процессе его деятельности. Что же касается ощущений, восприятий и даже понятий, то в статье они полностью отсутствуют. В одном из мест статьи речь заходит о мышлении, которое определяется как «деятельность в идеальном плане, деятельность с идеальными образами» <sup>29</sup>. И это все, что мы о нем узнаем.

В каких бы аспектах идеальное не представало в работе Э. В. Ильенкова, оно у него всегда выступает исключительно как общественное явление. Поэтому совершенно естественен его вывод, что «пытаться объяснить идеальное из анатомо-физиологических свойств тела мозга — такая же нелепая затея, как и попытка объяснить денежную форму продукта труда из физико-химических свойств золота» <sup>30</sup>. «Научные определения идеального, — уточняет далее Э. В. Ильенков, — получаются на пути материалистического анализа „анатомии и физиологии“ общества, производства материальной и духовой жизни общества, и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида» <sup>31</sup>.

В статье «Мозг и психика» чаще используется термин «психика», а не «идеальное», причем в самом широком смысле, включая личность человека. Но выводы остаются теми же самыми. «Ни одна из специфических человеческих функций, — пишет Э. В. Ильенков, — не может быть понята ни из генетически врожденных церебральных структур, ни из тех благоприобретенных структур, которыми они „обеспечиваются“. Это и значит, что как раз наоборот все без исключения специфически человеческие функции мозга и обеспечивающие их структуры на 100% — а не на 90 и даже не на 99% — *определяются*, а стало быть *объясняются* исключительно способами активной деятельности человека как существа социального, а не естественно-природного» <sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 219-220.

<sup>29</sup> Там же. С. 224.

<sup>30</sup> Там же. С. 221.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Ильенков Э. В. Мозги психика (ответ Д. И. Дубровскому) // ВФ. 1968. № 11. С. 149.



Отсюда естественно следует, что исследование мозга и происходящих в нем материальных физиологических процессов равным счетом не может ничего дать для понимания сущности идеального, психики. Поэтому заниматься психофизиологической проблемой не имеет никакого смысла.

Положение о том, что идеальное, психика человека, есть прежде всего общественное явление, совершенно справедливо. Заслуга Э. В. Ильенкова и Ф. Т. Михайлова заключается в том, что они и сами обратили на это особое внимание, и заставили задуматься над этим всех остальных советских философов. Но одновременно они абсолютизировали этот несомненно важнейший момент, что и привело их к заблуждению. Ведь идеальное, психика, присуща не только человеку. Бесспорно, что такие формы субъективного отражения, как ощущения, восприятия и представления, существуют, по крайней мере у высших животных. И совершенно ясно, что эти формы идеального ни в коей мере не представляют собой общественного явления. Они явления биологические и только биологические.

Таким образом, существуют два рода идеального: идеальное биологическое — *биоидеальное*, или *сенсоидеальное*, и идеальное социальное — *социоидеальное*. Ощущение и восприятия существуют не только у животных, но и у человека. А это значит, что не все идеальное у человека является социальным. У человека в отличие от животных существуют два рода идеального: *биоидеальное* и *социоидеальное*. Социоидеальное есть прежде всего мышление. Поэтому его можно назвать также и *ментоидеальным* (от лат. *mens* — ум, мышление). Оно, действительно, есть общественный продукт. Но это социальное по своей природе явление не существует и не может существовать без физиологических процессов, протекающих в мозгу. Этого не могут отрицать и ни в малейшей степени не отрицают ни Э. В. Ильенков, ни Ф. Т. Михайлов. Но отсюда следует, что имеет смысл и заслуживает решения вопрос не только об отношении ощущений и восприятий к нервно-физиологическим материальным процессам, но об отношении мыслительных и нервных мозговых процессов к нервно-физиологическим материальным процессам.

Выявление существования двух качественно отличных родов идеального заставляет по-новому взглянуть на саму психофизиологическую проблему. Она распадается на две тесно связанные, но тем не менее отличные проблемы. Одна из них — проблема отношения биоидеального (сенсоидеального) и физиологического — сенсофизиологическая проблема, другая — отношения социоидеального (ментоидеального) и физиологического — ментофизиологическая проблема. В силу качественного различия между биоидеальным и социоидеальным они должны решаться по-разному.

И только такой подход дает возможность правильно поставить, а тем самым по-настоящему решить психофизиологическую проблему<sup>33</sup>.

Выделение несколько видов идеального не является абсолютно новым в истории философской мысли. Впервые, по-видимому, это было сделано Аристотелем в труде «О душе». Он там выделяет три вида души. Первый вид души — душа растительная, или питающая, не имеет прямого отношения к рассматриваемой проблеме. Под растительной душой, существующей у растений, животных и человека, Аристотель имел в виду жизнь, биологическую форму движения материи. Жизнь есть явление материальное и только материальное. Второй вид души — душа чувствующая (чувствительная), или животная, присущая только животным и людям. Это прежде всего способность ощущать. У человека, кроме растительной и чувствующей душ, существует еще один вид души — душа разумная, мышление, ум. Последняя свойственна исключительно людям. По Аристотелю, различно и отношение чувствующей и разумной душ к телу. Животная душа неотделима от тела, ум же с телом не соединен.

К сожалению, в современной философии практически полностью отсутствует понимание того, что существуют два качественно отличных типа идеального. В этом заключена одна из причин, помешавших решению психофизиологической проблемы. Э. В. Ильенков и Ф. Т. Михайлов вплотную подошли к выводу о существовании двух типов идеального, но сделать его так и не смогли. Обратив внимание на то, что человеческое идеальное (точнее специфически человеческая составляющая идеального у человека) есть общественный продукт, они абсолютизировали данный момент и с неизбежностью пришли к ошибочным выводам. Социоидеальное полностью заслонило от них биоидеальное, оно было понято ими как единственно существующее. И Э. В. Ильенков, и Ф. Т. Михайлов, разумеется, знали о существовании у животного и ощущений, и восприятий, но это осталось за пределами их теоретической конструкции.

---

<sup>33</sup> К выводу о существовании двух родов идеального и о подразделении психофизиологической проблемы на две субпроблемы я пришел в 1955 г. в работе «Некоторые проблемы предистории человеческого мышления», которая была представлена на обсуждении кафедры философии Томского государственного университета на предмет ее рекомендации к защите в качестве диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Кафедрой было рекомендовано убрать из работы все спорные моменты. Не желая ее портить, я написал диссертацию на другую тему, которую защитил в 1956 г. Указанные выводы были позднее изложены в двух работах: *Семенов Ю. И.* Материальное и идеальное в высшей нервной деятельности животных // Ученые записки Красноярского государственного педагогического института [УЗКГПИ]. Т. 12. Вып. 2. 1958; *Он же.* Выступление на Всесоюзном совещании по философским вопросам естествознания // Философские вопросы современного естествознания. М., 1959. С. 648-649.

Выдвинув на первый план общественную природу идеального у человека, Э. В. Ильенков растворил его в социальном вообще. В результате, у него по существу исчезла суть любого идеального, будь оно биологическое или социальное, состоящая в том, что идеальное есть прежде всего субъективное отражение объективной реальности. Взяв за основу совершенно верное положение марксизма о том, что идеальное у человека имеет своей основой его активную общественную деятельность по преобразованию объективного мира, Э. И. Ильенков почти полностью свел специфически человеческое идеальное к этой деятельности. Идеальное как отражение мира у него практически исчезло.

Пренебрежение Э. В. Ильенковым им же самым признаваемым фактом неразрывной связи идеального с работой мозга хотя и не вызвало, но сделало возможным более, чем парадоксальный вывод, что идеальное может существовать в объективном мире вне всякой связи с мозгом. «Под „идеальностью“ или „идеальным“, — писал он в статье „Проблема идеального“, — материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее — всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся *инвариантной* во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях»<sup>34</sup>.

В качестве примера такого объективного идеального Э. В. Ильенков приводит стоимость. «Иными словами, — пишет он, — форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, т. е. в самих товарах». Такое словоупотребление может очень озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении материального к «идеальному». «Идеальное, существующее вне головы и вне сознания людей, — совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосознаваемая, чувственно не воспринимаемая и поэтому кажущаяся им чем-то лишь „мыслимым“, чем-то „сверхчувственным“»<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Ильенков Э.В. Природа идеального // ВФ. 1979. №6. С. 131.

<sup>35</sup> Там же. С. 136.

Эти высказывания могут озадачить читателя и по другим причинам. Сам же Э. В. Ильенков о других местах этой же работы писал, что идеального нет и быть не может без человека. «Конечно же, — писал он, — говорить о каком-либо „идеальном“ там, где нет человека с его человеческой „головой“, недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет»<sup>36</sup>. Правда, он тут же добавляет: «Но это никак не значит, что „идеальное“ находится в голове, в толще коры головного мозга, хотя без головы и без мозга оно не существует...»<sup>37</sup>

Примерно те же идеи развивал известный философ, литературовед и публицист Михаил Александрович Лифшиц (1905-1983). «Ум, — читаем мы в посмертно изданной его книге „Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального)“, — привыкший к ходу мысли Маркса и Ленина, не может не согласиться с Ильенковым в его понимании „идеального“ как объективного отношения, принадлежащего самому миру вокруг, вне нас»<sup>38</sup>. Прочитав приведенное выше определение Э. В. Ильенкова идеального как своеобразного отношения между двумя материальными объектами, М. А. Лифшиц добавляет: «Для более полного определения идеального этого недостаточно, но трижды важен первый шаг — столь непривычная для обыденного сознания мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и явлений, а не к формально-логическим и психологическим явлениям сознания»<sup>39</sup>.

А далее мы узнаем: «Идеальное есть во всем: оно есть и в материальном бытии, и в сознании, оно есть и в обществе, и в природе, или же его нет нигде»<sup>40</sup>. Или еще: «Никто не говорит, что в мире господствует идеальное начало — это было бы и глупо, и ложно. Но можно сказать, что идеальное является признаком истинного бытия материального»<sup>41</sup>. И таких высказываний можно приводить без конца.

Из всего этого вытекает определенная трактовка мышления. Если мысль «вышла за пределы „церебральной структуры“, будучи не только субъективным переживанием мыслящего тела, то единственной опорой для нее остается бытие внешнего тела, „жизнь материала“.

---

<sup>36</sup> Ильенков Э. В. Природа идеального // ВФ. 1979. № 6. С. 135.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М., 2003. С. 193.

<sup>39</sup> Там же. С. 194.

<sup>40</sup> Там же. С. 205.

<sup>41</sup> Там же. С. 214.

Надо идти дальше по этому пути, или нам нечего было начинать, вернемся к школьному пониманию идеального как продукта физической деятельности мозга и влияния общественной среды...»<sup>42</sup> Последний аккорд: «Мысль не находится „в голове“, потому что она вообще нигде не находится, ибо места не занимает»<sup>43</sup>.

Сходные идеи мы находим и у других советских философов и психологов. Например, видный психолог Алексей Николаевич Леонтьев (1903-1979) говорил о наличии у созданных человеком материальных объектов «идеальной стороны»<sup>44</sup>, другой исследователь в этой же области Василий Васильевич Давыдов (1930-1998) — о существовании у них объективно идеальных свойств<sup>45</sup>.

Очень далеко по пути отрыва идеального от человеческого мозга зашел Мераб Константинович Мамардашвили (1930-1990), которого его восторженные почитатели провозгласили величайшим философом XX в. В одном из интервью, относящемся к периоду перестройки (1989), он заявил, что мы не можем локализовать «живое вещество сознания» «под черепной коробкой конкретной человеческой особи». «По обыденной привычке, — пояснил М. К. Мамардашвили эту свою мысль, — мы, как правило, вписываем акты сознания в границы анатомического очертания человека. Но, возможно, существенным, каким-то первичным образом сознание размещено вне индивида и представляет собой какое-то пространственно-подобное или полевое образование»<sup>46</sup>. Но принимать всерьез эти рассуждения вряд ли возможно. В отличие от Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица, которые приходили к тем или иным выводам, пусть даже ошибочным, в результате напряженной работы мысли, бившейся над разрешением сложнейших философских проблем, М. К. Мамардашвили, если и был специалистом, то разве только (как и многие другие наши философы) по переливанию из пустого в порожнее.

### **3. Является ли психофизиологическая проблема философской?**

Под влиянием критики и Э. В. Ильенков, и Ф. Т. Михайлов несколько изменили свою позицию. «Исследование тех материальных (пространственно-оформленных) механизмов, — писал первый в книге „Диалектическая логика“ (1974), — с помощью которых осуществляется мышление внутри человеческого тела, т. е. анатомио-физиологическое изучение мозга, — разумеется, интереснейший научный вопрос, но и самый полный ответ на него не имеет никакого отношения к ответу на прямо поставленный вопрос „что такое мышление?“»<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым... С. 286.

<sup>43</sup> Там же. С. 288.

<sup>44</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 30.

<sup>45</sup> Давыдов В. В. Категория деятельности и психическое отражение в теории А. Н. Леонтьева // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1979. № 4. С. 40.

<sup>46</sup> Мамардашвили М. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 73.

<sup>47</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. С. 32.

Таким образом, и существование и даже важность психофизиологической проблемы признается, но только для науки, надо полагать, естественной, но не философии. Ф. Т. Михайлов во втором издании работы «Загадка человеческого Я» (1976) с массой оговорок тоже практически признал и существование психофизиологической проблемы, и необходимость ее решения. Но при этом он подчеркнул, что философия этой проблемой заниматься не должна. Она занимается исключительно лишь гносеологическим отношением идеального и материального<sup>48</sup>.

Каким бы странным это ни казалось, но такой взгляд во многом совпадает с тем, которого придерживается самый яростный критик ильенковской концепции идеального доктор философских наук Давид Израилевич Дубровский, перу которого принадлежит не только множество статей на эту тему, но и целый ряд книг: «Психические явления и мозг» (М., 1971), «Информация, сознание, мозг» (М., 1980), «Проблема идеального» (М., 1983), переизданная в несколько измененном виде под названием «Проблема идеального. Субъективная реальность» (М., 2002). В этих работах содержится более или менее полный критический обзор основных точек зрения по данной проблеме и богатая библиография вопроса.

С точки зрения Д. И. Дубровского психофизиологическая проблема не является философской. Не существует никаких двух сторон основного вопроса философии: гносеологической и онтологической<sup>49</sup>. Основной вопрос философии есть вопрос гносеологический и только гносеологический. Невозможно, на мнению Д. И. Дубровского, характеризовать отношение физиологических процессов в мозгу и сознания как отношение первичного и вторичного, «ибо это обязательно означает *временную* последовательность, а психический образ не может быть отделен во времени от „нормального функционирования материального мозгового субстрата“»<sup>50</sup>.

С такого рода подходом вряд ли можно согласиться. Конечно, психофизиологической проблемой занимаются многие науки (психология, физиология нервной системы и т. п.), и в этом смысле она является общенаучной.

---

<sup>48</sup> Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. 2-е изд. М., 1971. С. 169-172, 184, 263.

<sup>49</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1871. С. 105.

<sup>50</sup> Там же. С. 92.

Но тем не менее она является прежде всего философской. Как мы уже видели, первые ее принципиальные решения были даны именно философами: одно — сознание есть свойство материи, прежде всего высокоорганизованной, другое — сознание и материя суть две равноправные самостоятельные субстанции. Положение о том, что сознание есть порождение, продукт, свойство, функция высокоорганизованной материи (мозга) всегда было важнейшим моментом материалистических учений Нового времени. С определенного времени именно ссылка на доказанную и обыденной практикой, и наукой производность сознания от материи была важнейшим доводом в пользу материалистического решения основного вопроса философии, что можно наглядно видеть на примере всех основных работ Л. Фейербаха.

Утверждение Д. И. Дубровского, что первичность и вторичность предполагает временную последовательность, совершенно неверна. Если следовать такой логике, то придется объявить, что нельзя говорить о первичности общественного бытия по отношению к общественному сознанию, ибо несомненно, что первого нет и не может быть без второго. Если же обратиться к природе, то несомненно, что идеальное, психическое существовало не всегда, оно возникло на определенном этапе развития материи и является продуктом ее эволюции.

Материализм дал в принципе правильное решение психофизической, а тем и самым психофизиологической проблемы: идеальное есть свойство, продукт материи, функция мозга. Но этого мало. Нужно раскрыть особенности этого продукта материи, представляющего собой отражение материи, необходимо выявить, в каком конкретно отношении находится идеальное к мозговым процессам. И это конкретное решение проблемы не может дать ни одна ни естественная, ни общественная наука, ни все конкретные науки взятые вместе. Дать его может только философия. Сам же Д. И. Дубровский убедительно показывает в своих работах, что несмотря на все богатство накопленного к настоящему фактического материала и физиология нервной системы, и психология, и прочие конкретные науки оказываются совершенно не в состоянии продвинуться ни на шаг в вопросе о том, что такое идеальное и каково его отношение к мозговыми процессам. И совершенно неслучайны заявления многих естествоиспытателей, часть которых была приведена выше, о неразрешимости этой проблемы. Она действительно в рамках одного лишь естествознания решена быть не может. Практически это осознает и сам Д. И. Дубровский. Ведь все его работы представляют собой попытку дать именно философское решение этой проблемы.

В отличие от Э. В. Ильенкова, Ф. Т. Михайлова и Д. И. Дубровского, подавляющее большинство советских философов и ученых рассматривали психофизиологическую проблему прежде всего как философскую, но такую, которая может быть решена лишь на основе данных конкретных наук. И при этом многие из них в своих попытках дать конкретный ответ на вопрос об отношении психического и материального процессов в мозгу обращались к учению о высшей нервной деятельности (ВНД), созданному великим русским физиологом Иваном Петровичем Павловым (1849-1936). Это делает необходимым хотя бы самое краткое изложения основных положений этой теории.

#### **4. Основные положения учения И. П. Павлова о высшей нервной деятельности**

И. П. Павлов ставил вопрос очень широко. Он рассматривал не просто нервно-физиологические процессы, происходящие в мозгу высших животных, а всю деятельность этих животных по приспособлению к окружающей среде, все их поведение. Главным понятием павловской теории была категория *условного рефлекса*.

Животное, чтобы жить, должно постоянно приспосабливаться к внешней среде, должно постоянно реагировать на внешние воздействия, причем так, чтобы результатом ответной деятельности было сохранение его существования. У высших животных реакции на внешние воздействия осуществляются посредством нервной системы и носят название рефлексов. Каждый *рефлекс* есть осуществляемый при посредстве определенного отдела нервной системы ответ организма на воздействие среды, есть связь организма и среды, акт приспособления к среде, акт поведения животного. Все без исключения акты поведения животного, все его связи со средой суть рефлексы. Все поведение животного является рефлекторной деятельностью, деятельностью нервной системы, нервной деятельностью.

Поведение не исчерпывает всей деятельности нервной системы, ибо последняя обеспечивает не только приспособление организма к внешней среде, но и объединение работы всех его частей. Последним занимаются низшие отделы центральной нервной системы. Они же являются органом врожденных реакций организма на внешний мир — *безусловных рефлексов*. Под ними понимаются не только реакции организма на внешние факторы, непосредственно способствующие обеспечению существования организма (пища, вода и т. п.) или угрожающие его жизни (удары, укусы и т. п.).



Важнейшую роль в жизни животного играют сложнейшие безусловные рефлексы, или инстинкты, являющиеся стимулами поведения животного, побуждающие животное к деятельности. Их субстратом являются подкорковые нервные центры. «Эти подкорковые узлы, — указывал И. П. Павлов, — являются центрами важнейших безусловных рефлексов, или инстинктов: пищевого, оборонительного, полового и т. д., представляя, таким образом, основные стремления, главные тенденции животного организма. В подкорковых центрах заключен фонд основных жизнедеятельностей организма»<sup>51</sup>.

Между инстинктами существуют определенные различия. Одни из них, как, например, пищевой, представляют собой не что иное, как потребность организма в определенных условиях среды, именно таких, без которых вообще невозможно само его существование. Представляя собой испытываемую животным объективную нужду в определенном внешнем явлении, потребность необходимо предполагает и включает в себя стремление к этому явлению среды. Несколько иной характер имеет оборонительный сложный безусловный рефлекс, часто называемый инстинктом самосохранения. Он представляет собой потребность не в овладении каким-либо объектом, а в избежании разрушающего влияния на организм опасных явлений среды. Потребность эта может выразиться как в стремлении отстраниться, уйти от вредного явления (пассивно-оборонительный рефлекс), так и в стремлении уничтожить опасный объект и тем предохранить себя от его разрушающего воздействия (активно-оборонительный, или агрессивный рефлекс).

Но независимо от этих различий все сложнейшие безусловные рефлексы (инстинкты) имеют между собой общее. Все они без исключения представляют собой требования организма к окружающей среде, основные потребности организма, основные его стремления. Все поведение животного направлено на удовлетворение его и только его инстинктов. Существовать для животного значит удовлетворять свои инстинкты.

Инстинкты животного, его потребности, требования к среде не являются чем-то неизменным, от века заложенным в организме. Они сформировались в процессе приспособления к среде многих предшествующих поколений данного вида животных. Подкорковые узлы как бы концентрируют в себе опыт приспособления к внешней среде данного вида, родовой опыт. Каждое животное появляется на свет, уже обладая сложнейшими безусловными рефлексами, переданными по наследству видовым опытом. Но врожденные рефлексы, врожденная деятельность, взятая сама по себе, не может обеспечить высшему млекопитающему приспособление к среде.

---

<sup>51</sup> Павлов И. П. Физиология и патология высшей нервной деятельности // Павлов И. П. Поли. собр. соч. 2-е изд. Т. III. Кн. 2. Л., 1951. С. 402.

Собака с удаленной корой полушарий спустя несколько часов после кормления выходит из сонного состояния, в которое она обычно погружена, и начинает ходить, двигаться до тех пор, пока она не будет накормлена. Кроме того, у животного выделяется слюна. Движение животного и секреция являются проявлением пищевого инстинкта, являясь деятельностью подкоркового пищевого центра<sup>52</sup>. Но животное, лишенное коры полушарий, несмотря на все свое стремление к пище, само не в состоянии найти ее, оно неспособно даже взять пищу, находящуюся перед ним: его нужно кормить.

Нормальное животное, т. е. обладающее корой больших полушарий мозга, легко находит пищу и удовлетворяет свою потребность. Это объясняется тем, что у него к внутренним раздражениям, заставляющим собаку без коры больших полушарий мозга бродить в поисках пищи, добавляется множество условных раздражителей, сигнализирующих животному о наличии пищи, ведущих его к пище. Необходимым условием выживания высших животных является постоянное возникновение и исчезновение временных связей организма со средой, условных рефлексов.

Простейший пример *условного рефлекса*. Экспериментатор зажигает лампу, а затем кормит животное. Когда это повторяется несколько раз, у животного при включении лампы начинает выделяться слюна. Возникает условный рефлекс на свет. Если в последующем после зажигания лампы животному перестанут давать пищу, условный рефлекс затухает, перестает проявляться.

Если органом функционирования безусловных, постоянных, врожденных связей со средой является подкорка, то органом временных связей со средой, условных рефлексов, кора больших полушарий. «Хотя в высшем животном, — указывал И. П. Павлов, — низшие отделы центральной нервной системы, рядом с их преимущественной задачей объединять деятельность отдельных частей организма, много делают и для соотношения организма с окружающей средой, но тончайшее и точнейшее уравнивание организма с этой средой падает на долю больших полушарий... Ввиду этого является справедливым различить низшую нервную деятельность от высшей, относя последнюю к функции больших полушарий...»<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Сборник статей, докладов, лекций и речей. 7-е изд. М., 1951. С. 94.

<sup>53</sup> Там же. С. 302.

«Этот прибор, — писал И. П. Павлов о коре больших полушарий, — глубоко и широко анализирует и синтезирует внешнюю среду, т. е. то выделяет, то сливает отдельные ее элементы, чтобы сделать эти элементы и комбинации из них бесчисленными сигналами основных необходимых условий внешней среды, на которые устремлена, установлена деятельность подкорковых узлов. Таким способом для этих узлов получается возможность тонко и точно приспособить их деятельность к внешним условиям, найти пищу, где она есть, верно избежать опасности и т.д.»<sup>54</sup>.

У высших животных, в отличие от низших, безусловно-рефлекторная деятельность является не самым поведением, а фундаментом поведения, представляющего собой деятельность коры, деятельность условно-рефлекторную. У высших животных сложнее безусловные рефлексы, инстинкты, выступают не столько как акты поведения животного, сколько как требования организма к среде. Эти требования могут быть удовлетворены лишь в ходе поведенческих актов, являющихся по своему механизму условными рефлексами. У высшего животного сложнее безусловные рефлексы, инстинкты<sup>55</sup>, выступают как стимулы, как „цели“ условно-рефлекторного по своему механизму поведения животного.

Деятельность коры больших полушарий заключается в том, что она непрерывно разлагает сложность внешнего мира (и внутреннего мира организма) на отдельные моменты и элементы и непрерывно связывает анализированные моменты между собой и с определенными деятельностями организма, непрерывно образует и тормозит условные рефлексы.

Кора больших полушарий, непрерывно анализируя и синтезируя, отражая внешние (и внутренние) явления, замыкая и размыкая условные рефлексы, определяет поведение животного. «Бесконечная масса явлений природы постоянно обуславливает, — говорил И. П. Павлов, — посредством аппарата больших полушарий образование то положительных, то отрицательных условных рефлексов и тем подробно определяет всю деятельность животного, его ежедневное поведение»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Павлов И. П. Двадцатилетний опыт... С. 314.

<sup>55</sup> Нетрудно заметить, что термин „инстинкт“ в применении к высшим животным означает не то же самое, что в применении к низшим, что он имеет два разных значения. Первое значение — сложная цепь безусловно-рефлекторных поведенческих актов, второе — сложный безусловный рефлекс, выступающий как стимул условно-рефлекторного поведения животного. Инстинкты в первом смысле этого слова в поведении высших млекопитающих практически отсутствуют.

<sup>56</sup> Павлов И. П. Лекции о работе больших полушарий головного мозга // Павлов И. П. Поли. собр. соч. Т. IV М., 1951. С. 231.

Процесс анализа и синтеза внешней среды, осуществляемого корой полушарий, представляет собой не что иное, как процесс отражения внешнего мира в коре больших полушарий животного. Отражение внешнего мира в мозгу животного, так же как и его поведение, является деятельностью коры, высшей нервной деятельностью. Высшая нервная деятельность является, таким образом, неразрывным единством поведения животного и отражения мира в его мозгу. Рефлекс есть единство акта поведения и акта отражения мира в мозгу животного. Он представляет собой ответ организма на воздействие среды и отражение объекта, воздействовавшего на организм. В коре мозга животного отражаются только такие явления, которые (или компоненты которых) вызывают рефлексы, и лишь тогда, когда они вызывают рефлексы. Все, что не может воздействовать на мозг животного и вызвать рефлекс, не может отразиться в его мозгу. Высшая нервная деятельность животного, представляя собой приспособление к внешней среде, реагирование на отдельное, на явления внешнего мира, выступающие в качестве раздражителей, является отражением отдельного, отражением мира явлений. Кора больших полушарий есть орган высшей нервной деятельности, орган поведения животного. Но как особо подчеркивал один из учеников и близких сотрудников И. П. Павлова Николай Иванович Красногорский (1882-1969), каждый данный момент она работает лишь незначительной своей частью — «активным рабочим полем»<sup>57</sup>. О существовании в больших полушариях головного мозга «участка с оптимальной деятельностью», постоянно перемещающегося по всей их поверхности, еще в 1913 г. говорил И. П. Павлов. «Если бы можно было видеть сквозь черепную крышку и если бы место больших полушарий с оптимальной возбудимостью светилось, — пояснял он, — то мы бы увидели на думающем сознательном человеке как по его большим полушариям передвигается постоянно изменяющееся по форме и величине причудливо неправильных очертаний светлое пятно, окруженное на всем остальном пространстве полушарий более или менее значительной тенью»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Красногорский И. И. О некоторых основных закономерностях в работе головного мозга у детей // Красногорский Н. И. Развитие учения о физиологической деятельности у детей. М., 1939. С. 133; Он же. Труды по изучению высшей нервной деятельности человека и животных. Т. 1. М., 1954. С. 316-317.

<sup>58</sup> Павлов П.П. Двадцатилетний опыт... С. 157.

Выдающийся физиолог Алексей Алексеевич Ухтомский (1875-1942) называл это «активное поле» доминантой. Он считал, что доминантный процесс в коре больших полушарий головного мозга является той подпочвой, которая лежит в основе образования условных рефлексов<sup>59</sup>. Деятельность коры в каждый данный момент представляет собой деятельность ее „активного поля“<sup>60</sup>. Короткая (кортикальная) доминанта в каждый момент является органом текущей высшей нервной деятельности, органом текущего поведения.

Как видно из всего сказанного, термин «высшая нервная деятельность» имеет два неразрывно связанных, но не вполне совпадающих смысла. Первый, широкий смысл — поведение животного, которое обеспечивается деятельностью коры больших полушарий головного мозга. Второе, более узкое, — процесс анализа и синтеза внешних раздражений, осуществляемый корой больших полушарий головного мозга и обеспечивающий совершенное приспособление животного к внешней среде, определяющий его поведение. Когда заходит речь о психофизиологической проблеме, термин «высшая нервная деятельность» понимается не в широком, а в узком смысле слова, т. е. имеются в виду материальные нервные процессы, происходящие в коре головного мозга.

Обычно, когда речь заходит о рефлексе, говорят о рефлекторной дуге. Внешнее воздействие на рецепторы организма вызывает нервные импульсы, идущие по нервным афферентным волокнам в определенный отдел мозга, там они перебрасываются на эфферентные нервные волокна и вызывают определенные ответные действия тех или иных рабочих органов организма. Для понимания безусловного рефлекса этого вполне достаточно. Но в случае с условными рефлексами к движению нервных импульсов от рецепторов к нервному центру и от него к эффекторам обязательно должно быть добавлено движение нервных импульсов от рецепторов и рабочих органов к нервному центру, несущих сообщение о следствиях ответного действия организма. В результате, условный рефлекс либо не возникает, либо возникает, а возникнув, или закрепляется или исчезает. Это было настолько само собой разумеющимся, что И. П. Павлов никогда об этом специально не писал, так же как он вообще не упоминал об рефлекторной дуге даже в предназначенной для публикации в «Большой медицинской энциклопедии» статье «Условный рефлекс». На необходимость дополнения традиционной рефлекторной дуги обратной связью в 30-х гг. специально обратил внимание один из последователей И. П. Павлова будущий академик Петр Кузьмич Анохин (1898-1974)<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Ухтомский А. А. Учение о доминанте // Ухтомский А. А. Собр. соч. Т. 1. Л., 1950. С. 193, 301-303.

<sup>60</sup> См.: Анохин П. К. Методологический анализ узловых проблем условного рефлекса // Философские вопросы физиологии высшей нервной деятельности и психологии. М., 1963; *Он же*. Очерки по психологии функциональных систем. М., 1975.

## 5. Взгляды И. П. Павлова на отношение психического и физиологического

Ставя вопрос об отношении того, что принято называть «сознанием» и «сознательным» у человека, и физиологическими процессами в его мозгу, И. П. Павлов оговаривался: «Конечно, я совершенно не коснусь философской точки зрения, т. е. не буду решать вопроса: каким образом материя мозга производит субъективное явление и т. д.»<sup>61</sup>. Таким образом, если философы Э. В. Ильенков, Ф. Т. Михайлов и Д. И. Дубровский дружно считали психофизиологическую проблему не философской, то физиолог И. П. Павлов полагал, что она в сущности своей является философской и должна решаться философией, а не физиологией. И в этом отношении он был совершенно прав. Но отказываясь рассматривать сущность этой проблемы, И. П. Павлов в то же время на протяжении всей своей научной деятельности обосновывал и развивал определенный взгляд на отношение физиологического и психического.

Первоначально он исследовал высшую нервную деятельность только животных. И почти сразу он пришел к выводу, что никаких особых психических процессов в мозгу животных не происходит. Там имеют место исключительно процессы высшей нервной деятельности, которые являются физиологическими и только физиологическими, материальными и только материальными. Соответственно, все поведение животных есть рефлекторная, главным образом условно-рефлекторная деятельность.

Никакой особой психической, душевной деятельности животных, отличной от высшей нервной деятельности не существует. То, что раньше именовалось душевной, психической деятельностью, в действительности является только высшей нервной деятельностью и ничем другим. Говоря о психической деятельности животных, И. П. Павлов всегда добавляет к этому словосочетанию слова «так называемая». В одной из работ он специально поясняет: «Я с умыслом добавил к словам „душевная деятельность“ эпитет — „так называемая“. Когда натуралист ставит себе задачей *полный анализ* деятельности высших животных, он не изменяя принципу естествознания, не может, не имеет права говорить о *психической* деятельности этих животных. Естествознание — это деятельность человеческого ума, обращенного к природе, и исследующего ее без каких-либо толкований и понятий, заимствованных из других источников, кроме самой внешней природы»<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Павлов И. П. Двадцатилетний опыт... С. 157.

<sup>62</sup> Там же. С. 40-41.

Отсюда с неизбежностью следовал вывод, что физиология высшей нервной деятельности есть единственная наука об отражении мира в мозгу животных и их поведении. Она без остатка исследует и это отражение, и это поведение. «Что же касается зоопсихологии, — писал И. П. Павлов, — то она, повторяю еще раз, не имеет право на существование, раз мы ничего достоверного не можем знать о внутреннем мире животных, и весь этот предмет может поступить в ведение физиологии высших отделов нервной системы» <sup>63</sup>.

Вначале И. П. Павлов колебался в решении вопроса о том, можно ли эти выводы распространить и на человека. «Я не отрицаю, — писал он в 1909 г., — психологии как познания внутреннего мира человека. Тем менее я склонен отрицать что-либо из величайших влечений человеческого духа. Здесь и сейчас я только отстаиваю и утверждаю абсолютные, непререкаемые права естественно-научной мысли всюду и до тех пор, где и покуда она может проявлять свою мощь. А кто знает, где кончается эта возможность!» <sup>64</sup>. А затем он все с большей уверенностью приходит к мысли, что и психическая деятельность человека тоже представляет собой в действительности лишь высшую нервную деятельность и, следовательно, физиология высшей нервной деятельности способна полностью и без остатка объяснить и отражение мира в человеческом мозгу, и поведение человека.

«Теперь я, — писал он в 1922 г. во введении к первому изданию „Двадцатилетнего опыта объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных“, — глубоко, бесповоротно и неискоренимо убежден, что здесь главнейшим образом на этом пути окончательное торжество человеческого ума над последней и верховной задачей его — познать механизмы и законы человеческой природы, откуда только и может произойти истинное, полное и прочное человеческое счастье... Только последняя наука, точная наука о самом человеке — и вернейший подход к ней со стороны всемогущего естествознания — выведет его из теперешнего мрака и очистит его от теперешнего позора в сфере межлюдских отношений» <sup>65</sup>.

Теперь он применяет эпитет «так называемая» не только к психической деятельности животных, но и психической деятельности вообще, включая и человеческую. При этом он не мог не видеть своеобразие человеческой деятельности, ее отличия от деятельности животных.

---

<sup>63</sup> Павлов И.П. Двадцатилетний опыт... С. 262.

<sup>64</sup> Там же. С. 79.

<sup>65</sup> Там же. С. 9-10.

Но это отличие он пытается истолковать как полностью находящееся в пределах биологии вообще, физиологии высшей нервной деятельности в частности. С этой целью он дополняет список врожденных биологических рефлексов (инстинктов) еще двумя, которые существуют у всех животных, но отчетливее всего проявляются у человека. Это рефлексы цели и свободы <sup>66</sup>. Позднее для обоснования положения об отражении мира в мозгу человека и его поведении как только и только высшей нервной деятельности он вводит понятие второй сигнальной системы. «В развивающемся животном мире, — писал И. П. Павлов, — на фазе человека произошла чрезвычайная прибавка к механизмам нервной деятельности. Для животного действительность сигнализируется почти исключительно только раздражениями и следами их в больших полушариях, непосредственно приходящими в специальные клетки зрительных, слуховых и других рецепторов организма. Это то, что и мы имеем в себе как впечатления, ощущения и представления от окружающей внешней среды как общеприродной, так и от нашей социальной, исключая слово, слышимое и видимое. Это первая сигнальная система действительности, общая у нас с животными. Но слово составило вторую, специально нашу, сигнальную систему действительности, будучи сигналом первых сигналов. Многочисленные раздражения словом, с одной стороны, удалили нас от действительности, и поэтому мы постоянно должны помнить это, чтобы не исказить наши отношения к действительности. С другой стороны, именно слово сделало нас людьми, о чем, конечно, здесь подробнее говорить не приходится. Однако не подлежит сомнению, что основные законы, установленные в работе первой сигнальной системы, должны также управлять и второй, потому что это работа все той же нервной ткани» <sup>67</sup>.

Позиция И. П. Павлова отличается от позиции и старых материалистов XVII-XIX вв., и современных «научных» материалистов, причем явно в лучшую сторону. Он не рассматривает человека как машину, механизм, что было свойственно по крайней мере некоторым из первых, и не сводит биологические процессы вообще, физиологические процессы в мозгу в частности к физико-химическим, как это наблюдается у вторых. Не отрицает он категорически и существование идеального, которое выступает у него под названиями «субъективного» и «внутреннего мира» животных и человека. У него нет сомнения, что эти субъективные явления порождаются материей мозга, но от более конкретного решения этой проблемы он отказывается, считая это делом не естествознания, а философии. Он лишь категорически настаивает на том, что в мозгу ни животных, ни человека не совершается никаких других процессов, кроме материальных, физиологических, и соответственно поведение и животных, и человека всецело представляет собой условно-рефлекторную деятельность.

---

<sup>66</sup> См.: Павлов И. П. Двадцатилетний опыт... С. 197-201, 219-222.

<sup>67</sup> Там же. С. 457-458.



В отношении животных И. П. Павлов был совершенно прав, в отношении же человека ошибался. Причина его заблуждения заключалась в том, что он не видел и не понимал качественного отличия человека от животных. Животное есть биологический организм и только биологический, существо всецело биологическое. Человек тоже есть организм, но в отличие от животного не только организм. Он, и в этом его сущность, есть существо прежде всего социальное. И эта его социальная сущность заключена не в его теле, а в его духе. Если животное есть только биологический организм, есть одно только тело, то человек есть единство тела и духа, в котором ведущим является дух, социальное. И этот человеческий дух и есть то, что уже было ранее названо социоиdealным. Социоиdealное качественно отлично от присущего животным биоиdealного и находится в ином отношении к физиологическим процессам в мозгу, чем биоиdealное. Социоиdealное, в отличие от биоиdealного, есть особый процесс, качественно отличный от материальных физиологических процессов, происходящих в мозгу.

Если даже философы, придерживающиеся марксизма и постоянно говорящие о коренном отличии социального от биологического и человека как социального существа от животных — существ только биологических, не смогли выявить бытие двух качественно отличных родов иdealного: биоиdealного и социоиdealного, то тем менее можно было ожидать этого от И. П. Павлова, который был только естествоиспытателем и марксизма не только не знал, но и знать не хотел. Он и сам признавал свое невежество в области общественных наук. «Вот мы с вами поспорили, — говорил он Максиму Горькому (настоящее имя и фамилия — Алексей Максимович Пешков) (1868-1936). — Одно и то же вещество нашего мозга воспринимает впечатления и реагирует на них различно и даже непримиримо различно. Я ищу причину этого в биологической — органической химии, вы — в какой-то химии социальной. Мне такая незнакома...»<sup>68</sup>

Рассматривая поведение человека как деятельность всецело условно-рефлекторную, он тем самым, независимо от того, осознавал это или не осознавал, фактически отвергал взгляд на нее как деятельность волевую, сознательную, целенаправленную, отвергал свободу воли человека и тем самым свободу человека вообще.

---

<sup>68</sup> Горький М. Из воспоминаний о И. П. Павлове // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 17. М., 1952. С. 469.

Правда, некоторые наши последователи и почитатели И. П. Павлова — и философы, и физиологи, и психологи — в прошлом неоднократно пытались доказать, что признание человеческой деятельности условно-рефлекторной вполне совместимо со взглядом на нее как волевую, сознательную, но кроме различного рода словесных выкрутасов ничего привести не могли <sup>69</sup>. Нельзя совместить несовместимое. Понятия условно-рефлекторной деятельности и деятельности сознательной, волевой исключают друг друга (подробно см. III.4.1).

Именно это и дало основание для критики теории И. П. Павлова и даже призывов к полному отказу от нее. Многие зарубежные нейрофизиологи (Ч. Шеррингтон, У. Г. Пенфилд, Д. К. Экклз и др.), а за ними и некоторые отечественные специалисты выступили с утверждениями, что павловская теория ничего не дает для понимания природы сознания, мышления, воли.

Ч. Шеррингтон в книге «Природа человека» (1942) подчеркивал, что между рефлекторными и волевыми действиями существует полная противоположность. Рефлекторные и волевые действия почти полностью взаимно исключают друг друга. «Короче говоря, — утверждал он, — чем больше рефлекс есть рефлекс, тем менее воля сопровождает его» <sup>70</sup>. И он был прав. Прав был он и тогда, когда писал, что при изучении волевых действий мы сталкиваемся с таким конечным остатком, с которым «ни физическая, ни биологическая наука ничего сделать не могут» <sup>71</sup>, что с точки зрения и физики, и биологии наличие у человека волевого поведения остается загадкой <sup>72</sup>. Но так как Ч. Шеррингтон другого подхода к изучению волевого поведения человека, кроме естественно-научного, не допускал, то неизбежно приходил к выводу, что эта проблема вообще не поддается научному решению. Результатом был переход его на позиции психофизиологического дуализма.

Из всех крупных физиологов мира пожалуй только один понимал, что наука не исчерпывается одним только естествознанием, что для понимания человека и его поведения нужно обратиться к социальной науке. Это уже известный нам А. А. Ухтомский. «Будут ли социальные влечения сведены на термины и закономерности физиологии? — ставил он вопрос и отвечал, — ...Законы электромагнитного мира оказались вполне самостоятельными, не выводимыми ни из законов классической геометрии, ни из законов механики...

---

<sup>69</sup> См., например: Анохин П. К. Методологический анализ узловых проблем условного рефлекса.

<sup>70</sup> Cherrington Ch. Man in his Nature. Cambridge, 1942. P. 211.

<sup>71</sup> Ibid. P. 206.

<sup>72</sup> Ibid.

И вот, я думаю, что наука о сложнейшем из событий мира, о человеческом поведении, т. е. наука, задающаяся однозначно детерминировать жизненную траекторию каждого из нас, не может освободиться от *социологизмов*, я нарочно подчеркиваю „социологизмов“, но не „психологизмов“, ибо психологизмы преходящи так же, как сами психологические теории, социологизмы же останутся, как бы не менялись социологические теории, поскольку каждый из нас *самым реальным, самым материальным образом* есть лишь элемент и участник сообщества. Ибо все мы из сообщества рождаемся, в сообществе живем и пока находимся на гребне жизненной волны, то не иначе, как вынесенные на нее великим морем сообщества в его историческом течении»<sup>73</sup>.

Но А. А. Ухтомский, во-первых, был редчайшим исключением, во-вторых, он ограничился общими положениями о социальном характере человеческого поведения. Никакой теории волевого поведения человека он не создал.

Возвращаясь к взглядам Ч. Шеррингтона и других названных вместе с ним ученых, важно подчеркнуть, что у них была определенная объективная основа. Теория И. П. Павлова в том ее виде, в котором она существует, действительно не просто не объясняет мышление и волю человека, а по сути исключает их существование. Все названные нейрофизиологи, точно так же, как и И. П. Павлов, не видели ни качественного различия между животными и человеком, ни тем более различия между биоидеальным и социоидеальным. Но если И. П. Павлов биологизировал человека, то все они «очеловечивали», «гуманизировали» животных, приписывая им и сознание, и волю. В результате, они приходили к выводу о существовании и у человека, и у животных особых процессов, отличных от материальных физиологических, и оказывались на позициях дуализма. Именно поэтому они и именовали область знания, в которой работали, не только нейрофизиологией, но и нейропсихологией.

Если попытаться подвести итоги, то прежде всего следует сказать, что теория И. П. Павлова является единственной в науке целостной концепцией, объясняющей и отражения мира в мозгу животных, и их поведение. Никаких других нет. Эта теория в применении к животным совершенно верна, что, конечно, не только не исключает, но требует и предполагает дальнейшее ее развитие и обновление. К сожалению, ничего такого пока не наблюдается. Она остается в таком виде, в котором она была изложена в трудах И. П. Павлова.

---

<sup>73</sup> Ухтомский А. А. О доминанте // Ухтомский А. А. Собр. соч. Т. 1. Л., 1950. С. 316-317.

Что же касается человека, то теория И. П. Павлова в том виде, в котором она предстает в его работах, не дает понимания ни человеческого мышления, ни человеческой воли. Но это отнюдь не означает, что она вообще ничего не дает для понимания работы человеческого мозга. Высшая нервная деятельность существует не только у животных, но и у человека. Поэтому созданная гением И. П. Павлова теория высшей нервной деятельности применима не только к животным, но к человеку. Но только применима к нему по-иному.

Животное есть только организм, только биологическое существо. Поэтому отражение мира в мозгу животного и его поведение есть явление только и только биологическое. Таким биологическим и только биологическим феноменом является высшая нервная деятельность. Вполне естественно поэтому, что биологическая наука — физиология высшей нервной деятельности — полностью и без остатка объясняет отражение мира в мозгу животных и их поведение.

Человек есть существо не только биологическое, но и социальное. Поэтому его высшая нервная деятельность не совпадает ни с его отражением мира — мышлением, ни с его поведением. Она является лишь материальным физиологическим механизмом, лежащим в основе человеческого мышления и человеческого волевого, сознательного поведения. Физиология высшей нервной деятельности является в данном случае теорией лишь материальных мозговых механизмов мышления и поведения, но ни самого мышления, ни человеческого поведения. Исследованием мышления и человеческого поведения занимаются другие науки — не биологические, и вообще не естественные. О сущности мышления и человеческого поведения естествознание ничего сказать не может. Если созданная И. П. Павловым теория высшей нервной деятельности животных нуждается лишь в совершенствовании, то теорию высшей нервной деятельности человека во многом нужно еще создавать. И. П. Павлов лишь заложил ее основы, но не более. Прогресса в этой области не наблюдается, что во многом связано с непониманием физиологами отличия человека от животных и социоиdealного от биоиdealного.

## **6. Постановка и предлагаемые решения психофизической проблемы в советской философской и естественно-научной мысли**

Как уже указывалось, большинство советских философов и естествоиспытателей никогда не принимало точку зрения Э. В. Ильенкова и Ф. Т. Михайлова. Многие из них не только признавали существование психофизиологической проблемы, но и стремились ее решить.

Решения предлагались самые различные, но все они (по крайней мере по замыслам тех, кто их предлагал) оставались в рамках не просто даже материализма, а диалектического материализма. Не все ученые, занимавшиеся решением психофизиологической проблемы, были достаточно последовательными: в их работах нередко совмещалось несколько не только различных, но даже взаимоисключающих точек зрения. Некоторые авторы несколько раз меняли свои взгляды, причем не только это не оговаривая, но даже делая при этом вид, что они продолжают оставаться на прежних своих позициях. Другие авторы писали так, что понять их взгляды было далеко не просто. Чаще всего это связано с тем, что эти люди, оказавшись не в состоянии разобраться в рассматриваемом вопросе, прикрывали свое непонимание обилием бессодержательных фраз. Существовало множество оттенков по существу одних и тех же концепций.

Все это крайне затрудняет изложение их взглядов, тем более что этому не может быть уделено слишком много места — это дело специального исследования. Остается только одно — выделить основные направления и по возможности кратко, не вдаваясь в детали, их охарактеризовать. В целом все разнообразие предлагавшихся в советской философии и науке решений психофизиологической проблемы можно свести к пяти основным направлениям.

*Первое из основных предлагаемых решений* нам уже знакомо. Его предлагал И. П. Павлов в своих поздних трудах: то, что принято называть психической деятельностью в равной степени и животных, и человека, в действительности есть высшая нервная деятельность, которая является физиологической, а тем самым и материальной; никаких особых психических процессов, которые бы отличались от физиологических, не существует. Такого взгляда придерживались все ведущие представители павловской школы: Александр Георгиевич Иванов-Смоленский (1895-1982), академики Леон Абгарович Орбели (1882-1958), Константин Михайлович Быков (1886-1959), Петр Кузьмич Анохин, Павел Васильевич Симонов (1926-2003), члены-корреспонденты АН СССР Леонид Григорьевич Воронин (1898-1983), Эзрас Асратович Асратян (1903-1981), действительные члены АМН Николай Иванович Красногорский, Петр Степанович Купалов (1888-1964) и др. Наиболее четко он был выражен как в ранних, так и поздних работах первого из названных выше исследователей — А. Г. Иванова-Смоленского. Как писал он еще в 1929 г.: «Новая наука о поведении человека строится на *строго монистической* предпосылке тождества психической и высшей нервной деятельности»<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> *Иванов-Смоленский А. Г.* Естествознание и наука о поведении человека. Учение об условных рефлексах и психология. М., 1929. С. 114.

Отсюда следовал вывод, что то явление, которое принято называть психической деятельностью, — «это биологическое и вместе с тем физико-химическое взаимодействие среды и организма, физиологическое уравнивание мозга в окружающем мире (включая и внутрителесные воздействия на мозг), высшая рефлекторная деятельность верхних отделов нервного аппарата, т. е. иными словами, сложная биохимическая жизнедеятельность организма, объединенная в форме высшей нервной деятельности»<sup>75</sup>.

Спустя более чем сорок лет А. Г. Иванов-Смоленский следующим образом сформулировал основные принципиальные положения, на которых должно базироваться исследование деятельности головного мозга: «1. Строго объективный (нейродинамический) метод исследования деятельности высших отделов головного мозга в непрестанном взаимодействии их с внешней и внутренней средой организма, а также с расположенными ниже отделами центральной нервной системы. 2. Обязательный, неременный, неотделимо связанный с этим методом отказ от психологической интерпретации данных эксперимента и наблюдений, полный и неукоснительный отказ от психологических понятий и психологической терминологии, без чего неосуществимо строго объективное (нейродинамическое) исследование, а вместе с тем и дальнейшее развитие учения о высшей нервной деятельности. 3. Объяснение данных эксперимента и наблюдения в нейродинамическом аспекте, т. е. с точки зрения динамики нервных процессов, не исключая при этом самых сложных и высоких функций головного мозга (совместной деятельности и взаимодействия первой и второй сигнальных систем)»<sup>76</sup>.

Категорически отрицая существование особых психических процессов, сторонники этой точки зрения предпочитали ничего не говорить об идеальном, психическом вообще. Поэтому создавалось представление, что все они вообще отрицают существование идеального. По крайней мере некоторые из них действительно не допускали ничего идеального, ничего нематериального. Но будучи вынужденными считаться с тезисом диалектического материализма об идеальности сознания, они пытались каким-либо образом совместить это положение со своими взглядами, но, как они сами признавались, у них ничего не получалось. Как писал П. К. Анохин: «Мне хотелось бы прежде всего затронуть вопрос об идеальности сознания, идеальности мышления.

---

<sup>75</sup> Иванов-Смоленский А. Г. Естествознание и наука о поведении человека... С. 115.

<sup>76</sup> Иванов-Смоленский А. Г. Очерки экспериментального исследования высшей нервной деятельности человека. М., 1971. С. 15.

Физиологи мозга стоят перед трудной задачей, когда приходится объяснять это положение студентам, которых мы на протяжении всего курса приучаем к диалектико-материалистическому *детерминистическому* мышлению. Я объясняю студентам, нервное возбуждение формируется и регулируется вот так, оно в такой форме в нерве, оно является таким-то в клетке. Шаг за шагом с точностью до одного иона я говорю им об интеграции, о сложных системах возбуждения, о построении поведения, о формировании цели к действию и т. д., а потом обрываю и говорю: сознание — идеальный фактор. Сам я разделяю это положение, но я должен как-то показать, как же причинно идеальное сознание рождается на основе объясненных мною материальных причинно-следственных отношений? Нам это сделать очень трудно без изменения принципов объяснения» <sup>77</sup>.

Тезис о том, что психическая деятельность есть высшая нервная деятельность, был принят многими советскими психологами, что побудило их свести психическое к физиологическому и тем самым объявить психику материальной.

«Материалистическое мировоззрение, — писал один из них, — требует, чтобы мы и психические процессы рассматривали как материальные, подобно тому как мы рассматриваем все остальные явления в природе, так как в природе нет никакой нематериальной сущности» <sup>78</sup>. «Психика есть одна из форм движения материи, — вторил ему другой... — Сущностью материализма является его материалистический монизм. Положение о нематериальности психики противоречит самой сущности материализма» <sup>79</sup>.

Подобного рода взглядов придерживались и многие советские философы.

«Убедительные факты современной науки, — писал в то время кандидат, позднее доктор философских наук Николай Сергеевич Мансуров (р. 1921), — свидетельствуют о том, что при действии внешних раздражителей на анализаторов человека в его мозгу не возникает никакого бесплотного (в смысле антиматериального) „отражения“. Все, что при этом происходит в мозгу, достаточно хорошо изучено павловской физиологией высшей нервной деятельности. И ничего, кроме физиологических процессов, при этом не обнаружено.

---

<sup>77</sup> Анохин П. К. За творческое содружество философов с физиологами // Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966. С. 288-289.

<sup>78</sup> Аврааменко А. М. О рефлексном понимании психической деятельности // Советская педагогика. 1954. № 2. С. 71.

<sup>79</sup> Архипов В. М. О материальности психики и предмете психологии // Советская педагогика. 1954. № 7. С. 67-68.

Это позволяет сделать вывод: психическое, явления сознания — это физиологические, материальные процессы, обладающие, конечно, своими специфическими закономерностями, отличающими их, скажем, от физиологических процессов пищеварения. Психическое — высшая нервная деятельность человека»<sup>80</sup>.

*Второе направление* по форме представляет собой своеобразный вариант первого, но по сути значительно отличается от него. Сторонники его тоже утверждают, что психическая деятельность есть высшая нервная деятельность, но истолковывают это положение иначе, чем приверженцы первого направления. Последние в целом достаточно четко понимали, что высшая нервная деятельность есть деятельность физиологическая, а тем самым материальная и только материальная. Поэтому их утверждение, что психическая деятельность есть высшая нервная деятельность вовсе не означало признание последней одновременно и психической, и физиологической. Они хотели этим сказать что то явление, которое в прошлом принято было называть психической деятельностью, в действительности представляет собой деятельность физиологическую и только физиологическую, что никакой психической деятельности, отличной от физиологической, в действительности не существуют.

Сторонники же второго течения, среди которых были и философы, и психологи, пытались истолковать высшую нервную деятельность как такую, которая является не только физиологической, материальной, но одновременно и психической, идеальной. В результате, они запутывались в неразрешимых противоречиях.

Это особенно наглядно можно видеть на примере работы видного советского философа и психолога, члена-корреспондента АН СССР Сергея Леонидовича Рубинштейна (1889-1960) «Бытие и сознание» (М., 1957). Автор начинает с категорического утверждения, что психическая деятельность есть рефлекторная деятельность мозга, т. е. высшая нервная деятельность. И это положение он повторяет десятки раз. Рефлекторная деятельность есть нервная деятельность. Поэтому психическая деятельность есть нервная деятельность мозга<sup>81</sup>. А нервная деятельность мозга, определяется физиологическими законами, является физиологической<sup>82</sup>. Других законов высшей нервной деятельности, кроме физиологических, нет<sup>83</sup>. Отсюда с необходимостью должен был бы следовать вывод, что психическая деятельность есть физиологический материальный процесс.

---

<sup>80</sup> Мансуров Н. С. В. И. Ленин об относительной противоположности материи и сознания // Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 1959. Т. 59. Вып. 5. С. 604.

<sup>81</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 206. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 206.

<sup>82</sup> Там же. С. 219.

<sup>83</sup> Там же. С. 222.



Но вместо этого автор заявляет, что рефлекторная деятельность, высшая нервная деятельность, — «это одновременно деятельность и нервная, и вместе с тем психическая; и та, и другая. Это одна и та же отражательная деятельность мозга, рассматриваемая в разных отношениях»<sup>84</sup>. Но как бы автор ни старался убедить читателя, что его взгляд состоит в признании существования одной единой деятельности мозга — рефлекторной, у него фактически появляются два качественно отличных вида деятельности: одна — рефлекторная, нервная, определяемая физиологическими законами, другая — психическая, подчиненная другим законам, — законам психологии.

Правда, С. Л. Рубинштейн пытается прикрыть отход от исходной точки зрения утверждением, что «физиологические законы высшей нервной деятельности распространяются на психические явления»<sup>85</sup>. Но буквально из следующего абзаца мы узнаем, что существуют особые законы психологии. И противоречие ничуть не сглаживается заявлением, что они представляют собой специфическое выражение физиологических законов нейродинамики<sup>86</sup>. А дальше следует пояснение, что отношения между законами физиологии и законами психологии таково, каково вообще «соотношение между законами низших и высших форм движения материи, между „ниже“ и „выше“ лежащими областями научного исследования»<sup>87</sup>.

В результате, автор, который ранее пытался убедить, что нервная деятельность и психическая деятельность есть одна и та же деятельность, лишь рассматриваемая в разных отношениях<sup>88</sup>, заявляет: «Очевидна прежде всего несостоятельность формулы, в которой психическое и физиологическое представляется как две скоординированные стороны одного процесса. Ошибочность этой формулы заключается в том, что она маскирует ту иерархию нервного и производного, основы и формы ее проявления, которая выражает существо отношения физиологической и психологической рефлекторной отражательной деятельности мозга...»<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 119.

<sup>85</sup> Там же. С. 222.

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Там же. С. 223.

<sup>88</sup> Там же. С. 219.

<sup>89</sup> Там же. С. 224.

Казалось бы контуры второй точки зрения С. Л. Рубинштейна выясняются: нервные физиологические процессы являются основой психических. Однако несколькими абзацами ниже автор объявляет: «Эта формула особенно вредна и опасна, потому что, характеризуя физиологические закономерности высшей нервной деятельности как „основу“ психологии, она по своему внешнему выражению кажется близкой к истинному пониманию соотношения физиологических закономерностей учения высшей нервной деятельности и психологии. Вместе с тем по своему внутреннему смыслу и подлинной направленности она выражает заостренный дуализм»<sup>90</sup>.

Столь же путаны и противоречивы рассуждения доктора философских наук Екатерины Васильевны Шороховой (1922-2002) в книге «Проблемы сознания в философии и естествознании» (М., 1961). Вначале она заявляет, что «психическая деятельность есть высшая нервная деятельность»<sup>91</sup>, затем, что «высшая нервная деятельность есть деятельность одновременно физиологическая и психологическая»<sup>92</sup>, что «физиологическое и психическое являются сторонами высшей нервной деятельности»<sup>93</sup> и, наконец, что физиологическое есть фундамент здания высшей нервной деятельности, а психическое — ее верхние этажи<sup>94</sup>, что «физиологическая деятельность является основой, фундаментом психической деятельности, а психическое является проявлением физиологического»<sup>95</sup>.

Еще больше противоречий содержится в совместном докладе Е. К. Шороховой и доктора философских наук Всеволода Михайловича Каганова (1901-1968) «Философские проблемы психологии», прочитанном на Всесоюзном совещании по философским проблемам физиологии высшей нервной деятельности и психологии (май 1961). Не разбирая всех этих противоречий, остановлюсь на нескольких, буквально кричащих. Авторы объявляют дуализмом взгляд, согласно которому «психическое и физиологическое рассматриваются как две „равноправные“ стороны деятельности мозга»<sup>96</sup>. Но это ни в малейшей степени не мешает им буквально несколькими строками ниже утверждать, что психическое и физиологическое являются двумя характеристиками, определениями, качествами и т. д. одного и того же явления — отражательной деятельности головного мозга<sup>97</sup>. Авторы критикуют воззрение, согласно которому «психическое понимается как особая самостоятельная деятельность, надстраивающаяся над рефлекторной, физиологической»<sup>98</sup>.

---

<sup>90</sup> Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 225.

<sup>91</sup> Шорохова Е. К. Проблема сознания в философии и естествознании. М., 1961. С. 153.

<sup>92</sup> Там же. С. 155.

<sup>93</sup> Там же. С. 158.

<sup>94</sup> Там же. С. 157.

<sup>95</sup> Там же. С. 157-158.

<sup>96</sup> Шорохова Е. В., Каганов В. М. Философские проблемы психологии // Философские вопросы физиологии высшей нервной деятельности и психологии. М., 1963. С. 75.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Там же. С. 73.

И одновременно они же утверждают, что область физиологии является нижележащей, а психологии — вышележащей<sup>99</sup>. После этого уже ничему не удивляешься. Авторам ничего не стоит объявить, что психическая деятельность «подчиняется всем законам нейродинамики»<sup>100</sup>, и одновременно, что существуют «специфические объективные законы психологии», которые и являются основными, ведущими закономерностями в этой области<sup>101</sup>.

Чтобы избавиться от всех этих противоречий, значительное число философов встало на путь разработки положения о том, что физиологическое и психическое представляют собой разные виды деятельности головного мозга, из которых первая является низшей, а вторая — высшей. Но они не составили одного единого течения, а разделились на два разных. Приверженцы одного из них исходили из того, что психика, сознание, мышление, являясь особой формой движения, ни в коей мере не представляет собой формы движения материи, ибо психическое — всегда идеально и только идеально, сторонники же другого полагали, что психика, сознание, мышление есть особая, высшая форма движения материи.

*Первая (третья по общему счету) точка зрения наиболее детально изложена и обоснована в работах доктора философских наук Владимира Вячеславовича Орлова — его монографиях «Диалектический материализм и психофизиологическая проблема» (Пермь, 1960) и «Психофизиологическая проблема. Философский очерк» (Пермь, 1966) и большом числе статей. Большое внимание в своих работах автор уделяет разработке вопроса об отношении высших и низших форм движения. Как подчеркивает он, высшая форма движения, возникая на основе низшей, включает низшую в себя в качестве своего фундамента. Соответственно, низшая форма движения занимает подчиненное место в структуре высшей<sup>102</sup>.*

Все эти выводы он делает на примере соотношения высших и низших форм движения материи, прежде всего биологического и физико-химического процессов. А далее он утверждает, что подобный же характер носит и соотношение психической и физиологической (высшей нервной) деятельности. «Поскольку, — пишет В. В. Орлов, — психика есть наиболее высокая и совершенная деятельность мозга, она, очевидно, является *ведущей, основной* деятельностью или функцией мозга, в то время как физиологическая деятельность мозга является *подчиненной* высшей, психической функции.

---

<sup>99</sup> Шорохова Е. В., Каганов В. М. Философские проблемы психологии... С. 75.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> Орлов В. В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. Пермь, 1966. С. 215-223 и др.

Являясь в определенной степени зависимой от физиологической деятельности, психика в то же время подчиняет себе свою физиологическую основу. Зависимость низшего от высшего является всеобщей закономерностью развития, признание этой зависимости с необходимостью следует из диалектико-материалистической концепции развития. Нет решительно никаких оснований исключать из сферы действия этой общей закономерности отношение психического и физиологического»<sup>103</sup>.

И сразу же возникает несколько вопросов. Ведь общие выводы, из которых исходит автор, сделаны на основе исследования отношения высших и низших форм движения материи, а сам же он все время подчеркивает, что если физиологическое является материальным процессом, то психическое ни в каком отношении формой движения материи не является, оно идеально и только идеально. Спрашивается, насколько же правомерно распространение закономерности отношения разных видов материальных процессов на отношение между идеальной и материальной деятельностью.

Далее. Если указанная выше закономерность полностью распространяется на отношения психического и физиологического процессов, то отсюда с необходимостью следует, что первый процесс включает в себя второй, являющийся, как много раз подчеркивает автор, несомненно материальным. Спрашивается, как можно называть идеальной и только идеальной деятельностью процесс, включающий в себя в качестве компонента материальные процессы. Эти вопросы В. В. Орлов или действительно не замечает, или же предпочитает не замечать. Во всяком случае никакого ответа на них в его работах найти невозможно. И еще один момент. В. В. Орлов много говорит о существовании особых законов психической деятельности, отличных от закономерностей физиологии. Но ни одного такого закона он не называет.

Об отсутствии у автора сколько-нибудь четкого представления об отношении психического и физиологического в мозгу, говорит его стремление отыскать в мозгу такие структуры, «которые не могут быть объяснены с точки зрения физиологии»<sup>104</sup>, иначе говоря, материальные структуры, деятельность которых не является по своей природе физиологической. И к этой мысли он обращается несколько раз. «Материальный мозг, — настаивает В. В. Орлов в „Заключении“ работы „Психофизиологическая проблема. Философский очерк“, — не может быть исчерпывающе описан в терминах физиологии»<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Орлов В. В. Психофизиологическая проблема... С. 322.

<sup>104</sup> Там же. С. 429.

<sup>105</sup> Там же. С. 336.

Наличие такого рода явных слабостей рассмотренного выше, третьего, направления вызвало к жизни другой подход, согласно которому психика действительно есть высшая форма движения, но не чего-то отличного от материи, а самой материи. По существу такой точки зрения придерживались все сторонники первого направления. Отличие от них приверженцев *данного, четвертого по счету*, течения состояло в том, что говоря о психике, они, во-первых, постоянно называли ее высшей формой движения материи, во-вторых, старались по возможности не пользоваться термином «высшая нервная деятельность».

Такой взгляд наиболее подробно был изложен в большом числе статей профессора Николая Васильевича Медведева (1898-1971). Он начинает с того, что характеризует отношение между психическим и физиологическим как отношение между высшим и низшим, аналогичным отношению между биологическими процессами, с одной стороны, и физическими и химическими процессами, — с другой. Физиологические процессы не есть психические, они представляют собой основу психических процессов<sup>106</sup>. Пока следуют формулировки ничем не отличающиеся от тех, что содержатся в работах В. В. Орлова.

А дальше начинаются принципиальные отличия. Н. В. Медведев настаивает на том, что психика, мышление есть особая форма движения материи. «Психический процесс, — пишет он, — есть нервный материальный процесс»<sup>107</sup>. Таким образом, согласно его точке зрения, понятия нервного и физиологического не совпадают. Психическое есть нервный процесс, но отнюдь не физиологический. Физиологическими являются не все нервные процессы, а только низшие нервные процессы. Это утверждение, совершенно расходящееся с данными науки, Н. В. Медведев никак не обосновывает.

В одной из статей Н. В. Медведев ставит знак равенства между высшей нервной деятельностью и психической<sup>108</sup>. В таком варианте его точка зрения по существу полностью, даже в деталях, совпадает с взглядами сторонников рассмотренного выше первого направления. Единственное различие состоит в том, что последние считают процессы высшей нервной деятельности физиологическими, а Н. В. Медведев это отрицает. Но это его обращение к термину «высшая нервная деятельность» является единичным. Он старается им не пользоваться, что создает впечатление оригинальности его взгляда.

---

<sup>106</sup> Медведев Н. В. К вопросу об отражательной работе мозга // *Философия науки* [далее - ФН]. 1960. № 6. С. 117-118.

<sup>107</sup> Медведев Н. В. О природе и сущности психического // *Диалектический материализм и современное естествознание*. М., 1964. С. 342.

<sup>108</sup> Медведев Н. В. Выступление на Всесоюзном совещании по философским проблемам физиологии высшей нервной деятельности и психологии // *Философские вопросы физиологии высшей нервной деятельности и психологии...* С. 702.

Если отвлечься от деталей, то четвертое направление в решении психофизиологической проблемы по своему существу не отличалось от первого: сторонники и того, и другого считали, что психические процессы являются материальными. К такому выводу приходили и некоторые другие исследователи, не примыкавшие ни к первому, ни к четвертому направлениям.

Большинство приверженцев первого направления составляли физиологи и психологи. Сторонники четвертого направления и другие авторы, считавшие психику материальной, но не примыкавшие к двум названным течениям, в массе своей были философами. Поэтому они, в отличие от физиологов и психологов, прекрасно знали не только о том, что классики марксизма неоднократно настаивали на существовании нестираемой грани между материальным и идеальным. Они не могли не понимать, что, если идеального не существует, то исчезает основной вопрос философии, а тем самым и различие между материализмом, идеализмом, дуализмом и агностицизмом. Но ведь в реальности-то вопрос об отношении материи и сознания всегда стоял перед философами, и столь же реальным было существование упомянутых выше философских направлений.

И поэтому, провозгласив, что психическое есть материальное, они, как правило, стремились любыми способами отмежеваться от вульгарного материализма, откестится от тезиса, согласно которому сознание тождественно материи и тем самым от вытекающего из него вывода, что идеального не существует.

*Один из этих способов* состоял в утверждении, что объявление психики материальным процессом вовсе не означает отождествление ее с материей, ибо движение и материя не представляют собой одного и того же. Движение материально, но материей не является. Это относится и к психике. Такого рода высказывания содержатся и в работах Н. В. Медведева<sup>109</sup>.

По пути разграничения понятий материя и материальное пошел и уже известный нам И. С. Нарский. Как писал он, вся материя материальна, но не все материальное есть материя. Например, время и пространство несомненно материальны, но материей не являются<sup>110</sup>. Исходя из этих положений, он и рассматривает вопрос о природе сознания.

---

<sup>109</sup> Медведев Н. В. О природе и сущности психического... С. 347.

<sup>110</sup> Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 64-65.

«Сознание, — пишет он, — материально, ибо оно есть продукт материи, и оно же идеально, ибо оно глубоко отлично от производящей его материи, которая определяется через отношение порождаемого ею этого продукта. Материя порождает сознание как свой материальный и нематериальный продукт. Материальное есть и не есть материя»<sup>111</sup>.

*Второй и самый распространенный способ* заключался в довольно своеобразной трактовке приведенных выше (5.1) высказываний В. И. Ленина о том, что различие материального и идеального не чрезмерно, что противопоставление материального и идеального, физического и психического абсолютно в гносеологическом плане, но относительно за его пределами. Указывалось, что кроме гносеологического плана отношения психического и физиологического существует и совершенно иной: онтологический или естественнонаучный. И если утверждается, что психическое материально, то имеется в виду только второй план, т. е. только отношение психического и мозговых процессов. В этом аспекте психическое является материальным и другим быть не может. Но признание психического материальным в онтологическом аспекте ни в малейшей степени не противоречит признанию его идеальным в гносеологическом плане.

Не чужд такой точке зрения упоминавшийся выше Н. С. Мансуров<sup>112</sup>. К этому способу отмежевания от вульгарного материализма наряду с первым прибегает и Н. В. Медведев. Он пишет, что психическое является материальным только в естественно-научном (онтологическом) плане, т. е. только в аспекте его отношения к мозговым процессам, в аспекте же гносеологическом, т. е. в плане отношения материи и сознания как ее отражения, психическое является бесспорно идеальным<sup>113</sup>.

Еще раньше писал об этом тогда еще кандидат, позднее доктор философских наук Игорь Васильевич Николаев. Он активно борется против «убеждения, будто материальный мозг дополняется еще чем-то нематериальным»<sup>114</sup> и одновременно утверждает, что образы внешнего мира идеальны<sup>115</sup>. Стремясь совместить эти два положения он пишет: «Нельзя смешивать вопрос об отношении образа к предмету (праобразу) и вопрос об отношении образа к телу или мозгу (носителю). В домарксистской истории философии эти два вопроса или две стороны мышления постоянно смешивали.

---

<sup>111</sup> Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания... С. 33-34.

<sup>112</sup> Мансуров Н. С. Указ. соч. С. 604-605.

<sup>113</sup> Медведев Н. В. К вопросу об отражательной работе мозга... С. 113-114; *Он же*. О природе и сущности психического... С. 343-345 и др.

<sup>114</sup> Николаев И. В. Основные этапы развития категории материя // ВФ. 1958. № 2. С. 73.

<sup>115</sup> Там же.

Смещение это в то время имело некоторое оправдание... Человек осознает образ предмета, но он не осознает, что это мозг его пришел в такое состояние, что образовался образ предмета. А раз так, то создается впечатление, что образы являются чем-то посторонним мозгу, что они вложены в мозг и существуют там, как нечто отличное от материальной работы мозга. Такое неправильное впечатление лежало в основе так называемого учения о душе и теле и противопоставления души телу как чего-то идеального материальному. Это ложное учение давно уже отвергнуто. Всякая попытка в наше время противопоставлять мышление мозгу по типу и образцу отношения мысли к предмету (как идеальное и материальное) должна рассматриваться как шаг назад, как возврат к старым представлениям о душе и теле, как неумение видеть рамки, в границах которых противоположность идеального и материального действительно имеет место»<sup>116</sup>.

Подобного рода взгляд отстаивал доктор философских наук Николай Павлович Антонов (1909-1985) — автор монографии «Происхождение и сущность сознания» (Иваново, 1959) и множества статей по этой тематике. «Идеальным, — писал он, — это отражение является по своей форме, по отношению к отражаемому предмету, но сам процесс образования суждений совершается в мозгу как материальный физиологический процесс»<sup>117</sup>.

Своеобразная концепция идеального была создана кандидатом, затем доктором психологических наук Яковом Александровичем Пономаревым (1920-1997). Он начинает с рассмотрения отношения между реальным человеком и его портретом, созданным любым способом (фотография, рисунок, сделанный карандашом, чернилами или масляной краской на бумаге, холсте, металле, дереве и т. п.). И оригинал, и портрет несомненно материальны. И в то же время между ними существуют отношения сходства. В этом смысле портрет является не только материальным предметом, но и копией, отпечатком человека. Он есть единство отпечатка и его материального носителя. Чтобы портрет выступил именно как копия, а не просто как один из множества материальных предметов, нужно отделить отпечаток от вещи, которая является его носителем. Но объективно этого сделать нельзя.

---

<sup>116</sup> Николаев И. В. Основные этапы развития категории материя... С. 3-74.

<sup>117</sup> Антонов Н. П. Единство психического и физиологического в отражательной деятельности мозга // Диалектический материализм и современное естествознание. М., 1964. С. 383.



«Освобождение отпечатка от предмета-носителя, — пишет Я. А. Пономарев, — возможно лишь мысленно, как говорят, в абстракции»<sup>118</sup>. При этом абстрагировании отпечатка от собственной природы его носителя последняя ничуть не меняется. «Вне сознания познающего человека он остается материальным предметом. Однако для познающего человека в ходе решения им познавательной задачи этот предмет выступает (по отношению к тому предмету, отпечаток которого он закрепляет) как копия, как *идеальное*, как образ»<sup>119</sup>. Таким образом, — делает вывод автор, — мы «отыскивали идеальное в неодушевленных предметах и тем самым обнаружили, что оно не является безусловной монополией психического»<sup>120</sup>. Таким образом, взгляды Я. А. Пономарева в известной степени перекликаются с теми, которых придерживались Э. В. Ильенков и М. А. Лифшиц.

А далее Я. А. Пономарев дает свое решение психофизиологической проблемы. «Мы, — пишет автор, — вовсе не против идеального вообще и против того, что в определенном отношении психика может и должна рассматриваться как идеальное. Но мы категорически против недопустимого абсолютного сведения психического к идеальному»<sup>121</sup>. Общий вывод, к которому приходит Я. А. Пономарев: «Таким образом, понятие „идеальное“, рассматриваемое как философская категория, противоположное по своему значению материальному, *имеет смысл лишь в гносеологических исследованиях*. Идеальное нематериально. Оно не является объективной реальностью, существующей вне сознания познающего человека. Это абстракция совершенно необходима для познавательного анализа отношений сходства. Идеальное — это копия оригинала. За пределами гносеологических исследований, за пределами отношений оригинал—копия такое понятие теряет смысл, поскольку идеальное не существует как субстанция, противоположная материи. Вне гносеологических исследований, вне отношения оригинал—копия мы сталкиваемся лишь с материальными явлениями, хотя, познавая их, постоянно пользуемся средствами идеализирующей абстракции: наше знание о мире, рассматриваемое как отношение копии к оригиналу, как копия мира, всегда идеально»<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> Пономарев Я. А. Психика и интуиция. М., 1967. С. 43.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> Там же. С. 59

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Там же. С. 64.

Сторонником взгляда на психическое как на форму движения материи являлся доктор философских наук Федор Фомич Кальсин (1905-1975) — автор монографии «Основные вопросы теории познания» (Горький, 1957) и ряда других работ, посвященных психофизиологической проблеме. Не отрицая прямо существования идеального, он толкует его как своеобразную форму материального. «Идеальное, — писал он, — не существует и не может существовать без материальной формы, потому что по существу является материальным процессом отражения объективной действительности в мозгу человека, а материальный процесс не может иметь никакой иной формы, кроме материальной»<sup>123</sup>. Чуть позднее он добавляет: «Нужно лишь отказаться от противопоставления идеального материальному. Идеальное как форма движения материи противоположно не материальному вообще, а той особой форме движения материи, которая отражается в идеальном, например твердости, тяжести, магнетизму, теплоте и т.д.»<sup>124</sup>.

Охарактеризованными выше четырьмя основными течениями взгляды советских философов на отношения между сознанием и мозговыми процессами далеко не исчерпываются. Не пересказывая воззрений, не вмещающихся в рамки рассмотренных выше направлений, отмечу лишь, что почти все они включали два основных момента: признание психики, сознания, во-первых, идеальным и только идеальным, во-вторых, свойством материи. Некоторые философы этим и ограничивались. Другие пытались эти положения конкретизировать. И некоторые из них уже довольно давно пытались прибегнуть для конкретного решения психофизиологической проблемы к понятиям теории информации.

Среди последних особо выделяется уже названный выше Д. И. Дубровский, одна из книг которого так прямо и называется «Информация, сознание, мозг» (М., 1980). Главной для Д. И. Дубровского категорией является понятие идеального. Другая значимая для него категория — понятие субъективной реальности. Последнее встречалось в работах и других советских философов<sup>125</sup>, но у Д. И. Дубровского оно играет особо важную роль, что нашло выражение в названии последней его монографии по данному вопросу «Проблема идеального. Субъективная реальность» (М., 2002).

В отличие от многих других авторов, Д. И. Дубровский отличает понятие идеального от понятия психического. Идеального нет без психического, но не всякое психическое есть идеальное. Как писал Д. И. Дубровский в книге «Психические явления и мозг» (М., 1971), существует два вида психических явлений: идеальные и материальные.

---

<sup>123</sup> Кальсин Ф. Ф. Основные вопросы теории познания. Горький, 1957. С. 20.

<sup>124</sup> Там же. С. 24.

<sup>125</sup> См.: Панцхава И. Д., Пахомов Б. Я. Диалектический материализм в свете современной науки. М., 1971. С. 60-62; Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 67.

Первые являются осознаваемыми (сознательно переживаемые психические состояния), вторые — неосознаваемыми (бессознательно-психическими).

Один из вопросов, который встал перед автором, состоял в том, существует ли идеальное не только у человека, но и у животных. Ответ, данный в названной книге в целом был утвердительным<sup>126</sup>. Но в таком случае получалось, что и у животных есть сознание. С тем, чтобы уйти от этого вывода, Д. И. Дубровский обращается к понятию субъективной реальности. «Если материя есть объективная реальность, — писал Д. И. Дубровский в книге „Информация, сознание, мозг“ (1980), — то идеальное обозначает субъективную реальность»<sup>127</sup>. А субъективной реальности у животных нет, значит у них нет и идеального. В результате, автор вступает в противоречие с самим же собой.

В работе «Проблема идеального» (М., 1983), переизданной под названием «Проблема идеального. Субъективная реальность» (М., 2002) прежнее решение вопроса о субъективной реальности у животных было пересмотрено. «Признавая наличие специфической субъективной реальности у животных, — пишет теперь автор, — следует ограничить объем категории идеального лишь человеческой субъективной реальностью, т. е. социальным качеством. Соответственно субъективная реальность животных должна быть выделена в особую категорию и обозначаться другим термином»<sup>128</sup>. Тем самым понятие идеального перестало у автора совпадать полностью с понятием субъективной реальности.

Необходимостью для него стало новое определение идеального. Однако Д. И. Дубровский нигде его не дает.

Понятия и идеального, и субъективной реальности у Д. И. Дубровского с самого начала были теснейшим образом связаны с их трактовкой при помощи категорий теории информации. «Идеальное, — писал он в 1971 г., — есть непосредственно данная субъекту информация о внешнем мире и себе самом, в то время как носитель этой информации — определенные мозговые нейродинамические структуры — элиминированы для субъекта, скрыты для него»<sup>129</sup>. «Субъективный образ, всякое явление субъективной реальности, — повторил он в 1980 г., — есть информация как таковая.

---

<sup>126</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 204-208; Он же. Информация, сознание, мозг. М., 1980. С. 159-164.

<sup>127</sup> Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг... С. 152.

<sup>128</sup> Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 122.

<sup>129</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг... С. 108.

Тогда ее материальным носителем должна быть некоторая мозговая нейродинамическая структура, одновременная с субъективно переживаемым субъективным образом, ибо информация не существует сама по себе, отдельно от своего материального носителя. Однако в явлениях субъективной реальности информация дана личности непосредственно, как бы в „чистом“ виде. Это значит, что в процессе переживания субъективного образа личность не располагает никаким знанием о собственных мозговых процессах: последние для нее всегда элиминированы»<sup>130</sup>. «Идеальное как субъективная реальность, — спустя несколько страниц поясняет автор, — есть данность информации в „чистом“ виде не только в том смысле, что в ней элиминирован ее материальный носитель — определенный мозговой процесс, но и в том смысле, что это „открытая“ для личности информация (в отличие от бессознательно-психических процессов)»<sup>131</sup>. И еще одно уточнение: «Субъективная реальность, т. е. идеальное, есть не только данность личности информации в „чистом“ виде, но и способность во многих случаях привольно оперировать ею»<sup>132</sup>. Казалось бы, что после того как Д. И. Дубровский сузил понятие идеального, допустив его существование только у человека, но не у животных, должна была бы претерпеть определенное изменение его трактовка отношения идеального, субъективной реальности и информации. Однако ничего подобного не произошло. В работе «Проблема идеального. Субъективная реальность» (2002) мы встречаем те же самые выражения, что и в более ранних его трудах. «Идеальное, — читаем мы в ней, — есть не что иное, как данность информации в „чистом“ виде и способность оперировать ею с высокой степенью произвольности»<sup>133</sup>.

Обращение к теории информации действительно важное, хотя и не единственное условие конкретного решения психофизиологической проблемы. Использование понятий этой теории позволило Д. И. Дубровскому сделать определенный шаг по пути, ведущему к решению проблемы отношения идеального и физиологических процессов в мозгу. Но только шаг, не более. Как видно, из приведенных выше его высказываний, конкретного решения этой проблемы он не дал. И одна из причин заключается в том, что он так и не смог до конца понять, что есть два существенно отличных типа идеального: биоидеальное и социоидеальное.

---

<sup>130</sup> Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг... С. 159.

<sup>131</sup> Там же. С. 163.

<sup>132</sup> Там же. С. 161.

<sup>133</sup> Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 132.

Даже когда в более поздних работах он пишет, что субъективная реальность у человека есть социальное явление и тем она качественно отличается от субъективной реальности у животных, это остается у него во многом только словами. О том, что сознание человека есть общественное явление и тем самым оно качественно отличается от психики человека, писали чуть ли не все советские философы и психологи, обращавшиеся к психофизиологической проблеме. Но несмотря на все эти заявления, почти все они сводили идеальное к биоидеальному, что закрывало им путь к решению названной проблемы. Исключение составляли Э. В. Ильенков и его единомышленники. Но они совершали ошибку противоположного рода — сводили идеальное к социоидеальному, что вело к тому же результату.

Чтобы дать конкретное решение психофизиологической проблемы, нужно, с одной стороны, совершенно четко различать биоидеальное и социоидеальное; с другой, понимать, что у человека существует не только социоидеальное, но и биоидеальное, которые неразрывно связаны. Социоидеальное, качественно отличаясь, от биоидеального, возникло на фундаменте биоидеального и не существует без последнего. Биоидеальное же возникло задолго до появления социоидеального и может существовать без него. Оно проще социоидеального. Не поняв природы биоидеального, нельзя разобраться и в природе социоидеального.

Поэтому конкретное решение психофизиологической проблемы необходимо начать с выявления сущности биоидеального и его отношения к материальным процессам, происходящим в мозгу. С этого я и начну. И для понимания природы биоидеального нужно (и в этом совершенно прав Д. И. Дубровский и не только он) обратиться к теории информации.

## Глава 6. Природа низшей формы идеального — биоидеального (сенсоидеального). Субъективный мир организма (субъективизм)

### 1. Важнейшие понятия теории информации

Как уже неоднократно говорилось, воздействие внешнего объекта на рецепторы человека вызывает процесс возбуждения, который по нервным волокнам достигает головного мозга, где и возникают ощущения и восприятия. Нервные процессы по своей природе существенно отличаются от других физиологических процессов, происходящих в организме, например от кровообращения и пищеварения. Процессы кровообращения и пищеварения важны для организма сами по себе. Иное дело описанные выше нервные процессы. Они важны для организма не сами по себе, не своим физиологическим содержанием, а только тем, что несут информацию о внешнем мире, являются сигнальными, информационными процессами.

Для ясности прибегнем к аналогии. По равнине шагают мачты линии электропередачи. По ее проводам течет электричество. Рядом столбы телефонной линии. И здесь по проводам тоже идет электрический ток. Но между этими двумя потоками электричества существует качественное отличие, причем совершенно не физическое. В первом случае ток важен сам по себе, он несет энергию, способную приводить в движение станки и иные машины. Во втором случае энергия сама по себе не имеет значения. Электрический ток, идущий по телефонным проводам, важен лишь тем, что он несет сообщения, несет информацию о тех или иных происходящих в мире событиях.

Понятие *информации*, начиная с середины XX в., стало важнейшим общенаучным понятием. Возникла специальная наука, исследующая это явление, — теория информации. Не вдаваясь ни в какие детали, попытаемся разобраться в том, что такое информация.

Информация всегда есть информация о чем-то, о каком-то объекте. Там, где существует информация, всегда имеется ее источник — ее *объект* (информобъект). Информация всегда предназначена для чего-то и для кого-то. Там, где существует информация в точном смысле слова, имеется ее *получатель*. Для разрешения поставленной нами задачи вполне достаточно ограничиться рассмотрением только такой информации, получателем которой является человек.

Информация всегда предполагает существование определенного *материального носителя*. Этим носителем информации может быть физический процесс или физическое тело (вещь, предмет и т. п.). Чтобы физический процесс мог нести информацию, он должен быть способным иметь множество различных состояний (электрический ток, например, может иметь и большую, и меньшую силу). Иногда говорят о множестве различных состояний в применении и к физическому телу. Но, вероятно, в последнем случае лучше говорить о наличии в нем или на нем множества различных элементов (точек, крестиков, пятен, линий и т. п.). Разумеется, различные состояния физического процесса тоже могут быть названы элементами множества. Это *множество (набор) элементов* представляет собой *шифр, код*, с помощью которого материальное явление (процесс или тело) становится носителем информации.

Воздействие источника информации на физический процесс (или физическое тело) вносит определенный порядок во множества элементов, присущих данному процессу (или данному телу). В случае процесса происходит упорядочение элементов множества во времени, в случае тела — упорядочение элементов множества в пространстве. В результате этого упорядочения физические объекты становятся носителями информации об ее источнике, становятся сигналами. Происходит *кодирование, зашифровывание* информации. Это выражение ни в коем случае не означает, что информация вначале возникает и лишь затем кодируется. Информации нет и не может быть до кодирования и без кодирования. Информация возникает лишь в процессе кодирования. До кодирования существовал лишь объект информации, но не информация о нем.

Информация не есть ни сам физический объект и ни множество присутствующих в нем элементов. Это множество элементов есть шифр, есть код информации, но не сама информация. Информация есть определенный порядок расположения определенных элементов множества, определенных единиц кода во времени или пространстве.

Это особенно наглядно проявляется в тех случаях, когда происходит переход от одного кода, одного шифра к другому, т. е. *перекодирование (перекодировка), перешифровка* информации. В качестве примера можно привести запись звуковой речи на граммофонной пластинке. Множество состояний звукового давления, упорядоченного во времени, переводится с помощью микрофона во множество состояний электрического тока, упорядоченного тоже во времени, а затем — во множество упорядоченных во времени же положений иглы звукозаписывающего аппарата и, наконец, во множество точек звуковой дорожки на граммофонной пластинке, упорядоченное, но теперь уже не во времени, а в пространстве.

Когда пластинку кладут на диск граммофона, приводят в движение и ставят на нее иглу головки звукоснимателя, то в результате последовательного обратного преобразовании мы снова слышим звуки речи. При последнем преобразовании информация обретает такую форму, что она становится доступной, понятной для получателя. Обретение информацией такого вида есть ее *декодирование, расшифровка*.

В процессе как прямого, так и обратного преобразования происходила замена одних физических объектов другими, множество элементов одной физической природы сменялось множеством элементов совершенно другой физической природы, а информация при этом оставалась той же самой. Происходило это потому, что при всех данных изменениях сохранялся определенный порядок расстановки определенных элементов множества. Иными словами, все перечисленные множества изоморфны: их элементы попарно взаимно однозначно соответствуют друг другу, и преобразования элементов одного множества соответствуют преобразованиям соответствующих элементов другого множества.

## **2. Проблема природы информации**

Вокруг проблемы природы информации велись и ведутся споры. Один из вопросов, который особенно интересовал материалистов, — это проблема отношения информации и материи. Особое внимание философов привлекло своеобразное определение информации, которое было дано одним из основоположников кибернетики и теории информации Норбертом Винером (1894-1964). «Информация, — писал он в книге „Кибернетика, или управление и связь в животном и машине“ (1948), — есть информация, а не материя и не энергия»<sup>1</sup>. Оно было подхвачено многими исследователями, в том числе и специалистами по физиологии органов чувств. «Информация, — вторил Н. Винеру нейрофизиолог Джордж Сомьен в книге „Кодирование сенсорной информации в нервной системе млекопитающих“ (1972), — это не энергия и не материя»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1958. С. 166.

<sup>2</sup> Сомьен Дж. Кодирование сенсорной информации в нервной системе млекопитающих. М., 1975. С. 14.



Данное высказывание Н. Винера вызвало самую различную реакцию. Некоторые философы, в частности советские, усмотрели в нем идеализм. Другие, подхватив его, пытались истолковать информацию как нечто третье, отличное от материи и сознания, и лежащее в основе мира. Между тем в высказывании Н. Винера нет ничего, кроме констатации факта. Информация действительно не есть материя. Она на самом деле не материальна. Но она и не идеальна, не духовна. Не являясь материальной, информация в то же время существует вне и независимо от сознания человека, она объективна, объективно-реальна. И здесь мы сталкиваемся с тем, что в объективном мире существуют две разные формы объективного бытия, два вида объективно-реального.

Одна форма объективно-реального бытия — самостоятельное существование, *самосуществование, самобытие*. Существовать самостоятельно означает быть не просто объективным, объективно-реальным, а материальным. В рассматриваемом случае самостоятельно существуют носители информации: физические процессы и физические тела (предметы, вещи и т. п.). Они бесспорно материальны. Материальными являются и различные состояния физических процессов и различные элементы физических тел, выступающие в качестве кода информации. Но, как уже указывалось, сама информация существует не рядом с материальными элементами, образующими материальное же множество, не в качестве чего-то самостоятельного, а только как порядок расположения этих материальных элементов во времени или пространстве. Любой порядок расположения материальных объектов с необходимостью должен быть объективным. Иным он просто быть не может. Но будучи объективным, объективно-реальным, этот порядок не является и не может быть материальным. Он существует только в материальном и через материальное, но сам таковым не является. Упорядоченное материально, а порядок — нет. Здесь перед нами иная форма объективного существования: существование не самостоятельное, а в чем-то и через что-то, существование в ином и через иное. Его можно назвать *вьиносуществованием, вьинобытием*.

Таким образом, в мире существуют две формы объективно-реального. То объективно-реальное, что существует в мире самостоятельно, в качестве самобытия есть *материальное*. То объективно-реальное, что существует в мире не самостоятельно, а в другом и через другое, в качестве не самобытия, а вьинобытия, будучи как и материальное объективно-реальным, в то же время материальным не является.

Это объективно-реальное, но нематериальное можно было бы назвать *объектальным*. Существование двух видов объективного бытия ни в коем случае не означает бытия двух объективных миров. Существует один и только один единственный объективный мир — материальный мир, мир материи, только одна субстанция — материальная. Вьинобытие неразрывно связано с самобытием. Его нет и не может быть без самобытия, оно может существовать и существует только в самобытии. Объектальное не имеет самостоятельного бытия. Оно существует только в материальном и иначе существовать не может.

Подразделение объективно-реального на материальное и объектальное означает выявление не только двух родов объективно-реального, но одновременно и двух родов нематериального. Первый уже известный нам род — идеальное, которое существует в двух формах, во-первых, в виде субъективного образа объективного мира и тем самым представляет собой единство субъективного и объективного, во-вторых, существующего в этой субъективной форме объективного содержания (вещи для нас). Другой вид — объектальное, которое ни в коей мере не является субъективным, которое объективно и только объективно и тем не менее нематериально.

Всякий порядок может иметь только вьиносуществование. Информация всегда есть одна из разновидностей порядка. Поэтому ее бытие всегда есть вьинобытие, она всегда представляет собой объектальное. Введенные выше понятия самобытия и вьинобытия важны для понимания не только природы информации. Давая возможность понять природу порядка вообще, они тем самым помогают решить вопрос о таких формах упорядочения материальных объектов, как время и пространство (см.: 7.2). Вьиносуществующим, объективно-реальным, т. е. объектальным, но не материальным является общее, по вопросу о природе которого до сих пор спорят философы (подробно об этом см. главы 11-15).

Таким образом, существует не один, а целый ряд видов вьиносуществующего, объектального. Информация всего лишь один из этих нескольких видов. Это вид объектального можно назвать *информобъектальным*.

Возвращаясь к вопросу об информации, необходимо специально задержаться на проблеме ее декодирования, расшифровки. В рассмотренном выше примере с граммофонной записью объектом информации была звуковая речь. Именно она была закодирована первоначально в форме упорядоченного множества состояний электрического тока, после этого произошло несколько последовательных перекодировок и, наконец, наступило декодирование. Оно выразилось в том, что получатель информации услышал звуковую речь, практически ничем не отличающуюся от исходной. Таким образом, декодирование в данном случае выразилось в появлении дубля, дубликата объекта информации, который столь же материален, что и оригинал. Здесь мы имеем дело с материальным дублем объекта информации, оригинала.

В случае фотосъемки декодирование выражается в появлении портрета сфотографированного человека. Фотопортрет не есть материальный дубликат человека. Он всего лишь похож на него, является знаком-копией, иконическим знаком. Вследствие сходства с реальным человеком портрет несет информацию о нем, является его образом. В этом образе, в отличие от ощущений, восприятий, нет ничего субъективного. Он ни в коем случае не является идеальным. Он целиком объективен. Но назвать его только материальным нельзя. Он включает в себя два компонента. Первый — информация о человеке, ставшем объектом фотосъемки. Она объективна, но нематериальна, т. е. объектальна. Она заключена в порядке размещения различного рода пятен на листе фотобумаги. Но этот порядок размещения пятен не может существовать без самих этих пятен, а тем самым и поверхности, на которой они размещены. А эти пятна и эта поверхность материальны. Они составляют второй компонент объективного образа. Объективный образ есть единство объектального (информации) и материального (носителя информации, кода). Объектальное, информация является содержанием, материальный носитель, код — формой. В этом единстве ведущую роль играет, разумеется, объектальное. В данном случае мы тоже имеем дело с дублем объекта информации, но не материальным, как в случае с грамофонной записью, а объектальным. Декодирование здесь тоже выражается в появлении дубликата объекта информации, но только не материального, а объектального.

То же самое имеет место и при отражении любого предмета, в частности и человека, в зеркале. Зеркало, бесспорно, материально, материален свет, падающий на его поверхность, отражающийся от нее, но вещь, как она существует в зеркале, не материальна, а объектальна. Человек, как он существует в зеркале, есть объектальный дубль отражающегося в зеркале реального человека. Объектальным является и его движение в зеркале. В определенных условиях (особый способ освещения, особое душевное состояние человека) то или иное лицо может принять объектальный зеркальный дубль объективного предмета за сам материальный предмет. Так, например, в рассказе Гильберта Кита Честертона (1874-1936) «Зеркало судьи» его герой стреляет в своего зеркального двойника, принимая его за своего противника.

### 3. Сущность низшей формы идеального — биоидеального (сенсоидеального)

Сказанное выше о сигнальных, информационных процессах вообще относится и к нервным процессам, которые, возникнув в результате воздействия внешних объектов на рецепторы, достигают головного мозга. Они несут информацию о внешнем предмете, который эти процессы вызвал.

А дальше начинают проявляться существенные отличия нервных информационных процессов от физических (в узком смысле этого слова) информационных процессов. Пока нервный процесс, несущий информацию об объективном предмете, находится на пути к коре больших полушарий головного мозга, он существует только в организме, причем существует лишь как нервный материальный процесс, несущий информацию о внешнем объекте. Когда этот процесс достигает коры головного мозга, происходит его декодировка.

И это декодирование нервного процесса, несущего информацию о внешнем объекте, в коре головного мозга не может заключаться ни в чем другом, кроме как в том, что этот процесс начинает существовать не только *в* организме, как это было раньше, но и *для* организма.

В результате, происходит своеобразное раздвоение организма. Если раньше он был только носителем информации, то теперь он начал выступать еще в одной роли — получателя информации. Организм раздваивается на носителя информации и получателя информации. Одновременно происходит столь же своеобразное раздвоение и материального нервного процесса, несущего информацию о внешнем мире. Если раньше он существовал только в организме как носителе информации, то теперь он начинает существовать и для организма как получателя информации. И для организма как получателя информации он существует иначе, чем в организме как носителе информации. Ведь, как уже отмечалось, нервный процесс сам по себе для организма не важен. Для организма важна лишь информация, которую он несет.

В результате декодировки материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем мире, начинает обладать двумя бытиями. Одно его бытие — существование *в организме*, т. е. в организме как носителе информации. В организме он существует как объективный материальный процесс, несущий информацию о внешнем мире. Это его бытие является объективным и только объективным. Другое его бытие — существование *для организма*, т. е. для организма как получателя информации. Для организма как получателя информации материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем мире, сам по себе, как таковой не существует. *Для организма* существует только информация, которую данный нервный процесс несет. При этом эта информация существует для организма не как информация о внешнем объекте, а как сам внешний объект.

Все это можно выразить и по другому. В организме нервный процесс, несущий информацию о внешнем объекте, есть неразрывное единство материального (материального носителя информации) и объектного (несомой информации). Для организма материального носителя информации как такового не существует, для него существует только чистая, т. е. освобожденная от материального своего носителя, информация. Для организма из двух составляющих нервного процесса (материального и объектного) первое составляющее — материальное — не существует, для него существует только второе — объектное, причем это объектное существует не как таковое, не как информация, а как материальный, вне его находящийся предмет.

Как и в рассмотренных в предшествующем разделе примерах декодирования, декодировка и здесь выражается в появлении дубля объекта информации. В случае с передачей речи имело место появление материального дубля, в случае с фотопортретом — объектного дубля. Декодировка нервного информационного процесса исключает возникновение материального дубля. Не является дубль, возникающий в результате декодировки нервного информационного процесса, объектным. В случае с объектным дублем получатель информации прекрасно знает, что перед ним находится не сам объект информации, а лишь его дубль. Для него, как, например, в случае с фотопортретом, существует не только дубль, но его материальный носитель. В случае же с декодированием нервного процесса, несущего информацию о внешнем объекте, для получателя информации (организма) существует один только дубль, причем он существует для него не как дубль внешнего предмета, а сам этот внешний предмет.

Или, иначе говоря, для получателя информации, существует вещь для нас, но она, как всякая вещь для нас, возникшая в результате превращения вещи в себе, существует для него как вещь в себе. Как уже ранее отмечалось (2.6), вещь для нас по своей природе есть не что иное, как тот вид идеального, который был там назван дубльидеальным. Виносуществующее, винобытие выступает для организма не как таковое, не как виносуществующее, а как самосуществующее, как самобытие, объектное выступает для организма как материальное. Объектное, существующее для организма как материальное, и есть дубльидеальное.

Таким образом, декодирование нервного информационного процесса имеет своим результатом не только его собственное раздвоение и раздвоение организма на носителя информации и получателя информации. В результате декодирования нервного информационного процесса происходит своеобразное удвоение внешнего объективного мира. Внешний мир теперь существует не только сам по себе, как мир материальных вещей, но и для организма, а тем самым и в организме, как мир идеальных дублей этих вещей. Когда мир начинает существовать не только сам по себе, но и в организме, последний претерпевает еще одно раздвоение: становится не только объектом, но и субъектом, раздваивается на объект и субъект. Внешний мир как он существует для организма, а тем самым и в организме есть субъективный мир организма. Организм теперь является не только материальной системой, он включает в себя субъективный мир, содержанием которого является внешний объективный мир. Объективный внешний мир начинает теперь существовать не только сам по себе, но и в субъективном мире организма. Наряду с внешним миром, каким он существует сам по себе, возникает мир, каким он существует для организма.

Обозначение мира, существующего для организма, как субъективного мира организма встречается в специальных работах по анатомии и физиологии органов чувств животных и человека, например в монументальном труде английского исследователя К. Смита «Биология сенсорных систем» (2000). Наряду с термином «субъективный мир организма» автором используется и другой — «сенсорный мир организма»<sup>3</sup>.

В предшествующих главах я говорил о мире, как он существует вне сознания, и мире, каким он существует в сознании. И это было оправдано, ибо во всем предшествующем изложении речь шла только о человеческом познании, отражении мира в мозгу человека.

Но несомненно, что чувственное познание присуще не только человеку, но и животным. И у всех животных, у которых существует нервная система или ее аналоги, имеется субъективный мир. Таким образом, существует два вида субъективного мира: человеческий, который принято называть сознанием, и животный. В дальнейшем изложении для краткости я буду называть субъективный мир, присущий любому организму с нервной системой или ее аналогами, будь это животное или человек, *субъективизмом*.

---

<sup>3</sup> См.: Смит К. Биология сенсорных систем. М., 2005. С. 12, 477, 492, 517, 551-552 и др.

То, каким внешний объект начинает существовать для организма в его субъективном мире, в его субъективизме зависит прежде всего от того, каков предмет сам по себе. Но не только. Информацию, которую несет нервный процесс о внешнем объекте (или, как нередко говорят, описание этого объекта), может быть более полной или менее полной. Это зависит от строения и состояния нервного аппарата. Таким образом, даже по содержанию объект, каков он сам по себе, и тот же объект, как он существует для организма, никогда полностью не совпадают. Тем более они не совпадают по форме. Внешний объект всегда существует для организма в форме, зависящей от структуры и состояния нервного аппарата. Поэтому для организмов, у которых имеются определенные различия в особенностях нервного аппарата, одно и то же объективное содержание может быть облечено в разную форму.

Объективное, взятое из внешнего мира содержание всегда предстает перед организмом в форме, зависящей от строения и состояния его нервной системы, т. е. в субъективной форме. Как уже говорилось выше, материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем объекте, существуя в организме, для организма как таковой не существует. Для организма существует только информация о внешнем объекте, причем она для организма существует не как информация о внешнем объекте, а как этот самый внешний объект. В этом смысле можно говорить об освобождении в субъективном мире организма информации от материального носителя, в результате чего она предстает перед организмом как объективный, материальный предмет.

Но это освобождение не может быть полным, абсолютным. Материальный носитель информации, нервный процесс с неизбежностью присутствует и в субъективном мире организма, но он присутствует там не как таковой, а как субъективная форма, в которую облечено пришедшее извне объективное содержание. Но это присутствие более чем своеобразно. Оно является только объективным, но не субъективным. Материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем объекте, не существует для организма не только как материальный нервный процесс, но и как субъективная форма, в которую облечено объективное содержание. Для организма, т. е. субъективно, существует только объективное содержание, но не субъективная форма, в которую оно облечено. Материальный нервный процесс не входит в субъективный мир организма, не становится содержанием этого мира не только как материальный нервный процесс, но и как субъективная форма этого мира. Именно в силу этого информация о внешнем объекте, содержащаяся в нервном процессе, выступает для организма как данный внешний объект и только как этот объект.

Именно в силу этого *в*инобытие (информация о внешнем объекте) выступает для организма как самобытие, т. е. как сам внешний объект, объектное выступает для организма как материальное. Как субъективная форма, в которую облечено объективное, материальный нервный процесс существует не для организма, т. е. субъективно, а в организме, т. е. объективно.

Выше уже говорилось о том, что с приходом в мозг материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем мире, раздваивается, обретает два бытия. В организме он существует как материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем мире, для организма — как вне его находящийся внешний мир.

Но это еще не все. Когда материальный нервный процесс приходит в мозг и начинает существовать для организма как внешний предмет, то он обретает двойное бытие и *в* организме. В организме он, с одной стороны, продолжает существовать как материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем мире, а с другой, — начинает существовать как единство объективного содержания и субъективной формы, в которую облечено это объективное содержание, т. е. как субъективный образ внешнего мира.

А субъективный образ внешнего мира — это и есть тот вид идеального, который был ранее (2.4) назван *икони*идеальным. Иначе говоря, когда материальный нервный процесс, несущий информацию о внешнем предмете, приходит в мозг, он не только наряду с продолжением бытия в организме в качестве материального нервного процесса обретает еще и бытие *для* организма в качестве внешнего предмета, но само его бытие в организме раздваивается. Он теперь начинает существовать в организме не только как материальный процесс, несущий информацию о внешнем предмете, но и как субъективный образ этого внешнего объекта. Наряду с материальным бытием он обретает и идеальное бытие.

И это бытие материального нервного процесса в качестве субъективного образа объективного мира является не субъективным, а объективным. Не только как материальный нервный процесс, но и как субъективный образ объективного мира, он существует не только для организма, не только в его субъективном мире, но в организме, т. е. вполне объективно. Поэтому характеристика идеального как субъективной реальности ошибочно. Но будучи объективным, идеальное в то же время не материально. Оно не существует само по себе, не имеет самостоятельного бытия, самобытия. Его нет и не может быть без нервного материального процесса. В этом смысле его существование является производным.



Г. Гегель, как известно, считал, что природа есть инобытие абсолютной идеи. В действительности все обстоит как раз наоборот. Идеальное (напомню, что в этой главе речь идет только о биоидеальном) есть не что иное, как своеобразная форма бытия определенного природного, материального процесса — физиологического нервного процесса, несущего информацию о внешнем природном мире. В определенных условиях, которые были обрисованы выше, этот протекающий в организме материальный нервный процесс наряду с своим исходным фундаментальным бытием обретает еще два бытия: он начинает существовать для организма как внешний мир и одновременно с этим уже не для организма, а в организме становится субъективным образом внешнего объективного мира. Иконоидеальное есть, таким образом, не что иное, как инобытие материального, а дубльидеальное — соответственно инобытие объектного.

Так мы, наконец, приходим к разгадке тайны биоидеального, или, что то же самое, чувственного идеального, *сенсоидеального*. *Биоидеальное (сенсоидеальное) есть проявление (реализация) свойства материального нервного процесса, несущего информацию о внешнем объекте, существовать для организма как этот внешний объект, и тем самым в организме не только как материальный процесс, но и как субъективный образ данного внешнего объекта.*

Понять природу сенсоидеального помогает теория информации. Но это отнюдь не означает, что без использования понятий этой отрасли знания, раскрыть загадку идеального было бы невозможно. К выводам, изложенным выше, я пришел еще в 1956 г., когда теория информации еще только формировалась и я ничего не знал о ее существовании. В результате, мне самому пришлось вводить понятия, сходные по содержанию с теми, что были разработаны теорий информации<sup>4</sup>.

Как уже указывалось, существуют два качественно отличных типа идеального. Низший его тип — биоидеальное, сенсоидеальное. Оно присуще как многим животным, так и человеку. Высший тип — социоидеальное, ментоидеальное, духовно-идеальное, или просто духовное. В настоящей главе рассмотрено только биоидеальное. Оно существует не у всех животных, а только у тех, которые имеют настоящую нервную систему или аналогичные ей структуры. Там, где нет нервной системы или ее аналогов, нет и материальных информационных процессов, а тем самым нет и идеального. Такого рода живые организмы обладают только *раздражимостью*. Животные с крайне примитивной нервной системой или ее аналогами способны ощущать, животные с более развитым нервным аппаратом обладают и восприятиями. Так как биоидеальное представляет собой не процесс, а всего лишь свойство определенного материального процесса, то никаких идеальных процессов в организмах животных не происходит. В них имеют место лишь материальные процессы.

---

<sup>4</sup> См.: Семенов Ю. И. Материальное и идеальное в высшей нервной деятельности животных // УЗКГПИ. Т. 12. Вып. 2. 1958.

Поэтому философы и естествоиспытатели, которые настаивали на том, что никакой психической деятельности, никаких психических процессов не существует, были правы, но только в отношении животных. То, что в применении к высшим животным называлось психической деятельностью в действительности представляет собой не что иное, как высшую нервную деятельность. Физиология высшей нервной деятельности способна объяснить и объясняет все поведение высшего животного без какого-либо остатка. Поэтому зоопсихология как наука не имеет права на существование.

Но эти же ученые были совершенно не правы, когда распространяли такое понимание и на человека. Ошибались они и тогда, когда настаивали на том, что у животных вообще нет ничего, что можно было бы назвать психическим, идеальным. Правда, многие из них эту точку зрения до конца последовательно не проводили. Но они никак не могли совместить отрицание существования в мозгу животных лишь материальных процессов с допущением бытия в их мозгу чего-то нематериального, идеального. В действительности, как это уже было показано, хотя в мозгу животных происходят только материальные и никакие другие процессы, идеальное у них существует в качестве проявления свойства определенных материальных процессов, а именно нервно-физиологических.

Биоидеальное (сенсоидеальное) является не процессом, а свойством определенного рода материальных, а именно нервных информационных процессов. Но оно ни в коем случае не эпифеномен. Это особого рода способ декодирования этих процессов.

#### **4. Представления (воспроизведения, репродуктивы) и мозг**

До сих пор речь шла не только и просто о сенсоидеальном, но лишь о тех его формах, которые являются непосредственными образами мира, т. е. об ощущениях и восприятиях. Но ведь кроме них существуют и опосредованные чувственные образы — представления. И на них нужно особо остановиться.

Когда нервное возбуждение, несущее информацию о внешнем объекте, приходит в мозг, оно вызывает определенные изменения в тех или иных его нервных клетках.

Возникает энграмма, которая содержит информацию о внешнем объекте, вызвавшем нервный процесс (см. I.2.2). Энграмма есть единство материального (нервного, мозгового) носителя информации и носимой им, заключенной в нем информации, единство материального и объектального. Энграмма, возникшая в результате воздействия одного определенного материального предмета, может быть названа точечной, или пунктовой (от лат. *punctum* — точка).

Это отнюдь не значит, что она расположена в одном топографически строго определенном участке коры. Каждый предмет имеет не одно, а несколько свойств, поэтому воздействует не на один рецептор, а сразу на несколько. В результате, вызванное им нервное возбуждение приходит в разных участках коры. Но затем происходит объединение всех возбужденных клеток в одно единое целое, противостоящее другим такого же рода системам нервных связей. В этом и только в этом смысле можно говорить о *точечной (пунктовой) энграмме*, или *энграммой точки (пункте)*.

Как мы уже знаем (5.5), когда организм бодрствует, в коре его мозга существует очаг возбуждения. Об этом писали И. П. Павлов, А. А. Ухтомский и Н. И. Красногорский. Первый говорил об «участке с оптимальной возбудимостью», метафорически — о «светлом пятне» в мозгу, второй — о мозговой доминанте, третий — об «активном рабочем поле» коры. Я буду называть это активное рабочее поле *активиумом коры* или просто *активиумом*.

Когда нервный процесс, вызванный действием внешнего предмета, приходит в определенный пункт коры головного мозга, то этот пункт возбуждается и входит в активиум, становится его частью. Одновременно содержащаяся в нем информация о данном предмете начинает существовать для организма как сам этот предмет, т. е. входит в его субъективиум. Таким образом, вхождение нервного процесса, несущего информацию о предмете, в активиум совпадает с вхождением информации об этом предмете в субъективиум. Между активиумом коры и субъективиумом организма существует неразрывная связь. Субъективиум организма имеет своей материальной, физиологической основой активиум коры. В применении к человеку активиум коры лежит в основе его сознания, точнее поля сознания.

С прекращением воздействия внешнего предмета на рецепторы и тем самым исчезновением вызванного этим воздействием нервного процесса, пункт коры, в который приходил данный нервный процесс, перестает быть возбужденным и выходит из активиума. Соответственно информация, содержащаяся в этом процессе, перестает существовать в субъективиуме организма как внешний объект. Но энграмма, порожденная данным нервным процессом, не исчезает.

Соответственно, сохраняется и содержащаяся в ней информация о внешнем объекте. Но эта информация существует теперь только в закодированном виде, она законсервирована, или, выражаясь привычным языком, находится только в памяти организма.

Активium постоянно перемещается по коре мозга, захватывая одни его клетки или комплексы клеток и покидая другие. В процессе этого движения активium может надвинуться на те или иные энграммные пункты, вобрать их в себя. Эти пункты возбуждаются. В результате, заключенная в них информация о внешнем объекте расконсервируется, декодируется и начинает существовать не только в организме, но и для организма, входит в его субъективium. Выражаясь привычным языком, организм вспоминает о предмете, который действовал в прошлом на его рецепторы, предмет всплывает в памяти.

При этом, как и в случае с нервным процессом, вызванным действием внешнего предмета, материальное нервное явление, несущее информацию о предмете, становится субъективным образом этого предмета, т. е. идеальным. Это — иконидеальное. Но, как уже неоднократно указывалось, иконидеальное содержит в себе дублидеальное. И дублидеальное, возникающее в результате расконсервирования, декодирования старой, законсервированной информации, законсервированного, старого объектного, отлично от дублидеального, появляющегося в процессе декодирования новой, свежей, только что полученной информации, свежего, нового объектного.

В случае со свежей только что пришедшей информацией объектное, ставшее в организме после декодирования одновременно и дублидеальным, для организма выступает как материальное, как вне его находящийся предмет. В случае с декодировкой, расконсервированием старой, законсервированной информацией, объектное, ставшее в организме в результате декодирования дублидеальным, тоже выступает для организма как внешний предмет.

Но этот внешний объект в норме никогда не предстает для организма как существующий вне его, не «выносится» субъектом вовне организма, не «объективируется». Он выступает для организма как такой внешний предмет, который существует лишь в субъективiumе, т. е. как предмет не материальный, а идеальный. Если говорить не об организме вообще, а о человеке, то последний в норме прекрасно осознает, что эта вещь сейчас существует только в его сознании, но не в окружающей его объективной реальности, что перед ним не сам предмет, а лишь существующий только в его сознании идеальный двойник.

Таким образом, если в первом случае объектальное, став в организме дублидеальным, существует для организма как материальное, во втором — как дублидеальное. И различие в результатах декодировки вполне понятно. Ведь во втором случае внешний объект в данный момент не находится перед субъектом и не действует на его органы чувств. И если бы для организма информация о предмете, который сейчас не воздействует на его рецепторы, выступила бы как материальный предмет, то тем самым внешний мир предстал бы перед ним в искаженном виде, что помешало бы его успешному приспособлению к внешней среде.

Когда я говорю о том, что объектальное, содержащееся в возбужденном энграммном пункте, выступает для организма как дублидеальное, а не материальное, то речь, разумеется, идет о нормальном возбуждении. Бывают случаи, когда энграммный пункт в силу тех или иных причин подвергается возбуждению, по силе сравнимому с тем, что возникает в результате воздействия внешнего объекта на рецепторы. И тогда информация, заключенная в энграмме, выступает перед субъектом не просто как предмет, а как предмет, существующий за пределами его тела, во внешнем мире. Это «вынесение» информации, содержащейся в энграммном пункте, во внешний мир называется галлюцинацией (от лат. *hallucinatio* — бред).

Как уже указывалось (I.2.2), образ предмета, возникший в отсутствии предмета, который ранее действовал на рецепторы организма, обычно именуется представлением. Это, как уже говорилось, первый чувственный образ объективного мира, существование которого было обнаружено людьми. Открытие существования ощущений и восприятий пришло значительно позднее, только с открытием факта, что мир существует не только вне сознания, но и в сознании. Слово «представление» — не самое удачное для обозначения подобного рода опосредованных чувственных образов мира, ибо представить можно и такие вещи, которые не только никогда не воздействовали на органы чувств, но и никогда и нигде не существовали (кентавра, лешего и т. п.). Более удачными были бы термины «воспроизведение», или «репродуктив» (от лат. *re* — приставка, обозначающая возобновление, и *productio* — производство).

Восприятие и представление (воспроизведение, репродуктив), будучи чувственными субъективными образами внешнего мира, иконидеальными, отличаются друг от друга характером дублидеального. Одно дублидеальное для организма существует как материальное, другое же — как дублидеальное. Таким образом, существуют еще две разновидности идеального (напоминаю, что и в этом, как и в предшествующих разделах речь идет только о биоидеальном, сенсоидеальном): свежее, новое, первичное идеальное (первоидеальное) и расконсервированное, старое, вторичное идеальное (второидеальное).

Все это требует уточнения определения сенсоидеального. Данное в предшествующем разделе относится не к сенсоидеальному вообще, а только к первоидеальному. Нужно более широкое определение, под которое подошли бы обе разновидности сенсоидеального. Вот оно: *идеальное есть проявление (реализация) свойства нервного явления, несущего информацию о внешнем предмете, существовать для организма как тот объект, информация о котором закодирована в данном процессе.*

Существование двух разновидностей сенсоидеального вообще: первоидеального и второидеального означает бытие двух разновидностей как иконидеального, так и дубльидеального. Для двух разновидностей иконидеального термины давно уже существуют: восприятия и представление. Для обозначения двух разновидностей дубльидеального их нет. Я буду называть одну разновидность дубльидеального — перводубльидеальным, другую — втородубльидеальным.

Субъективизм организма (здесь и ниже имеются в виду только животные) включает в себя два слоя дубльидеального: один — перводубльидеальное, второй — втородубльидеальное. Перводубльидеальное есть проявление в субъективизме объектного, заключенного в нервном процессе, возникшем в результате воздействия внешнего предмета. Втородубльидеальное есть проявление в субъективизме объектного, заключенного в возбужденном энграммном пункте.

Возбужденные энграммные пункты вместе взятые представляют собой часть более широкого образования — совокупности всех энграммных пунктов коры. Все энграммные пункты, и возбужденные и невозбужденные, в одинаковой степени несут информацию о внешнем мире, являются единством материального и объектного. Но они могут находиться в одном из двух разных состояний. Когда энграммный пункт находится в активизме, он является образом внешнего мира, его объектное выступает для организма как дубльидеальное. Когда же он находится вне активизма, заключенное в нем объектное для организма не существует. Энграммный пункт не является тогда образом внешнего мира. Но не являясь образом внешнего мира в реальности, он является им в потенции, возможности. Он — потенциальный образ внешнего мира.

Грань между возбужденными и невозбужденными энграммными пунктами крайне относительна. Они то входят в активиум и тем самым содержащееся в них объектальное оказывается в субъективиуме, то выходят из него. Как мы уже знаем, И. П. Павлов метафорические именовал активиум светлым пятном. Развивая эту метафору, можно сказать, что энграммы, входя в активиум, загораются, освещаются, становятся светлыми, а оказываясь вне активиума, гаснут, погружаются в тьму, становятся темными.

Наличие теснейшей связи между светлыми и темными энграммными пунктами, их постоянный переход из одного состояния в другое, требует введения особого термина для обозначения всех их вместе взятых. В качестве такого термина можно использовать словосочетание «пунктоэнграммный конгломерат». Объектальное, заключенное в той части этого конгломерата, которая находится в активиуме, и составляет второй слой субъективиума.

Из двух названных слоев субъективиума — перводубльидеального и втородубльидеального — первый слой является базовым, второй целиком строится на его основе. Как уже говорилось, оба названных типа дубльидеального, а тем самым и иконидеального в одинаковой степени принадлежат к сенсоидеальному. Это две разновидности одного и того же качества. Этими двумя слоями исчерпывается субъективиум животного. С субъективиумом человека дело обстоит гораздо сложнее. Этот вопрос будет рассмотрен позднее (IV.2.2-IV.2.3; V.4.6).

Как уже указывалось, информация является одним из видов объектального — информобъектальным. В свою очередь информобъектальное подразделяется на несколько подвидов. Один из них — информобъектальное, материальными носителями которого являются нервные процессы и комплексы нервных клеток и которое способно выступать для организма в его субъективиуме в качестве материальных или дубльидеальных предметов. Это — *неврообъектальное*. В применении к чувственному познанию оно может быть названо *сенсобъектальным*. Сенсообъектальное, содержащееся в пунктоэнграммном конгломерате, образует *сенсофонд* организма.

## 5. Несостоятельность «теории символов»

Как уже отмечалось (3.1), суть «теории символов» заключается в утверждении, что ощущения и восприятия являются не образами вызвавших их объектов внешнего мира, а лишь их знаками, символами, иероглифами, и, соответственно, мир, каким он существует для нас, не имеет ничего общего с внешним миром, как он существует сам по себе, объективно. В свете всего сказанного выше, в свете данных о физиологии органов чувств и теории информации эта точка зрения выступает как совершенно несостоятельная.

Ко всему сказанному добавлю лишь несколько штрихов. Самый важный вопрос: существует ли хотя бы какое-то совпадение (о полном разумеется и речи быть не может) между миром, каким он существует для организма, и миром, каким он существует сам по себе. Если существует, то эти миры сходны, похожи друг на друга. И совершенно понятно, почему в ходе эволюции возник мир для организма: для того, чтобы обеспечить организму возможность ориентироваться в мире самом по себе и приспособиться к нему. Если же никакого совпадения между названными мирами не существует, если между ними нет никакого сходства, то совершенно непонятно, почему у организмов возник субъективный мир, появилась сенсорная система.

В ходе эволюции животного мира шло развитие сенсорной системы, которое помимо всего прочего проявилось и в специализации органов чувств и совершенствовании каждого из возникших специализированных органов чувств. Если обратиться к эволюции зрительного аппарата, то там, например, на смену черно-белому зрению пришло зрение цветное.

Как это можно трактовать, если встать на позиции И. Мюллера, Г. Гельмгольца и их приверженцев. Приведем полностью одно из ранее уже частично цитированных высказываний Э. Дюбуа-Реймона. «Что в действительности не существует никаких качеств, — писал он, — это следует из анализа наших чувственных восприятий. По нашим теперешним воззрениям, во всех нервах, какой бы результат в конце концов ни давала их деятельность, имеет место одинаковый, распространяющийся в обоих направлениях, лишь по интенсивности различный молекулярный процесс...

Чувственное ощущение, как таковое, возникает впервые лишь в чувственных субстанциях (*Sinnsubstanzen*), как Иоганн Мюллер назвал те участки мозга, которые соответствуют нервам различных чувств... Эти именно чувственные субстанции и переводят впервые в чувственные ощущения однородные во всех нервах раздражения и как истинные носительницы „специфических энергий“ Иоганна Мюллера сообщают этим раздражениям разные качества, каждая в зависимости от своей природы. Моисеевское „и бысть свет“ с физиологической точки зрения неверно. Свет появился лишь с того момента, когда первый красный глазок инфузории впервые начал отличать светлое от темного. Без зрительной и слуховой чувственной субстанции весь этот окружающий нас мир, блистающий красками и полный звуков был бы объят мраком и безмолвием. Мир сам по себе безмолвен и мрачен, т. е. лишен свойств, не только с точки зрения субъективного анализа, но и для механического воззрения, добытого путем объективного исследования: вместо звука и света воззрение это знает лишь колебания лишенного свойств первичного вещества, образовавшего здесь весомую, там невесомую материю»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Дюбуа-Реймон Э. О границах познания природы. Семь мировых загадок... С. 7-8.



Таким образом, согласно взглядам приверженцев «теории символов», получается, что следствием появления специализированных органов чувств и их развития было появление в мире, как он существует для организма, все большего числа явлений, которых нет во внешнем объективном мире. С возникновением черно-белого зрения в чувственном мире организма появился свет, которого нет в объективном мире, с возникновением цветного зрения там появились многообразные цвета, отсутствующие в объективном мире. Иначе говоря, согласно логике представлений И. Мюллера, Г. Гельмгольца и Э. Дюбуа-Реймона, специализация и совершенствование органов чувств имела своим следствием все большее расхождение между миром для нас и миром в себе, все больший отрыв первого от последнего.

Вряд ли нужно опровергать такой взгляд. Ни у одного биолога нет ни малейшего сомнения, что, например, цветное зрение имеет огромное преимущество перед черно-белым, ибо позволяет различать такие существующие в мире оттенки, которые не могут быть выделены механизмом черно-белого зрения. Прибегая к языку теории информации, можно сказать, что цветное зрение дает более полное описание реальности, чем черно-белое, дает более полную информацию об объекте. Или выражаясь несколько иначе, цветное зрение обеспечивает более полное соответствие между ощущениями и объективным миром.

Но о меньшем или большем соответствии между ощущениями и реальным миром можно говорить только в том случае, когда это соответствие понимается как сходство, похожесть, т. е. как иконическое. Ни к какому другому понятию соответствия это совершенно не применимо. Если ощущения есть условные знаки, символы, иероглифы, не имеющие никакого сходства с вещами, то они ни в каком смысле не могут находиться в большем или меньшем соответствии с объективным миром. Если между ощущениями и предметами внешнего мира может быть и меньшее и большее соответствие, то это значит, что ощущения являются образами внешнего мира.

В заключение остановимся на тех фактах, которые были использованы сторонниками «теории символов» для обоснования своей концепции. Так как они связаны со специализацией органов чувств, то следует остановиться на некоторых аспектах строения и функционирования этих специализированных органов.

И. П. Павлов объединял специализированный рецепторный прибор, идущие от него центrostремительные нервы и мозговые клетки, в которых эти нервы заканчиваются, под названием *анализатора*. Кору больших полушарий головного мозга он рассматривал как совокупность высших отделов всех анализаторов (зрительного, слухового и т. п.). Не все физиологи с ним согласны. Некоторые из них приписывают способность к анализу только высшим отделам центральной нервной системы.

Неоспорим факт, что там, где существует специализация органов чувств, рецепторные приборы каждого из таких органов приспособлены к приему только определенного рода внешних воздействий. Ухо воспринимает только звуковые колебания определенной частоты, глаз — только электромагнитные волны определенной длины.

Как отмечалось выше, идущие от рецепторов центrostремительные нервы, вопреки представлениям И. Мюллера, не обладают специфической энергией, что не мог не признать еще Э. Дюбуа-Реймон. «Все нервные волокна любого вида животных, — пишет современной нейрофизиолог Дж. Сомьен, — говорят на одном языке. Этот язык состоит из одного слова; сообщения отдельных волокон передаются в форме электрических импульсов, всегда одинаковых монотонно повторяющихся снова и снова»<sup>6</sup>. Но на каком-то уровне в центральной нервной системе происходит анализ этих нервных импульсов. Этот отдел (или отделы) центральной нервной системы, как и рецепторы, специализированы. Какие бы импульсы ни пришли к ним, они в мозгу обретают облик ощущений одного определенного типа, или, как говорят физиологи, одной сенсорной модальности: зрительной, слуховой, обонятельной и т. п.

Каждый из специализированных рецепторов способен адекватно реагировать на внешние раздражители лишь одного определенного вида, лишь на специфические для него внешние агенты. Но на нервы, идущие от такого рецептора, могут воздействовать и не специфические для данного рецептора агенты. На нервы, идущие от зрительного рецептора можно воздействовать механическим, химическим и т. п. способами. И когда нервные импульсы, вызванные такими, неадекватными для этого приемного прибора внешними агентами, приходят в высший анализаторный отдел, то они декодируются как ощущения света.

---

<sup>6</sup> Сомьен Дж. Указ. соч. С. 26.

Именно на этом и другом факте — возникновении в результате воздействия одного и того же внешнего агента в разных анализаторах разных ощущений — основывались И. Мюллер и Г. Гельмгольц, когда делали вывод о том, что характер ощущения всецело определяется природой нервного волокна. Но тот же Г. Гельмгольц по существу опровергал сам же себя, когда писал о том, что в случае, например, со зрением, в результате действия неадекватных внешних агентов возникают лишь световые ощущения, но отнюдь не зрительные. Зрительные ощущения появляются лишь в результате воздействия специфических для зрительного рецептора внешних агентов<sup>7</sup>.

Проводя грань между зрительными и световыми ощущениями, Г. Гельмгольц, фактически отличал ощущения, являющиеся образами внешнего мира, от ощущений, которые такими образами не являются. Первые являются нормальными ощущениями, вторые — аномальными. Таким образом, в норме ощущения являются не чем иным, как образами внешнего мира. «Теория символов» и была, и остается несостоятельной. Мир в себе и мир, каким он предстает в субъективизме организма, всегда есть не только не одно и то же, но всегда одновременно и одно и то же.

## 6. Предтечи

Все мыслители, которые сознавали, что мир существует в сознании, и особенно те из них, которые исходили из того, что мир существует не только в сознании, но и вне сознания, так или иначе приближались к пониманию того, что содержание наших восприятий существует для человека как вне его находящийся мир. Из философов XVII-XVIII вв. подобное понимание отчетливо пробивается у Томаса Гоббса. «Причиной ощущения, — писал он, — является внешнее тело или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган...»<sup>8</sup> «Так как во всем органе... возникает сопротивление, или противодействие, движению, идущему от объекта к внутренним частям органа, то этот же орган обладает импульсом, противоположным импульсу объекта... Так как это противодействие направлено наружу, то образ представляется лежащим вне органа»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Гельмгольц Г. О зрении человека... С. 14-16.

<sup>8</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 40.

<sup>9</sup> Гоббс Т. Основы философии // Гоббс Т. Избранные сочинения. М.; Л., 1926. С. 116.

Полной ясности у Т. Гоббса, конечно, нет. Он сколько-нибудь четко не осознает, что существующим вне органа (т. е. во внешнем мире) представляется не само ощущение, а лишь содержание ощущения. Он делает шаг вперед, когда наряду с термином «ощущение» начинает употреблять слово «призрак», используя его фактически для обозначения содержания ощущения, существующего для субъекта как вне его находящийся объект. Но как уже указывалось (2.2), он буквально тут же он ставит знак равенства между значениями слов «ощущение» и «призрак»<sup>10</sup>.

Еще ближе к такому пониманию подошел К. Маркс, который попутно заметил в первом томе «Капитала» (1867): «Световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз»<sup>11</sup>.

Буквально то же самое писал И. М. Сеченов в работе «Элементы мысли» (1878). «К числу прирожденных свойств некоторых чувствующих снарядов, — читаем мы там, — относится „способность объективизировать впечатления“». Когда на наш глаз падает свет, от какого-нибудь предмета, мы ощущаем не то изменение, которое он производит в сетчатке глаза, как было следовало ожидать, а внешнюю причину ощущения — стоящий перед нами (т. е. вне нас) предмет»<sup>12</sup>. Эту же мысль он повторил в работе «Впечатления и действительность» (1890): «Того, что происходит в глазу при видении, мы не чувствуем, а видим *непосредственно* все внешнее стоящим вне нас. Такое вынесение впечатления наружу — род материализации чувствования — можно сравнить с построением образа предмета плоским зеркалом, с тем лишь отличием, что физическое зеркало дает образы позади себя, тогда как зеркало сознания строит их перед собой»<sup>13</sup>.

И в заключение раздела еще одно высказывание, которое позволит нам перейти к следующей главе. Оно принадлежит крупному русскому физiku Оресту Даниловичу Хвольсону (1852-1934). «Вызванное внешним миром раздражение органов чувств, — писал он на первой странице своего знаменитого „Курса физики“, — передается миру внутреннему и со своей стороны вызывает в нем субъективное ощущение, для возможности которого необходима наличность сознания. Воспринятое внутренним миром субъективное ощущение *объективируется*, т. е. переносится во внешнее пространство, как нечто, принадлежащее определенному месту и определенному времени. Иначе говоря, путем такого объективирования мы переносим во внешний мир наши ощущения, причем время и пространство служат тем фоном, на котором располагаются наши объективированные ощущения. В тех местах пространства, где они помещаются, мы, невольным образом, предполагаем порождающую их причину. Исследование процесса объективирования относится к философии»<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 40-41.

<sup>11</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82

<sup>12</sup> Сеченов И. М. Элементы мысли // Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. М., 1952. С. 310.

<sup>13</sup> Сеченов И. М. Впечатления и действительность // Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. М., 1952. С. 452.

<sup>14</sup> Хвольсон О. Д. Курс физики. Т. 1. 3-е изд. СПб., 1908. С. 1.

## Глава 7. Пространство и время как формы порядка в чувствозримом мире для нас и в мире самом по себе

### 1. Пространство и время как формы порядка в мире, каков он для нас и каков он сам по себе

Когда содержание восприятия выступает для субъекта как вне его находящийся объект, то последний в норме предстает как расположенный на определенном расстоянии от субъекта — близко или далеко — и расположенный определенным образом по отношению к субъекту — спереди, сзади, слева, справа, выше, ниже. И сами по себе объекты представляются как существующие в разных местах и на разных расстояниях друг от друга. Иначе говоря, вещи, как они существуют в нашем субъективном мире, определенным образом упорядочены, находятся в определенном порядке. Описанный выше порядок расположения вещей по отношению друг к другу носит название *пространства*. Эта форма упорядочения чувствозримого мира имеет три измерения: длину, ширину и глубину. Но этот порядок является не единственным. Существует и иной.

До сих пор, говоря о чувствозримом мире, я использовал понятия вещи, объекта, явления. В чувственном познании мир предстает как совокупность явлений. Теперь пришло время конкретизировать понятия и явления, и мира явлений.

Простейшая форма явлений — предметы, вещи в обыденном смысле этих слов. Это камни, деревья, животные, столы, стулья и т. п. Но так как и слово «вещь», и слово «предмет», уже не говоря о слове «объект», имеют, особенно в философском языке, множество разных смыслов, то, может быть, лучше всего использовать для выражения обыденного смысла этих слов термин «*физическое тело*», или просто «*тело*», как это делали многие философы, в частности Т. Гоббс.

Тела не просто существуют. С ними всегда что-нибудь происходит: они возникают и исчезают, изменяются, передвигаются из одного места в другое и т. п. Все то, что происходит с телами, можно объединить под названием *событий*. Как тела, так и события чувствозримы.

Но кроме тел и событий, в чувствозримом мире существует и такие явления, которые нельзя без оговорок отнести ни к числу тел, ни к числу событий. Примером может послужить ветер. Ветер не тело, но и не событие и даже не цепь, чередование событий. То же самое можно сказать о дожде, ручье, реке, водопаде, огне, свете и т. п. Так как для обозначения такого рода явлений в философской и не только философской литературе нет специального термина, то в качестве такового я буду использовать слова «*физический поток*», или просто «*поток*».

В мире, каким он предстает для нас, упорядочены не только тела, но и события. Но порядок расположения событий качественно отличен от порядка расположения тел. Тела расположены близко или далеко, справа или слева и т. п. друг от друга. Что же касается событий, то одни из них могут происходить раньше, а другие позже. Такой порядок расположения событий носит название *времени*. События упорядочены во времени. Они могут происходить не только одно вслед за другим, как было сказано выше, но и одновременно. В отличие от пространства, которое трехмерно, время имеет только одно измерение. В пространстве можно перемещаться в разных направлениях, можно вернуться к прежнему месту. Движение во времени идет только в одном направлении: от прошлого к настоящему и от него к будущему. Время необратимо.

И. Кант, который открыл мир феноменов (вещей для нас) как отличный от мира вещей в себе, обратил особое внимание на то обстоятельство, что этот мир упорядочен. И в качестве первичных форм порядка в мире вещей для нас он назвал время и пространство. Он характеризовал их как формы нашего чувственного созерцания, за что его нередко критиковали материалисты. Но в самом по себе признании времени и пространства формами чувственного созерцания нет ничего ошибочного. Они действительно являются таковыми.

Ошибка И. Канта состоит в другом. Этот мыслитель, как уже неоднократно указывалось, считал, что мир вещей для нас и мир вещей в себе не имеют между собой ничего общего. О мире вещей в себе мы ничего не знаем и знать ничего не можем. Мы знаем только мир вещей для нас. Отсюда следовало, что время и пространство существуют только в мире вещей для нас. На вопрос о том, откуда взялись эти две формы упорядочивания вещей для нас, И. Кант отвечал, что они априорны. Они не возникли и не могли возникнуть из нашего чувственного опыта. Время и пространство существовали до и безо всякого чувственного опыта, и их бытие является необходимым предварительным условием этого опыта.

Как уже указывалось, никакой пропасти между миром в себе и миром для нас в действительности не существует. Эти два мира действительно не совпадают, но одновременно они и совпадают.

А это значит, что время и пространство являются формами упорядочивания мира не только для нас, но мира в себе. Время и пространство — формы не только чувственного созерцания, но и существования объективного мира. Мир в себе первичен по отношению к миру для нас. Отсюда следует, что время и пространство как формы чувственного созерцания вторичны по отношению ко времени и пространству как формам бытия материального мира, они возникли в процессе взаимодействия человека с окружающим его объективным миром, они не априорны, а апостериорны.

## **2. Объектальность времени и пространства в мире самом по себе**

Проблема времени и пространства есть проблема не только гносеологическая, в каком качестве она выступает у И. Канта, но и онтологическая. И этот онтологический аспект нуждается в рассмотрении.

В работах подавляющего большинства материалистов, включая сторонников марксизма, время и пространство объявляются объективными. Но мало кто из них решался назвать их материальными. Одно из немногих исключений — работа И. С. Нарского «Диалектическое противоречие и логика познания» (1969), в которой время и пространство прямо именуются материальными. Правда, тут же предпринимается попытка разграничить понятия материи и материального. Время и пространство, по Нарскому, будучи материальными, не являются материей<sup>1</sup>.

Если оставить в стороне взгляды И. С. Нарского, то получится, что почти все материалисты, считая время и пространство объективно существующими, отказывались признавать их материальными. Естественно, напрашивается вывод, что понятия объективно-реального и материального не совпадают полностью. Но этот вывод никогда не делался. А сделать его необходимо. Он и был сделан выше (6.2), когда рассматривался вопрос о природе информации. Были введены понятия самобытия и вьинобытия, объективно-реальное было подразделено на материальное и объектальное.

Тем самым была создана возможность достаточно четко сформулировать материалистическое понимание времени и пространства. Время и пространство — виды, формы порядка материальных вещей и событий, и как всякий такой порядок существуют не самостоятельно, а в чем-то ином, а именно в том, что ими упорядочено, имеют вьинобытие, а не самобытие. Существовая объективно-реально, они не материальны, а объектальны. Такое понимание времени и пространства полностью совпадает с результатами, к которым пришла современная наука.

---

<sup>1</sup> Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 63-66.

Если мало кто из философов и естествоиспытателей характеризовал время и пространство как материальные, то понимание их как существующих самих по себе, самостоятельно в качестве своеобразных вместилищ материи встречалось у многих из них. Такого взгляда придерживались Демокрит и другие античные атомисты — Эпикур, Тит Лукреций Кар, многие философы Нового времени — П. Гассенди (1592-1655), Дж. Локк, все, кроме, пожалуй, одного Д. Дидро, великие французские материалисты XVIII в. В науке он принял классическую форму в трудах Исаака Ньютона (1643-1727), в которых речь шла об абсолютном времени и абсолютном пространстве.

Наряду с такой трактовкой времени и пространства, которую теперь принято называть *субстанциальной*, существовала принципиально другая — *реляционная* (от лат. *relatio* — отношение)<sup>2</sup>. Последняя заключается в том, что пространство и время не представляют собой особых субстанций, особых самостоятельных сущностей. Они наличествуют лишь как порядки расположения материальных тел и объективных событий. Такой взгляд развивали и обосновывали Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц, К нему был близки Т. Гоббс, Дж. Толанд, Г. Гегель.

В науке эта точка зрения получила свое воплощение и подтверждение вначале в специальной, затем в общей теориях относительности, созданных Альбертом Эйнштейном (1879-1955). Когда однажды журналисты попросили А. Эйнштейна выразить «в двух словах», что, собственно, он открыл, великий ученый им сказал: «Суть такова: раньше считали, что если каким-нибудь чудом все материальные вещи исчезли бы вдруг, то пространство и время остались бы. Согласно же теории относительности вместе с вещами исчезли бы и пространство, и время...»<sup>3</sup>

В настоящее время идут споры о том, могут ли существовать и иные, кроме трех известных измерений пространства (длины, ширины и глубины). Некоторые философы считают, что признание возможности бытия четвертого, пятого и т. п. измерений пространства в принципе несовместимо с материализмом.

---

<sup>2</sup> Эти термины, очень точно выражающие сущность двух основных трактовок времени и пространства, предложены Львом Борисовичем Баженовым (1926-2005): *Философия естествознания*. М., 1966. С. 137.

<sup>3</sup> Цит. по: *Львов В. Жизнь Альберта Эйнштейна*. М., 1959. С. 115.



Вряд ли можно с этим согласиться. Несомненно, что трехмерно и только трехмерно пространство нашего чувствозримого мира, макромира. Но кроме макромира существуют и микромир, и мегамир. И так как время и пространство не имеют самостоятельного бытия, а существуют лишь как формы порядка материальных объектов, то разные формы бытия материи могут характеризоваться и разными, совершенно непривычными для нас формами их упорядочения. Давно ли считали неевклидовы геометрии чистыми порождениями человеческого ума. Теперь выяснилось, что если пространство макромира действительно евклидово, то пространство за его пределами и, может быть, и кое-где в его пределах является неевклидовым.

### **3. Проблема отражения времени и пространства в чувственном познании**

Время и пространство существуют не только в мире в себе, но и в мире для нас. Они представляют собой порядок расположения не только вещей в себе, но и вещей для нас: идеальных двойников материальных объектов и объективно-реальных событий. И подобно тому, как мир вещей для нас есть идеальный двойник мира в себе, время и пространство для нас представляют собой воспроизведение объективно-реальных времени и пространства.

Но возникает крайне важный вопрос, как происходит вхождение объективно-реальных времени и пространства в мир вещей для нас. Ведь в отличие от объективно-реальных предметов время и пространство не существуют сами по себе, не имеют самобытия, они не материальны, а объектальны. Будучи вьинсуществующими, они не могут, в отличие от материальных тел, воздействовать на органы чувств и человека, и животных. И тем не менее они входят в субъективиумы организмов, превращаются из вещей в себе в вещи для нас. Чтобы понять, как это стало возможным, необходимо более детально разобраться в отношении между организмом и окружающем его миром, внешней средой.

Домарксистские материалисты, принимая теорию отражения, трактовали отношение познающего мир субъекта и познаваемого мира упрощенно. Они сводили его к воздействию материальных тел на рецепторы субъекта. Мир выступая у них как нечто активное, воздействующее на познавательную организацию субъекта, а субъект как нечто пассивное, лишь воспринимающее воздействие мира, причем только на его познавательные приборы. Субъект понимался только как субъект, т. е. лишь как познающее существо.

В действительности же субъект никогда не был лишь познающим существом. Он всегда был прежде всего живым физическим материальным телом, организмом. На это в свое время обращал внимание Л. Фейербах, выступая с критикой идеалистов, сводивших человека-субъекта к чистому познанию.

И познающее мир живое физическое тело (организм) жило в окружении огромного числа других физических тел, как живых (других организмов), так и неживых. И суть отношения организма и среды состояло вовсе не в познании среды, а в сохранении своего существования в этой среде. Окружающие организм физические тела воздействовали не только на его рецепторы, но и на его тело в целом, на все его органы. Они могли повредить организм, изуродовать его, лишить его жизни.

Организм, чтобы выжить, должен был совершать определенные действия: например, бежать от врагов или уничтожать их. Иначе говоря, между организмом и средой должно было происходить непрерывное взаимодействие.

Чтобы существовать, организм должен был постоянно удовлетворять свои потребности, например в пище, воде и т. п. Отстраняясь от одних физических тел, представляющих для него опасность, организм для обеспечения своего существования должен был использовать другие физические тела, в частности поглощать их. Но чтобы организм мог успешно обеспечивать свое существование в мире, он должен был знать этот мир, иметь его в своем субъективнуме. Причем необходимым условием обеспечения существования организма было более или менее полное совпадение мира, каким он является в субъективнуме, с миром, каков он сам по себе.

Для организма объективный мир существовал таким, каким он был в его субъективнуме. Но сам-то организм существовал в первую очередь в мире, каким он был сам по себе. Ему вредили и его насыщали вовсе не существующие в его субъективнуме идеальные двойники материальных тел, а сами эти материальные тела. И если существовало значительное расхождение между миром идеальных вещей и миром материальных вещей, деятельность организма не могла увенчаться успехом. Между организмом и средой всегда существовала обратная связь. В ходе действия или после завершения организм получал информацию о том, привело оно к успеху или кончилось неудачей. Неудача была показателем расхождения между миром, каков он в субъективнуме, и миром самим по себе. Необходимостью становилось преодоление этого расхождения, подгонка мира в субъективнуме к объективному миру.

Таким образом, субъективный мир организма формируется не просто и не только в результате воздействия внешних агентов на рецепторы организма, а в результате постоянного воздействия, во-первых, самых различных компонентов среды на организм в целом, во-вторых, самого организма на среду, сопровождаемого обратной информацией о следствиях его действий. И эта подгонка мира, каков он для организма, к миру, каков он сам по себе, происходила постоянно. Все это относится и к животным. Формирование у них субъективного мира происходит в ходе их деятельности по приспособлению к среде.

Человек тоже есть организм. Поэтому в определенной степени это относится и к нему. Но человек, в отличие от животных, есть не только организм. Человек не только и не столько приспособляется к среде. Он изменяет, преобразует природный мир, создает вещи, которых в мире без него бы не существовало. Он, в отличие животных, занимается производством, что существенно сказывается на природе его воспроизведения внешнего мира. Но подробнее речь об этом зайдет в этой (15.1) и других книгах цикла (III.3.1; III.4.1—III.4.4).

То, что субъективный мир организма формируется в процессе его деятельности, сейчас все в большей и большей степени осознается специалистами по физиологии органов чувств. «Люди не вне мира, — писал уже известный нам К. Смит, — а очень даже часть его. Они не просто пассивные наблюдатели, „фотокамеры“, фиксирующие мир, чьи дела лежат в какой-то иной сфере. Восприятие ориентировано на действие, а действие ориентировано на восприятие»<sup>4</sup>.

Даже для понимания возникновения восприятий материальных объектов, воздействующих на органы чувств организма, появления их идеальных дублей настоятельно необходимо обращение к деятельности организма по приспособлению к среде. И только такое обращение может дать ключ к сущности процесса превращения пространства, каково оно само по себе, в пространство как форму мира, каков он для нас.

Организм постоянно совершает те или иные действия, а эти действия есть прежде всего движения: движется тело в целом, движутся отдельные его органы: передние и задние конечности (у человека — руки, ноги, пальцы рук и т. п.), голова, ушные раковины, глаза и т. д. И при каждом движении в кору головного мозга идут раздражения, которые именуются кинестезическими, или кинестетическими (от греч. «кинетикос» — движение, и «эстезия» — чувствительность).

---

<sup>4</sup> Смит К. Указ. соч. С. 550.

«Большие полушария, по-нашему, — писал И. П. Павлов, — состоят из собрания анализаторов: глазного, ушного, кожного, носового и ротового. Исследование этих анализаторов привело нас к выводу, что число их надо увеличить, что кроме перечисленных анализаторов, имеющих отношение к внешним явлениям, внешнему миру, надо признать в больших полушариях существование еще особых анализаторов, которые имеют целью разлагать огромный комплекс внутренних явлений, происходящих в самом организме. Нет сомнения, что для организма важен не только анализ внешнего мира — для него также необходимо сигнализирование вверх и анализирование того, что происходит в нем самом. Словом, кроме перечисленных внешних анализаторов, должны существовать анализаторы внутренние. Важнейшим из внутренних анализаторов является двигательный анализатор, анализатор движения. Все мы знаем, что от всех частей двигательного аппарата — суставных сумок, суставных поверхностей, сухожилий и т. д. — идут центrostремительные нервы, которые сигнализируют каждый момент, каждую малейшую подробность акта движения. Все эти нервы, как в высшей инстанции, собираются в клетках больших полушарий. Разнообразные периферические окончания этих нервов, сами они и нервные клетки, в которых они кончаются в больших полушариях, и составляют собой особый анализатор, который расчленяет двигательный акт в его огромной сложности на большое число мельчайших элементов, чем и достигается огромное разнообразие и точность наших скелетных движений»<sup>5</sup>.

Именно в процессе совершения движений, которые, разумеется, могут происходить только в пространстве и времени, в субъективуме организма на основе кинестезических ощущений в теснейшей связи со зрительными, слуховыми, тактильными и другими ощущениями формируется то, что принято называть пространственными представлениями. Система этих представлений и есть пространство, как оно существует в субъективном мире организма, пространство, выражаясь словами И. Канта, как «форма чувственного созерцания».

Огромный интерес представляют в этом отношении наблюдения над формированием пространственных представлений у детей. Крупный немецкий психолог Вильям Штерн (1871-1938) в книге «Психология раннего детства до шестилетнего возраста» называл этот процесс «завоеванием пространства». Вначале ребенок при помощи рта осваивает «первичное пространство», которое затем, главным образом при помощи рук, расширяется до «ближнего пространства». «Оно, — пишет исследователь, — состоит приблизительно из полушария, центром которого является голова, а радиус достигает около трети метра; то, что лежит за его пределами, остается вначале еще вне чувственного и двигательного овладения пространством»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Сборник статей, докладов, лекций и речей. 7-е изд. М., 1951. С. 134.

<sup>6</sup> Штерн В. Психология раннего детства до шестилетнего возраста с использованием ненапечатанных дневников Клары Штерн. Вып. 1. Пг., 1922. С. 61.

«Пока пространственная сфера ребенка ограничена ближним пространством, — уточняет автор, — фактически только близкие объекты привлекают к себе его внимание и импульсы движения. *Дальние объекты в это время обыкновенно вообще не замечаются*, так как аккомодация и конвергенция еще не приспособлены к ним; их смутные впечатления образуют неопределенный фон для ясно видимых и наблюдаемых близких объектов, но сами они не становятся целями восприятия и устремления»<sup>7</sup>. Первые два-три месяца этим и ограничивается власть ребенка над пространством.

В течение второй четверти года жизни ребенка ему начинает открываться и дальнейшее пространство. Радиус действия глаза все более и более возрастает. «Но предметы дальнего пространства недоступны схватыванию, и это препятствие причиняет ребенку особенное мучение. Простого глядения ему недостаточно, он хочет *иметь* видимое, только то, что он может держать в руках, вполне его, только таким образом видимость превращается в действительность... Дальнее пространство впервые завоевывается собственно тем, что превращается в ближнее, а для этого служит ребенку *собственное передвижение*»<sup>8</sup>.

«Так к концу первого года жизни, — заключает В. Штерн, — грубая работа завоевания действительного пространства в главном уже выполнена. Ребенок может приблизительно определить пространственные признаки вещей: их положение, расстояние, форму и величину — и правильно приновляется к ним. Он различает близкое и далекое, большое и малое, круглое и угловатое, верхнее и нижнее, переднее и заднее — короче сказать, он имеет в общем и целом восприятие пространства, которое хотя и подвержено многочисленным иллюзиям и должно сделаться более тонким, ясным, выработанным в последующие годы, но уже не обогащается принципиально новыми признаками»<sup>9</sup>.

Исследователи проводили с людьми различные эксперименты. Один из них заключался в том, что на глаза человека надевали очки, в которых окружающий мир предстал перевернутым. Переворачивался, разумеется, только мир для нас, что же касается мира в себе, то на нем, конечно, эта операция сказаться никак не могла. В результате, возникало резкое несовпадение мира для нас с миром в себе. На первых порах человек никак не мог ориентироваться: все, что он видел вверх, было в реальности внизу и т. п. Человек спотыкался, падал, поднимался, снова спотыкался, чтобы правильно сориентироваться ощупывал вещи и т. п.

---

<sup>7</sup> Там же. С. 62.

<sup>8</sup> Там же. С. 65.

<sup>9</sup> Там же. С. 65-66.

Результатом практического взаимодействия человека со средой была постепенная подгонка мира для нас к миру в себе. Человек постепенно начинал видеть наверху то, что было сверху в реальном мире и т. п. В результате переворачивания мира для нас он начинал, наконец, совпадать с миром в себе. Все становилось на свое место. После этого человеку снимали очки, и все повторялось снова. Опять требовалось длительное время, чтобы снова подогнать перевернутый мир для нас к миру в себе<sup>10</sup>.

Проводились наблюдения над людьми, которые либо были слепыми с рождения, либо ослепли в какой-то ранний период своей жизни, и которым в результате операции вернули зрение. Эти люди на первых порах не могли зрительно ориентироваться в окружающем их мире. Он предстал перед ними как хаотическое нагромождение тел, которых они зачастую не могли узнать. Более того, иногда они вообще не могли провести границу между телами, вещи сливались для них в единую аморфную массу. И только в процессе практического взаимодействия с миром самим по себе в субъективный мир этих, обретших зрение людей постепенно начинал проникать порядок. Тела отделялись друг от друга, расставлялись по местам: одни ближе, другие дальше, одни оказывались слева, другие — справа, одни — сверху, другие — внизу<sup>11</sup>.

Все описанные выше эксперименты и наблюдения были, помимо всего прочего, достаточно убедительным опровержением не только кантианства, но также субъективного идеализма и феноменализма. Они доказывают, во-первых, что мир существует не только в нашем сознании, но и вне сознания, во-вторых, что эти два мира одновременно и совпадают, и не совпадают, в-третьих, что важнейшим условием успешной деятельности субъекта является все более и более точная и полная подгонка мира для нас к миру в себе, которая осуществляется в процессе реальной телесной деятельности.

---

<sup>10</sup> См.: *Stratton G.* Some Preliminary Experiments in Vision without Inversion Retinal Image // *Psychological Review*. 1896. Vol. 3; *Ibid.* Vision without Inversion Retinal Image // *Psychological Review*. 1897. Vol. 4; *Kohler I.* The Formation and Transformation of the Perceptual World // *Psychological Issues*. 1964. Vol. 3; *Страттон Д.М.* Перевернутый мир // *Психология ощущений и восприятий*. М., 2002; *Грегори Р.Л.* Нужно ли учиться видеть? // *Психология ощущений и восприятий...; Логвиненко А. Д.* Зрительное восприятие пространства. М., 1981. С. 74-89.

<sup>11</sup> См.: *Зенден М.* Человек родился слепым // *Психология ощущений и восприятий*. М., 2002; *Грегори Р.Л.* Нужно ли учиться видеть? // *Психология ощущений и восприятий*. М., 2002.

Временные представления тоже формируются у человека в результате наложения друг на друга раздражений, идущих как изнутри организма, так и из внешнего мира. Все действия организма, все его движения происходят не только в пространстве, но и во времени. В жизни организма всегда имеют место ритмические изменения: переходы от сна к бодрствованию и обратно, смена сытого состояния голодным и обратно. Все это выражается в изменении деятельности организма: переходе от покоя к движению и наоборот: от движения к покою. Во внешнем мире происходит смена дня и ночи и т. п. Временные представления, т. е. время, каким оно существует для организма, возникают в ходе и в результате синтеза ощущений, отражающих эти реальные процессы.

Таким образом, в субъективный мир входит не только материальное, но и объективно существующее, материальный мир как единство материального и объективного.

## Глава 8. Открытие умозримого и умозрения. Дух и тело. Проблема метода мышления

### 1. Феноменализм и эссенциализм (метафизика)

Согласно концепции феноменализма, мы знаем мир только таким, каким он является нам в наших чувствах. О существовании чего-либо за пределами чувственного сознания мы ничего не знаем и знать не можем. Сущность мира абсолютно не познаваема. Проблема явления и сущности довольно тесно смыкается с вопросом о том, существует ли мир только в сознании или же и вне сознания. И тем не менее это особая, причем необычайно важная проблема, без рассмотрения которой понять что-либо в философии невозможно.

Феноменализму противостоит взгляд, согласно которому существуют не только явления, но сущность, и эта сущность доступна познанию человека. Эта точка зрения долгое время именовалась, да и сейчас нередко именуется *метафизикой*.

Принято считать, что этот термин появился в I в. до н. э., когда Андроник Родосский, глава школы перипатетиков (приверженцев аристотелизма), поставил перед собой задачу исправить, заново переписать и расположить в определенном порядке труды Аристотеля. Первой в этом собрании сочинений великого мыслителя шла группа работ, посвященных природе, физике (греч. — та физика). За ней следовали несколько трактатов, в которых рассматривались общие проблемы бытия и познания. Андроник объединил их под названием — «то, что [идет] после физики» (греч. — та мета та физика), метафизики.

В последующем это слово стало философским термином, значение которого не оставалось неизменным. Им стали обозначаться учения о высших началах (принципах) бытия и познания, о недоступных чувственному познанию и открывающихся только умозрению, мышлению внутренних основ, сущностях вещей. Слово «метафизика» стало толковаться как обозначение того, что находится по ту сторону чувствозримых (физических) объектов, скрыто за доступной органам чувств «физикой». В результате, для многих мыслителей слово «метафизика» стало синонимом слова «философия».



Сущности вещей, сущность мира в целом, в отличие от явлений, долгое время считались неизменными. Поэтому метафизикой стал называться также и подход к миру как к чему-то, что всегда остается в сущности одним и тем же. У Г. Гегеля метафизика выступает как взгляд на мир и метод познания, противоположный диалектике.

В силу многозначности слова «метафизика» пользоваться им не вполне удобно. Уже в наше время Карл Раймунд Поппер (1902-1994) для обозначения направления философской мысли, противоположной феноменализму, стал использовать слово «эссенциализм» (от лат. *essentia* — сущность)<sup>1</sup>. Правда, эссенциализмом он называл течение, противоположное не только феноменализму, но и номинализму. Под эссенциализмом он понимал признание объективного бытия не только сущности, но и любого общего. Понятия общего и сущности действительно теснейшим образом связаны. Сущность всегда в той или иной степени есть общее. Но общее не всегда сущность.

Позаимствовав у К. Поппера термин «эссенциализм», я буду применять его в более узком смысле, чем К. Поппер, буду иметь в виду течение, признающее объективное существование и познаваемость сущности. Этот термин, взятый в моей трактовке, во всех отношениях удачнее слова «метафизика»: четко выражает суть этого подхода и одновременно однозначен, имеет один смысл. Как и слова «монизм», «эмпиризм», «сенсуализм», термин «эссенциализм» может применяться к философским системам, принадлежащим к разным основным направлениям этой науки. Эссенциалистами могут быть и материалисты, и объективные идеалисты.

## **2. Открытие философами сущности, умозримого и умозрения. Возникновение эссенциализма**

Первые проблески эссенциализма появились вместе с возникновением самой философии. Первыми философами были представители милетской школы: Фалес (ок. 624-546 до н. э.), Анаксимандр (611-546 до н. э.) и Анаксимен (586-525 до н. э.). Принято считать, что они занимались только миром, только природой. В учебных пособиях их нередко характеризуют как «натуралистов», как «физиков»<sup>2</sup>. В этом, несомненно, есть доля истины, но далеко не вся истина.

---

<sup>1</sup> См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 63-66; *Он же*. Нищета историцизма. М., 1993. С. 35-43.

<sup>2</sup> В последнее время появилась и другая точка зрения, согласно которой слово «метафизика» возникло до I в. н. э. и с самого начала использовалось для обозначения исследования той реальности, что выше (мета) физической. См., например: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. СПб., 1994. С. 19-20.

Как известно, все милетцы считали, что существует некое первоначало, некое первовещество, из которого возникают, состоят и в которое снова превращаются все вещи. Фалес принимал за такое первоначало воду, Анаксимандр — некое начало, которое не совпадает ни с одним известным людям веществом, Анаксимен — воздух. Пересказать взгляды милетцев не составляет большого труда.

Значительно сложнее понять, что их заставило ввести понятие первоначала.

Ведь совершенно ясно, что таким путем они пытались решить какую-то проблему, с которой столкнулись в ходе размышлений. Что это за проблема? Те специалисты по истории античной философии, которые пошли по пути поисков этой проблемы, считали, что она состояла в вопросе: «Что есть все?»<sup>3</sup>. Это, конечно, вопрос, но никакая проблема здесь не просвечивается. А между тем материал для ответа на поставленный мною вопрос имеется. Он содержится, в частности, в книге Аристотеля «Метафизика».

«Так вот, — писал Аристотель, — большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, — это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (*physis*) всегда сохраняется; подобно тому, как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некое естество — или одно или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется»<sup>4</sup>.

В этих словах Аристотеля раскрыта и суть проблемы, которая тревожила милетцев, и суть предложенного ими решения этой проблемы. Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что Аристотель приписывает милетцам два взаимоисключающих тезиса: (1) в мире все возникает и исчезает и (2) ничто не возникает и не исчезает. Составителя в целом очень ценной книги «Фрагменты ранних греческих философов» (Ч. I. М., 1989) А. В. Лебедева это, по-видимому, так поразило, что, подбирая свидетельства об учении Фалеса, он опубликовал только первую половину процитированного высказывания Аристотеля, опустив вторую<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> См.: Рожанский И. Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 10.

<sup>4</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. I. М., 1976. С. 71.

<sup>5</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 109.

Но Аристотель передал взгляды милетцев абсолютно точно. С одной стороны, они обнаружили, что все в мире возникает и исчезает, что в нем все преходяще. С другой стороны, они не могли не заметить, что сам-то мир не возникает и не исчезает, он всегда остается в главном и основном тем же самым, он вечен. Возникновение и исчезновение вещей можно наблюдать воочию. Весь мир есть совокупность преходящих вещей. Других вещей в мире нет. Спрашивается, что же тогда в мире является непреходящим, где и как это вечное существует в нем. Ответом на этот вопрос и явилось введение понятие о первоначале.

Так, впервые была поставлена и получила первое решение проблема отношения преходящего и непреходящего, изменяющегося и неизменного, вечного и не вечного. А в зародыше в ней были поставлены и открыты пути решения множества других проблем: отношения бесконечного и конечного, бытия и небытия, единства и многообразия, общего и отдельного, субстанции и акциденции, сущности и явления, целого и части, системы и элементов и т. п.

Самое важное, что в учениях милетцев впервые в крайне неявной форме зародились понятия сущности и явлений. Вместе с ними тоже в неявной форме возникло различие чувственного познания и мышления. Преходящие вещи чувствозримы. Первоначало же чувствам недоступно. Оно зримо только умом. Так, опять-таки в неявной форме возникло понятие зримого лишь умом, а вместе с ним и понятие умозрения.

Можно сказать, что Фалес в качестве первоначала предлагает воду, а вода чувствозрима. Несомненно, что реальная вода, которую пьют, которой умываются, чувствозрима. Но вода как первоначало есть нечто иное. Еще можно пытаться как-то доказывать, что вода, из которой, по Фалесу, возникают и в которую превращаются все вещи, чувствозрима. Но та вода, из которой, по Фалесу, состоят все вещи, которая присутствует во всех вещах, чувствам явно недоступна. Ее можно зреть только умом.

Понятие того, что может быть зримо только умом, исключительно умозримого, было для того времени столь непривычным, что Фалес прийти прямо к такому парадоксальному выводу не осмелился — предложил в качестве первоначала вещество, которое всем было известно как чувствозримое. Шаг, на который не решился Фалес, был сделан его учеником и последователем Анаксимандром. У него начало — совершенно нечувственно. Оно доступно только уму.

Тем самым был прямо брошен вызов тогдашнему здравому смыслу. Понятие чисто умозримого было столь чуждо привычным воззрениям, что последний представитель милетской школы Анаксимен пошел на попятный: он объявил первоначалом воздух.

Милетцы по существу открыли деление мира на доступные чувствам явления и чисто умозримую сущность, а тем самым и подразделение познания на чувствозрение и умозрение, но это было сделано в столь неявной форме, что их открытие не было понято не только философами того времени, но и многими, если не большинством историков античной философии.

Пожалуй, единственным исключением был Г. Гегель. «Фалесово положение, что вода есть абсолют, или, как говорили древние, первоначало, — читаем у него, — представляет собой начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе сущее. Здесь происходит отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственно сущего... Простое положение Фалеса представляет собой философское учение потому, что в нем берется не чувственная вода в ее особенности, противопоставляемой другим вещам природы, а вода как мысль, в которой все вещи природы растворены и заключены. Здесь, таким образом, приступлено к отделению, различению абсолютного от конечного...»<sup>6</sup> Одним из немногих, кто понял и разделил взгляды Г. Гегеля по этому вопросу, был А. И. Герцен (1812-1870)<sup>7</sup>.

В совершенно явной форме идеи, зародившиеся у милетцев, нашли свое выражение в философии элейской школы. Выше (2.1) уже был рассмотрен один из аспектов их открытия. Сейчас имеет смысл рассмотреть это учение в целом. Оно, как отмечалось, получило классическую разработку в трудах Парменида.

По-видимому, все представители милетской школы придерживались взгляда на первоначало как на вечное, т. е. такое, которое не было ни сотворено, ни возникло и которое никогда не исчезнет. Во всяком случае несомненно, что считал свое беспредельное (апейрон) и тем самым мир в целом вечным Анаксимандр. Гераклит, который вслед за милетцами также признавал существование первоначала (им он считал огонь) прямо говорил: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий».

---

<sup>6</sup> Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Гегель Г. Соч. Т. 9. [Л.], 1932. С. 160-161.

<sup>7</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Соч. в 9 т. Т. 2. М., 1956. С. 152-153.

Но этот тезис не был доказан. Поэтому перед последующими философами встала задача доказательства вечности, причем не какого бы то ни было первоначала, а всего существующего — бытия. В качестве доказательства выступило у них знаменитое положение: бытие есть, а небытия — нет. Бытие не может возникнуть, ибо в таком случае ему бы предшествовало небытие, а небытия нет и быть не может. Это вечное бытие не может двигаться, не может изменяться, ибо в таком случае произошел бы уход в небытие прошлого его состояния, а небытия нет. Бытие не может быть раздроблено на составные части, которые могли бы возникать и исчезать. Оно едино и только едино. Существует одно только вечное. Ничего преходящего, не вечного, изменчивого нет и быть не может.

Но мир, каким он предстает перед нами в наших чувствах, состоит из огромного множества разнообразных вещей, которые движутся, изменяются, возникают и исчезают. Выход из вопиющего разрыва между созданной разумом картиной мира и чувствозримой его картиной мог быть только одним: объявление всего движущегося, меняющегося многообразия вещей существующим не по истине, а лишь во мнении, только в наших чувствах. Чувства дают не истинное знание, а только мнение, видимость. Истину можно постичь только путем умозрения. Лишь мышление дает нам истинное знание о подлинном бытии. Бытие можно зреть лишь умом, оно умозримо и только умозримо.

В учение элеатов впервые в истории философской мысли явления (преходящее, чувствозримое) и сущность (вечное, умозримое) были совершенно отчетливо отделены друг от друга, а тем самым и окончательно открыты. Но это открытие досталось дорогой ценой: чтобы отличить сущность от явлений, пришлось полностью оторвать их друг от друга. Они выступили как абсолютные противоположности. Открыв сущность, элеаты пришли к выводу, что только она одна и существует. Явления же они лишили бытия, объявив их видимостью, кажимостью.

Выявив существование явления и сущности, элеаты одновременно открыли и два вида человеческого познания: чувственное познание и мышление. Конечно, люди и до возникновения философии знали, что они не только видят и слышат, но и думают, мыслят. Однако мышление осознавалось лишь как определенное психическое переживание. В неявной форме милетцы, в совершенно явном виде — элеаты открыли, что мышление есть особый вид познания, отличный от чувственного познания, выявили, что зреть можно не только глазами, но и умом. Открытие мышления как умозрения было одновременно и открытием чувственного познания.

Элеаты нанесли удар по наивному реализму, обнаружив, что чувствозримый мир существует в чувствах человека, в его сознании. Но и здесь они допустили абсолютизацию: чувствозримый мир был понят ими как существующий только во мнении, в сознании людей. Абсолютизация проявилась и в понимании мышления. Выделив умозрение и чувствозрение как два качественно отличных вида познания, элейцы по существу превратили первое в единственный вид познания. Только мышление дает подлинное, истинное знание, чувствозрение его не дает. «Взирай без колебания умственными очами на то, чего нет перед нами, — писал Парменид, — как на то, что есть...»<sup>8</sup>

Элеаты — единственные античные философы, которые привлекли к себе внимание величайшего поэта России — Александра Сергеевича Пушкина (1799-1837). Напомню начало его стихотворения «Движение»:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.  
Другой смолчал и стал пред ним ходить.  
Сильнее бы не смог он возразить;  
Хвалили все ответ замысловатый<sup>9</sup>.

Когда-то эти строки были приведены в одном из учебников по диалектическому материализму с довольно любопытным комментарием. По мнению автора пособия, они свидетельствовали о том, что А. С. Пушкин понимал значение практики как единственного критерия истины. Второй мудрец своими действиями полностью опроверг вздорные, оторванные от жизни измышления первого<sup>10</sup>. Этот комментарий свидетельствует лишь о том, что наш «диалектический» современник ничего не понял в учении элеатов. А. С. Пушкин же своим умом сразу же схватил суть их открытия. О этом убедительно свидетельствует конец его стихотворения: Но господа, забавный случай сей  
Другой пример на память мне приводит:  
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,  
Однако ж прав упрямый Галилей<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала А. Маковельского. Ч. 2. (Элеатовский период.) Казань, 1915. С. 38.

<sup>9</sup> Пушкин А. С. Движение // Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Л., 1977. С. 249.

<sup>10</sup> См.: Руткевич М. Н. Диалектический материализм. Курс лекций для естественных факультетов. М., 1959. С. 13.

<sup>11</sup> Пушкин А. С. Указ. соч. С. 249.

Открытия элеатами различия между явлениями и сущностью, чувственным и умственным познанием сыграло огромную роль в развитии философской мысли. После них все философы исходили из существования двух видов познания. Лишь после элеатов философы занялись как выявлением механизмов чувственного познания (Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур), так и разработкой проблем мышления (Сократ, Платон, Аристотель). От элеатов пошло и представление о мышлении как высшей форме познания.

Но что не мог полностью принять никто из последующих философов — это полный отрыв сущности от явления, вечного от не вечного, отрицание реального движения, превращение многообразия мира в чистую видимость. Начались многочисленные попытки воссоединить сущность с явлениями, попытки ни в коем случае не отказываясь от признания вечности и единства мира, вернуть в него и движение, и изменения, и многообразие, не только признать значение чувственного познания, но и связать его с мышлением. Для этого прежде всего потребовалось раздробить абсолютно единое бытие элеатов на элементы. Только таким путем можно было ввести в мир движение.

Одна из первых попыток сделать это была предпринята Эмпедоклом. Он ввел понятие о четырех корнях вещей: земле, воде, воздухе и огне. Эти корни, или элементы, вечны и неизменны. Они сочетаются в разных пропорциях, в результате чего в мире возникают разнообразные вещи. Когда элементы рассоединяются, вещи исчезают.

Здесь впервые, пока еще в основном имплицитно, встала проблема, которая в последующем проявлялась в разных формах и которая до сих пор тревожит умы и философов, и естествоиспытателей. Она носит названия проблемы *редукции* (от лат. *reductio* — возвращение, отодвигание назад). Если брать только материальный мир, отвлекаясь от познания, то ее можно сформулировать, как вопрос о возможности свести целиком, без остатка сложное явление или сложный процесс к более простым явлениям или более простым процессам. Положительный ответ на него носит название *редукционизма*.

В применении к построениям Эмпедокла этот вопрос заключался в том, являются ли вещи простыми совокупностями корней вещей, не имеющими никаких собственных специфических свойств, или же они представляют собой особые новые качества.

Эмпедокл, чтобы отстоять идею вечности всего существующего, встал на путь редукционизма. Вещи есть простые комбинации вечно существующих корней. Поэтому в мире ничего нового не возникает. То, что внешне выглядит как возникновение и исчезновение вещей, на деле есть не подлинное их рождение и гибель, а лишь вечная комбинация и перекомбинация вечных и неизменных корней. Другая попытка была предпринята Анаксагором, который считал, что в основе всех вещей лежит бесчисленное множество качественно определенных материальных частиц — «семян вещей». Другое их название — гомеомерии. «Семена вещей» недоступны чувственному познанию. Они зримы лишь умом. Все вещи возникают в результате смешения гомеомерий, причем своеобразие вещей определяется качеством тех «семян вещей», которые преобладают в смеси. Когда гомеомерии разделяются, вещи исчезают. Что же касается гомеомерий, то они вечны. Поэтому никакие новые качества в мире не возникают. То возникновение и исчезновение, которое имеет место в мире, по Анаксагору, не представляют собой подлинных рождений и гибели. Их правильнее называть смешением и разделением. В мире происходит лишь соединение и разъединение вечных частиц.

Следующий шаг был сделан атомистами. Первым из них был Левкипп, о котором практически ничего не известно. Классическую форму атомистический материализм приобрел в трудах Демокрита. Согласно Демокриту, в мире существует не только бытие, но и небытие. Небытие это пустота. Существует, разумеется, и бытие, но это бытие не едино, как у элейцев, а множественно. Оно состоит из бесчисленного количества невидимых глазу вечных неизменных неделимых мельчайших частиц — атомов, вечно движущихся в бесконечном пространстве. Так было всегда: мир в целом как единство пустоты и атомов никогда не возникал и никогда не исчезнет. Все вещи возникают в результате соединения атомов, могущих иметь самые различные формы. Когда атомы разъединяются, вещи исчезают.

В учении Демокрита в более отчетливом, чем у Анаксагора, виде выступила идея существования нескольких уровней мира, в данном случае мира микрообъектов (микромира) и мира макрообъектов (макромира), которая в дальнейшем получила развитие в естествознании.

И Эмпедокл, и Анаксагор по существу сводили все вещи к совокупности составляющих их элементов (корней вещей, семян вещей), а все изменения — к механическому перемещению этих элементов. Демокрит, бесспорно, сводил все формы движения материи к одной — к механическому движению. С вопросом же о сведении вещей к простой совокупности атомов дело обстоит сложнее. Как известно, ни одна работа Демокрита (как и труды всех древнегреческих философов до Платона) до нас не дошла. О его взглядах мы можем судить лишь по свидетельствам авторов, имевших в своем распоряжении труды этого мыслителя, и приводимых ими фрагментам его работ.



Значительную, если не большую часть высказываний Демокрита можно истолковать как отрицание им качественной определенности вещей, существование как особых образований, качественно отличных от атомов. Как уже указывалось, согласно взгляду Демокрита, в мире нет ни цвета, ни вкуса, ни запаха, ни звуков, ни температуры. Они существуют лишь в нашем сознании. Но при этом они имеют основания во внешнем мире. И говоря об этих основаниях, Демокрит ищет их в особенностях не вещей, а атомов. «Сторонники Демокрита, — сообщает Александр Афродизийский (конец II - нач. III в.) в комментарии к трактату Аристотеля, „Об ощущении и ощущаемом“, — сводят вкусовые субстанции к формам (*атомов*): они утверждают, что в зависимости от разницы между этими формами получается разница и между этими вкусовыми субстанциями, причем, по их мнению, субстанции острого вкуса состоят из (*атомов*) такой же формы, а субстанции сладкого вкуса из гладких и круглых»<sup>12</sup>. Особенности других ощущений Демокрит и его сторонники объясняли поворотом и соприкосновением атомов. «Тем не менее, — писал Аристотель, — с помощью этих [неделимых], как уже сказано [выше], можно объяснить качественное изменение и возникновение, если одно и то же меняется от поворота и соприкосновения [неделимых] и от различия их фигур. Именно так считает Демокрит. Он говорит, что цвета [самого по себе] не существует, потому что предмет окрашивается при повороте [фигур]»<sup>13</sup>.

В результате, у Демокрита, как и у элеатов, получается, что явления существуют только в сознании, представляют собой видимость. Реальным является бытие лишь атомов, представляющих собой сущность. Но в отличие от элеатов, у Демокрита чувственная кажимость не оторвана полностью от умоозримой сущности, имеет в ней объективную основу. И в этом уже заключался бесспорный шаг вперед в верном направлении. Трактовка явлений как видимости с неизбежностью вела Демокрита к признанию истинным познанием лишь мышление. Ведь только разум способен познать атомы. Но если элеаты вообще не признавали чувственное познание познанием существующего, то Демокрит считал его познанием, хотя, в отличие от мышления, характеризовал его как темное.

---

<sup>12</sup> Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследование. Л., 1970. С. 334.

<sup>13</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 355.

В силу того что в распоряжении науки нет трудов Демокрита, нельзя сказать ничего достоверного об эволюции его взглядов на мир и познание. Но есть определенные основания полагать, что вслед за первым шагом он пытался сделать или даже в более поздних работах сделал второй шаг по пути, ведущему к преодолению разрыва между явлениями и сущностью.

Обращаясь к чувственному познанию, Демокрит не ограничивался приведенной выше трактовкой его отношения к объективному миру. Вслед за Эмпедоклом и Анаксагором он пытался раскрыть его механизм. И здесь у него на первый план выдвигаются уже не атомы, а вещи. От вещей, а не от атомов идет истечение, от вещей, а не от атомов отделяются некие «образы», эйдола, которые доходят до органов чувств человека. Здесь вещи выступают у Демокрита как имеющие свою специфику, несводимую к особенностям атомов. Таким образом, в учении Демокрита наряду с пониманием явлений как видимости, имеющей объективную основу в атомах, присутствует, возможно, более поздняя, трактовка явлений и как объективных вещей, становящихся в результате воздействия на органы чувств содержанием нашего познания.

Возможно, что именно вследствие изменения взглядов Демокрита и на вещи, и на чувственное познание, в фрагментах его работ присутствует далеко не одинаковая трактовка отношения между чувственным и рациональным познанием. «В „Правилах“, — пишет, излагая взгляды Демокрита, Секст Эмпирик (вторая половина II в. н. э.), — он говорит о двух видах знания, об одном при помощи чувственных восприятий и о другом при помощи рассуждения... Из них знание при помощи рассуждения он называет подлинным... приписывая ему достоверность для суждения об истине, а знание при помощи чувственных восприятий он именуется „темным“... лишая его постоянства в отношении распознавания истинного. Он говорит дословно: „Существуют две формы познания: подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее“. Затем, оказывая предпочтение подлинной форме перед темной, он прибавляет слова: „Всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни ощущать в области осязания, нужно обращаться к более тонкому...“ Следовательно, и по Демокриту, разум есть критерий, который он называет „подлинным познанием“»<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. Т. I. М., 1976. С. 88.

Как следует из данных высказываний Демокрита, необходимость в мышлении наступает тогда, когда чувственное познание оказывается неспособным давать знание. Но между мышлением и чувственным познанием нет никакой связи. Чувственное познание не подготавливает и не делает возможным рациональное познание. Последнее не опирается на материал, доставляемый чувственным познанием. Даже более того, чувственное познание не только не помогает, а, наоборот, мешает разуму. Существует предание, что Демокрит ослепил себя с тем, чтобы обманчивые чувства не мешали ему познавать умом истинную сущность мира. «Демокрит, лишив себя зрения, — писал Марк Туллий Цицерон (106-43 до н. э.), — не мог отличать черного от белого, но мог отличать добро от зла, правду от неправды, честное от позорного, полезное от бесполезного, большое от малого; не зная различия красок, он мог блаженно жить, а не зная сущности вещей — не мог бы. Он даже считал, что острота зрения вредит остроте ума, потому что иные не видят и того, что у них под ногами, а ему, философу, открывается дорога в бесконечность и ни единого препятствия на ней»<sup>15</sup>.

Однако наряду с такими мыслями встречается у Демокрита и высказывание о том, что мышление черпает все свои аргументы из чувств. Вот, что писал Клавдий Гален в трактате «О медицинской опытной науке»: «Как можно доверять тому, кто не может построить основы (*своей науки*), не исходя из очевидности, когда он решается опровергать ту самую (*очевидность*), на которой он строил основы (*своей науки*)? Осознавал это и Демокрит. Поэтому он, опорочив то, что нам представляется, и сказав: „Только считают, что существует цвет, что существует сладкое, что существует горькое, в действительности же — атомы и пустота“, представил ощущения, обращающиеся с такой речью к мысли: „Жалкая мысль! От нас ты взяла (все), на что опираешься, и нас же ниспровергаешь? Ниспровергая нас, ты падаешь сама“»<sup>16</sup>.

Второй шаг по пути преодоления разрыва между явлениями и сущностью был в полной мере сделан более поздними представителями атомистического материализма — греком Эпикуром и римлянином Титом Лукрецием Каром. И у того, и другого вещи, хотя и состоят из атомов, тем не менее выступают как совершенно отчетливые особые целостные материальные образования — тела, качественно отличные от составляющих из атомов. Эти тела обладают разнообразными свойствами.

---

<sup>15</sup> Цицерон М. Т. Тускуланские беседы // Цицерон М. Т. Избранные сочинения. М., 1975. С. 355.

<sup>16</sup> Секст Эмпирик. Указ. соч. С. 226.

Одни из этих свойств являются постоянными: форма, цвет, величина, тяжесть и т. п., и другие — случайные, которые могут быть, а могут не быть. Но не только постоянные свойства, но и случайные присущи самим телам. «Далее у тел, — писал Эпикур Геродоту, — часто бывают, однако не постоянно сопутствуют им [случайные свойства, относительно которых не следует предполагать ни того, что они вообще не существуют, ни того, что они имеют природу целого тел], ни того, что они относятся к числу предметов невидимых, ни того, что они бестелесны. Поэтому, употребляя это слово в наиболее обычном значении его, мы делаем ясным, что случайные свойства не имеют ни природы целого, которое мы, беря его в совокупности, называем телом, ни природы свойств, постоянно сопутствующих ему, без которых невозможно представить тело. Но так как целое сопутствует этим свойствам, то каждое из них вследствие некоторых действий мышления может быть названо так, но только в тех случаях, когда каждое из них мы видим проявляющимся в теле, потому что случайные свойства не постоянно сопутствуют телу. И не должно изгонять из области сущего это очевидное явление на том основании, что оно не имеет природы целого, с которым оно соединено, и природы постоянно сопутствующих свойств; и не следует думать, что они существуют самостоятельно — потому что и это невозможно представить ни по отношению к ним, ни по отношению к постоянным свойствам — но, как и показывает чувственное восприятие, все их должно считать случайными свойствами тел, не постоянно сопутствующих им и, с другой стороны, не имеющих самостоятельного положения природы; но они рассматриваются так, как само чувственное восприятие показывает их своеобразие»<sup>17</sup>.

Из данного высказывания Эпикура видно, что он не только признавал бытие тел, обладающих массой разнообразных свойств, но и считал, что эти тела и их свойства адекватно отражаются в чувственных восприятиях человека. Таким образом, согласно представлениям Эпикура, явления существуют не только в сознании человека, но и вне его. А сущность тел заключается в том, что они состоят из атомов. Из этого следовало, что сущность и явления теснейшим образом связаны.

---

<sup>17</sup> Эпикур приветствует Геродота // Материалисты Древней Греции. М., 1956. С. 192-193.

В силу этого чувственное познание является основой мышления. Мышление, базируясь на чувственных данных о телах и их свойствах, раскрывает их сущность. У Эпикура чувственное познание и мышление выступают не просто как две разные формы познания, а как две ступени познания, из которых первая является основой для другой. Преодоление разрыва между явлениями и сущностью дало возможность покончить с отрывом чувственного познания от мышления. Суть взглядов Эпикура предельно четко изложена в одном его высказывании. «Далее, вселенная состоит из тел и пространства; что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном, как я сказал раньше <sup>18</sup>»

Отличие взгляда Эпикура на чувственное познание от точки зрения Демокрита понимали уже древние авторы. Секст Эмпирик, противопоставляя в этом вопросе первого второму писал: «Эпикур же говорил, что все чувственное истинно, что всякое представление исходит из реально существующего и оно способно возбудить чувственное восприятие...» <sup>19</sup>

Воззрения Эпикура полностью разделял Лукреций. Как писал он в его великой поэме «О природе вещей»:

Ты убедишься сейчас, что понятие истины чувства  
В нас порождают; и чувств опровергнуть ничем невозможно,  
Ибо доверие в нас возбуждать наибольшее должно  
То, что само по себе своей истиной ложь побеждает.  
Будет ли разум, идя от ложного чувства, способен  
Противу чувств возражать, коль из них целиком он исходит? <sup>20</sup>

У Лукреция нет сомнения в реальном существовании свойств вещей, о которых свидетельствуют наши чувства. Как он утверждает:

...Ведь особые каждому чувству  
Область и сила даны, и поэтому необходимо  
Чувству особому в нас ощущать то, что мягко, что твердо,  
Холодно или горячо, иль окрашено так иль иначе.  
И различать у вещей присущую каждой окраску <sup>21</sup>.

В учении Эпикура объективный мир выступает как неразрывное единство явлений и сущности. Объективна не только сущность, как это было у элеатов и Демокрита, объективно существуют и явления. И явления, и сущность вполне доступны познанию человека: явления — чувственному познанию, сущность — мышлению.

---

<sup>18</sup> Эпикур приветствует Геродота... С. 182.

<sup>19</sup> Секст Эмпирик. Указ. соч. С. 151.

<sup>20</sup> Лукреций. О природе вещей. М., 1958. С. 139.

<sup>21</sup> Там же.

Здесь перед нами подлинный материалистический эссенциализм. Его возникновение было важным вкладом в сокровищницу философской мысли. Но материалистический эссенциализм в таком его виде принимали далеко не все последующие материалисты. Некоторые из них, признавая и явление, и сущность объективно существующими, отрывали их друг от друга, в частности признавали познаваемость только явлений, но не сущности (см. 14.2). Такую точку зрения можно назвать материалистическим параэссенциализмом (от греч. «пара» — около, возле).

Попытки преодолеть провозглашенный элеатами полный разрыв между явлениями и сущностью предпринимали не только материалисты, но идеалисты, прежде всего Платон (427-347 до н.э.), а за ним Аристотель. Результатом их усилий было возникновение идеалистического эссенциализма. В трудах Аристотеля, как и в работах Эпикура, провозглашалось единство явлений и сущности и их познаваемость, но только сущность понималась как нечто идеальное. Этой же точки придерживался и Г. Гегель. Но были и такие идеалисты, которые отрывали явления от сущности и считали последнюю непознаваемой. Это идеалистические параэссенциалисты. Детально разобраться в взглядах Платона, а затем и Аристотеля по этому вопросу невозможно, не обратившись к проблеме природы понятий, а тем самым и к проблеме общего и отдельного. Поэтому данный вопрос более детально будет рассмотрен в другой книге цикла (IV.10-IV.12, IV.14).

Таким образом, между материалистическим и идеалистическим эссенциализмом было не только различие, но и сходство. Приверженцы и того, и другого считали, что явления и сущность существуют в единстве и в одинаковой степени познаваемы. И те, и другие боролись против параэссенциализма и феноменализма. Г. Гегель в первом томе «Энциклопедии философских наук» — «Науке логики» — приводит слова уже известного нам крупного естествоиспытателя и одновременно поэта А. фон Галлера:

*Природы внутреннюю суть  
Познать бессилен ум людской.  
Он счастлив, если видит путь  
К знакомству с внешней скорлупой*<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логика. М., 1974. С. 308.

Этому пессимистическому взгляду Г. Гегель противопоставляет, как он сам характеризует, «гневное восклицание» другого немецкого поэта и одновременно естествоиспытателя <sup>23</sup> Иоганна Вольфганга Гёте (1749-1832):

Я это слышу шесть десятков лет.

И у меня терпенья больше нет

То повторять, что сказано раз двести:

Природа все дает, к нам царственно щедра:

Нет у природы ни ядра,

Ни скорлупы; она все — вместе.

В свое взглядись внимательно нутро:

Ты скорлупа или ядро? <sup>24</sup>

Полностью это стихотворения И. В. Гёте Г. Гегель приводит во втором томе «Энциклопедии философских наук» — «Философии природы» <sup>25</sup>.

Наряду с материалистическим и идеалистическим эссенциализмом и параэссенциализмом существовал и феноменализм, представленный, как уже отмечалось, прежде всего Д. Юмом и всеми разновидностями позитивизма, включая и аналитическую философию.

### 3. Дух (душа) и тело. Рефлекторные и волевые действия

Когда было выявлено существование наряду с явлениями также и сущности, тем самым было открыто и существование умоизмеримого, или, как выражались и выражаются некоторые философы, интеллигибельного (от лат. *intelligibilis* — познаваемый), т. е. познаваемого только интеллектом, и самого умоизмерения, т. е. мышления не только как психологической, но и гносеологической реальности. И тогда философия занялась исследованием мышления.

Чтобы понять мышление, нужно прежде всего раскрыть его отличие от чувственного познания. Об этом много пишут, но при этом нередко упускают из вида один важнейший момент.

Чувственное познание есть реакция организма на внешние воздействия. У животных оно есть явление только биологическое, у человека в основе своей биологическое. Я добавляю в отношении человека словосочетание «в основном» потому, что у человека чувственное познание целиком пронизано мышлением, а последнее есть явление социальное. Но если брать только чувственное познание человека, отвлекаясь от мышления, то оно, разумеется, явление чисто биологическое.

---

<sup>23</sup> См.: Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957; Канаве И. И. Гёте как естествоиспытатель. Л., 1970.

<sup>24</sup> Гёте И. В. Наоборот (физику) // Гёте И. В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 418.

<sup>25</sup> См.: Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 22-23.

Совершенно иное дело мышление. Оно не есть реакция человеческого организма, оно есть деятельность человека. Такое утверждение предполагает, что понятие человека и понятие его организма не совпадают, что человек не только организм, что человек, в отличие от животного, не сводится к организму, он есть большее, чем организм. И это действительно так. У человека есть не только организм, не только тело. У него, кроме *тела*, есть еще и *сознание*, *душа*, *дух*. Тело есть явление материальное, дух — явление нематериальное, идеальное. Человек есть неразрывное единство духа и тела, идеального и материального, в котором ведущую роль играет дух. Сознание, дух управляет телом.

Как писал К. Маркс: «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самую свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности»<sup>26</sup>.

Если тело человека ощущает, то мыслит его дух. Мышление есть не реакции человеческого тела, а деятельность человеческого духа. Но несомненно, что мозг является телесным органом, частью тела. И если мыслит дух, а не тело, то отсюда следует, что мышление не тождественно деятельности мозга. И как этот вывод не кажется диким, тем не менее он во многом правилен. Верен он в том отношении, что хотя мышление и имеет своей основой функционирование мозга, оно ни в коем случае не сводится к этому функционированию, не совпадает полностью с ним. Функционирование мозга есть материальный нервно-физиологический процесс. А мышление идеально, нематериально. В этом заключается суть мышления. Сущность мышления в том, что оно есть деятельность человеческого духа.

Откладывая подробное рассмотрение вопроса об отношении мышления и мозга до второй части пятой книги цикла (V.2), отмечу лишь, что понимание мышления как деятельности не тела, а тем самым и не мозга, а духа, проявилось довольно рано. И оно привело значительное число философов к полному отрыву мышления от тела, а тем самым от мозга. Это можно наблюдать уже у Аристотеля. «Дело в том, — писал он, — что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него»<sup>27</sup>. Такого же взгляда придерживался и Фома Аквинский. Как уже нам известно, не считал мышление деятельностью мозга и Р. Декарт.

---

<sup>26</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 93.

<sup>27</sup> Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 434.



Если брать самое последнее время, то именно понимание того, что мышление в своей сущности есть деятельность человеческого духа, а не мозга легла в основу той концепции идеального, которая разрабатывалась Э. В. Ильенковым, Ф. Т. Михайловым и их единомышленниками. Именно этим и было обусловлено их первоначальное отношение к психофизиологической проблеме как к псевдопроблеме. Но они, конечно, понимали, что хотя мышление и не есть деятельность мозга, но без мозга его нет. С этим связана определенная формулировка отношения мозга и мышления, которую они приписывали В. И. Ленину. «Мыслит человек при помощи мозга, — писал Э. В. Ильенков, — вот ленинская формула. А не „мозг“, как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница здесь принципиальная. Да, все дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека. Но мозг — это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом же этой специальной работы как раз и оказывается „идеальное“, а вовсе не материальные изменения внутри самого мозга»<sup>28</sup>.

Не занимаясь вопросом, насколько правомерна ссылка Э. В. Ильенкова на авторитет В. И. Ленина, отмечу лишь, что взгляд на мышление как на деятельность духа не был чужд и основоположникам марксизма. Ф. Энгельс писал не только о «мыслящем мозге», но о «мыслящем духе»<sup>29</sup>.

До сих пор нам для обозначения идеального у человека вполне хватало терминов «сознание» и «познание». Теперь их стало недостаточно. Возникла необходимость дополнительно ввести еще одно понятие — духа, души. Новый термин нужен потому, что отношение материального тела и связанного с ним идеального никак не может быть сведено ни к отношению объекта познания и познания, ни к отношению порождающего (мозга как части тела) и его продукта.

---

<sup>28</sup> Ильенков Э. В. Проблема идеального // ВФ. 1979. №6. С. 135.

<sup>29</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 363.

Важнейшая особенность идеального у человека заключается в том, что оно воздействует на его тело, управляет его телом. Здесь перед нами предстает обратное воздействие сознания, познания на тело, которое принято называть *волей*.

Идеальное у человека есть единство, собственно, сознания (познания) и воли.

Поэтому и нужен новый термин. *Человеческий дух* имеет и иные составляющие, но главное в нем то, что *он есть единство познания и воли*.

Это было замечено давно. Если принимать во внимание развитие только теоретической мысли, которая возникла первоначально как мысль философская, то одним из первых, если не первым, такой вывод достаточно четко сформулировал великий античный философ Сократ (469-399 до н. э.). Он категорически настаивал на том, что человек, кроме тела (т. е. организма), имеет еще и душу. И эта душа не просто существует в человеке наряду с телом, а управляет человеческим телом, направляет действия тела. Тело есть инструмент в руках души.

Поступки человека, которые внешне выступают как действия тела, в действительности представляют собой действия души. Поэтому сущность человека заключается не в его теле, а в его душе. Человек есть не тело, а то, чему служит тело. Тем самым Сократ практически ввел в философию понятие личности человека. Человек есть не только тело, но и личность. И при этом прежде всего личность. Становление личности человека — это не развитие человеческого тела, а прежде всего формирование его души.

Вместе с понятием души, управляющей телом, Сократ ввел и понятие свободы человека. Душа — хозяйка тела, а тем самым и госпожа инстинктов, имеющих свое основание в теле. Она подчиняет себе инстинкты и управляет ими. Эта власть души над плотскими потребностями человека и есть свобода. Все эти положения Сократа были восприняты Платоном и Аристотелем.

Фактически Сократ не просто открыл волю как способность управлять телом. Он имплицитно выделил две формы воли. Первая форма — воля как способность управлять движением органов человеческого тела, телодвижениями. Ее можно назвать *телодвигательной*, или *телорегуляторной*, волей. Вторая — воля как способность контролировать, обуздывать, вводить в определенные рамки животные, плотские стремления человека, его инстинкты, господствовать над организмом, биологией человека. Рамки, в которые данная форма воли должна вгонять животные стремления, биологические потребности человека могут быть только социальными. Суть этой, второй формы воли заключается в господстве социального над биологическим. Поэтому ее можно назвать *социорегуляторной* волей.

В дальнейшем идеи Сократа разрабатывались и детализировались многими мыслителями, среди которых прежде всего следует назвать французского философа и одновременно выдающегося естествоиспытателя Рене Декарта. Именно он, пытаясь объяснить поведение животных, выдвинул идею рефлекса вообще, условного рефлекса в частности. Именно в его работах животное по существу предстало как организм и только организм, реагирующий на внешние воздействия. Другое дело, что в соответствии с уровнем тогдашней науки он представлял биологический организм просто как сложный механизм. Все действия животного он понимал как рефлексы организма и тем самым как произвольные акты. Ни волевых действий, ни воли, ни свободы воли, ни свободы вообще в животном мире он не допускал.

Совершенно иначе, чем внешнюю деятельность животных, трактовал Р. Декарт поведение человека. Человек, в отличие от животных, не представляет собой только организм. Кроме тела, он обладает душой. Одна часть человеческих действий носит рефлекторный, произвольный характер. Это простые реакции человеческого тела, ничем не отличающиеся от подобных же реакций организмов высших животных.

Другая (и при этом основная) часть действий человека диктуется душой. Это действия не рефлекторные, а волевые, произвольные. Душа есть не только ум, но и воля. Воля предполагает свободу воли, а тем самым и свободу человека. Животное полностью подчинено необходимости. Человек же существо свободное. Свободу человека Р. Декарт понимает шире, чем Сократ. Он имеет в виду способность человека из множества возможных образов действий выбирать тот или иной. Свобода у него здесь противостоит необходимости, безальтернативности. Человек волен принимать решения, волен действовать, как ему заблагорассудится.

Сократ был чистым идеалистом, Р. Декарт — дуалистом, а в вопросе о природе души — идеалистом. Идеалистами были и все их последователи. Наличие души и свободы человека они либо принимали как само собой разумеющееся и не требующее объяснения, либо выводили из бытия вечной духовной субстанции.

Люди, придерживавшиеся материалистических взглядов, долгое время не могли со своих позиций объяснить ни природу человеческой души, ни свободу человека. Поэтому многие из них фактически вступали на путь отрицания существования и души как основного регулятора поведения человека, и свободы человека. В особенно четкой форме эти мысли были выражены в работе французского материалиста XVIII в. Ж. Ламетри «Человек-машина» (1747). Полностью принимая идею Р. Декарта, что животное есть машина, Ж. Ламетри распространял ее и на человека. Человек тоже является механизмом, лишь более сложным, чем животное.

Отсюда следовал вывод о том, что человек не может быть свободным. «Со дня рождения и до самой смерти, — писал, например, другой французский материалист Поль Анри Гольбах (1723-1789), — человек ни одного мгновения не бывает свободен. „Но я же чувствую себя свободным“, — скажете вы. Это иллюзия — такая же, как и уверенность той мухи из басни, которая, сидя на дышле, возомнила, что управляет повозкой. Итак, человек считающий себя свободным, — не что иное, как муха, вообразившая себя управителем вселенной, тогда как она на самом деле сама, неведомо для себя, целиком подчиняется ее закону»<sup>30</sup>.

Как известно, в последующее время носившая сугубо абстрактный характер идея Р. Декарта о рефлекторной природе поведения животных была на огромном материале разработана естествоиспытателями, среди которых первое место занимают И. М. Сеченов и И. П. Павлов. Но в отличие от Р. Декарта и в полном согласии с Ж. Ламетри, оба они считали, что всецело рефлекторным является поведение не только животных, но и человека. «Итак, — писал И. М. Сеченов, — вопрос о полнейшей зависимости наипроизвольнейших из произвольных поступков от внешних и внутренних условий человека решен утвердительно. Отсюда же роковым образом следует, что при одних и тех же внутренних и внешних условиях человека его деятельность должна быть одна и та же. Выбор между многими возможными концами одного и того же психического рефлекса, следовательно, положительно невозможен, а кажущаяся возможность есть лишь обман самосознания»<sup>31</sup>.

И. П. Павлов, создавший теорию высшей нервной деятельности животных, в которой поведение животных выступало как условно-рефлекторное, не сомневался в том, что условно-рефлекторный характер носит поведение и человека. Тем самым он сводил человека к организму, т. е. считал его чисто биологическим существом. Отсюда и глубокое его убеждение, что поведение человека, так же как и поведение животных, может быть полностью, без остатка объяснено таким разделом естествознания, как созданная им физиология высшей нервной деятельности. Об этом им было сказано в 1922 г. в уже приведенном выше (5.5) высказывании, содержащемся во введении к «Двадцатилетнему опыту объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных».

---

<sup>30</sup> Гольбах П. Здравый смысл, или Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным // Гольбах П. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956. С. 303-305.

<sup>31</sup> Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. М., 1952. С. 122-123.

Сходные положения отстаиваются многими естествоиспытателями и в настоящее время. А. Г. Иванов-Смоленский в работе «Очерки экспериментального исследования высшей нервной деятельности человека» (1971) безоговорочно характеризует признание свободы воли как идеалистический вымысел, волюнтаризм и даже анимизм<sup>32</sup>. «Несколько слов о свободе воли, будто бы отличающей человека от животных, — писал известный медик Николай Михайлович Амосов (1913-2002). — Мне кажется, что это фикция. Свободные решения — те же программы, только, может быть, настолько сложные, что промежуточные этапы их скрыты, замаскированы»<sup>33</sup>.

И И. М. Сеченов, и И. П. Павлов, и А. Г. Иванов-Смоленский, и Н. М. Амосов были в этом вопросе неправы. Существование души (духа) как основного регулятора поведения человека, а тем самым и свободы воли человека — несомненный факт, из которого необходимо исходить. А это значит, что поведение человека не может быть сведено к системе условных рефлексов, т. е. реакций организма на воздействия внешних и внутренних раздражителей, а сам он является не только и не столько организмом, сколько личностью. Человек есть единство плоти и духа, в котором ведущую роль играет последний.

Кстати, этот факт нашел свое всеобщее признание, если не в науке и философии, то в художественной литературе, особенно в поэзии. Приведу только один пример — строки, написанные казненным японским революционным поэтом Сюсуй Катоку:

Можно железом сковать наше тело,  
Бросить на плаху, в тюрьму —  
Дух, что ведет на правое дело,  
Не заковать никому!<sup>34</sup>

Деятельность человека есть волевая, целенаправленная деятельность. И такой характер носит не только внешняя деятельность человека, но и его мышление.

#### **4. Мышление как волевая деятельность человека. Понятие метода мышления**

Чувственное познание есть реакция человеческого организма, человеческого тела. Поэтому человека невозможно научить лучше ощущать, лучше воспринимать мир. Нельзя создать никакого метода чувственного познания. Если человека плохо видит, философия помочь ему ничем не может. Нужно обращаться к врачу-окулисту, которые займется лечением болезни, или выпишет очки и т. п. Философия, обращаясь к чувственному познанию, выступает в роли только теории познания, но ни в коей мере не метода.

---

<sup>32</sup> *Иванов-Смоленский А. Г.* Очерки экспериментального исследования высшей нервной деятельности человека. М., 1971. С. 19 сл.

<sup>33</sup> *Амосов Н. М.* Моделирование мышления и психика. Киев, 1965. С. 220-221.

<sup>34</sup> Цит. по: *Токунага С.* Тихие горы. М., 1952. С.82.

Мышление есть один из видов волевой деятельности. Человек может перебрасывать свои мысли с одного объекта на другой объект, направлять ход своих мыслей в ту или иную стороны и т. п. Мышление есть умственный труд человека в ряде отношения сходный с физическим его трудом, той работой, которую он совершает при помощи органов своего тела, прежде всего своих рук.

Указанное различие между чувственным познанием и мышление достаточно четко понимал еще Аристотель. «Ощущение же в действии, — писал он, — можно уподобить деятельности созерцания; отличается же оно от последнего тем, что то, что приводит его в действие, есть нечто внешнее — видимое и слышимое, равно и другое ощущаемое. Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же — на общее. А общее некоторым образом находится в душе. Поэтому мыслить — это во власти самого мыслящего, когда бы он не захотел помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было налицо ощущаемое»<sup>35</sup>.

Когда человек занимается созданием каких-либо вещей, то он может действовать по-разному, разным образом. Способ его действия может быть правильным, может быть неправильным. Отличаются эти способы действий по своему результату. Правилен такой образ действия, который с наименьшей затратой сил приводит к созданию нужной вещи. Неправилен образ действия, который обрекает человека на неудачу. Поэтому важной задачей человека является выбор из множества возможных образов действий правильного способа. Слово «правильный» производно от слово «правило», «правила».

Чтобы добиться желаемой цели, нужно действовать не как попало, а по правилам. В каждой сфере деятельности существуют свои правила. Они диктуются особенностями материальных предметов, с которыми сталкивается человек в ее процессе. Чтобы превратить данную вещь в такую, которая нужна человеку, нужно считаться и с особенностями и предмета труда, и используемых орудий, действовать именно так, а не иначе. Если человек не будет принимать это во внимание, то потерпит неудачу. Правила эти выявляются и осознаются человеком в процессе самой его практической деятельности. Они не есть законы природы, их нет в природе. И тем не менее они объективны. Объективны они в том смысле, что только соблюдение их обеспечивает удачу деятельности. Эти правила были особенно заметны в ремесле. Были правила сапожной деятельности, кузнечного дела, бочарного и т. п.

---

<sup>35</sup> Аристотель. О душе... С. 407.

Так как человек направляет ход своей мыслительной деятельности, то он может направлять его как правильно, так и неправильно. Возможен как правильный, так и неправильный образ мысли, как правильный, так и неправильный образ мышления. Отличаются они, конечно, по результату. Правилен такой образ мысли, который приводит к истине, неправилен тот, который обрекает на заблуждение. И важнейшая задача человека, занимающегося мыслительной деятельностью, состоит в том, чтобы овладеть правильным образом, или, иными словами, правильным методом мышления.

Выше уже говорилось, что философия есть всеобщий метод познания. Так как никаких других всеобщих методов познания, кроме всеобщего метода мышления, не существует, то отсюда следует, что философия, являясь методом познания, с неизбежностью должна быть методом мышления.

То, что общим методом познания может быть только общий метод мышления, прекрасно понимали философы Нового времени. Первая работа Р. Декарта, посвященная методу познания, называлась «Правила для руководства ума» (1629; 1701). А полное название его основного труда — «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науке» (1637). С ним вполне гармонирует название одного из ранних трудов Б. Спинозы «Трактат о совершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей».

Р. Декарт в своей работе исходил из того, что мышление есть волевая деятельность человека. Как считал он, заблуждения человека — результат «взаимодействия двух причин, именно познавательной способности, существующей во мне, и способности выбирать, или моего свободного решения, т. е. от моего разума и вместе с тем от моей воли»<sup>36</sup>. Поэтому нужно научить человека направлять ход своих мыслей так, чтобы он вел к истине. Взгляд на волевой характер умственной деятельности как на причину заблуждения разделял уже известный нам окказионалист Н. Мальбранш. «В действительности, — писал он, — одна воля судит, утверждая и отвергая произвольно то, что представляет ей рассудок, и таким образом она одна вводит в заблуждения»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Декарт Р. Метафизические рассуждения // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 374.

<sup>37</sup> Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 53.

Положение о том, что философия, будучи теорией и методом познания, тем самым является теорией и методом мышления прекрасно понимал И. Дицген. В первой книге цикла (I.2.2) уже было приведено соответствующее его высказывание. Здесь я ограничусь лишь его аккордом: «Предметом исследования сделался теперь рассудок как специальный объект, познавательная или мыслительная способность»<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> *Дицген И.* Аквизит философии // Дицген И. Избранные философские сочинения. М., 1941. С. 156-157.



## Глава 9. Два вида мышления: рассудок и разум и две науки о мышлении: логика формальная и логика содержательная (диалектика)

### 1. Мышление рассудочное и мышление разумное

Вполне понятно, что если философия есть всеобщий метод мышления, то она должна исследовать мышление, т. е. должна быть *наукой о мышлении*. Но изучением мышления занимается немало наук. Мышление изучает и психология, и физиология высшей нервной деятельности, и патология мышления, и теория информации и т. п. Отличие философии от всех других наук, занимающихся проблемами мышления, заключается в том, что она исследует мышление исключительно как процесс постижения истины. Такого рода науку о мышлении принято называть *логикой*. Таким образом, *философия есть наука о мышлении как процессе познании истины, есть логика*.

Все это внешне кажется простым. Но суть дела в том, что в реальности существуют два качественно отличных вида мышления. Начало различению этих двух видов мышления положил еще Платон. Разделив познание на чувственное и интеллектуальное, он выделил в мышлении такие два его вида, как *ноэсис* и *дианойя*. Аристотель и последующие античные философы различали в мышлении *нус* и *дианойю*. В Средние века и Новое время в западной философии за этими двумя видами мышления постепенно закрепились названия *ratio* (*ratio*) и *интеллекта* (*intellectus*). В русской философской литературе эти два вида мышления стали обозначаться как *рассудок* и *разум*, рассудочное мышление и разумное мышление. Однако это различение не было чрезмерно строгим. Очень часто понятия интеллекта (разума) и *рацио* (рассудка) использовались как равнозначные друг другу и понятию мышления вообще. Во всем последующем изложении для обозначения и характеристики мышления в целом, в единстве двух его видов я буду пользоваться терминами «мышление», «мысль», «ум», «мыслительный», «умственный», «ментальность», «ментальный», а для обозначения и характеристики первого из его видов слова «рассудок», «рассудочный», «рацио», «рациональность», «рациональный», второго вида — «разум», «разумность», «разумный», «интеллект», «интеллектуальный».

Различали разум (интеллект) и рассудок (рацио) такие западноевропейские мыслители, как Аниций Манлий Северин Бозций (ок. 480-524), Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 - после 877), Фома Аквинский, Николай Кузанский (Кребс) (1401-1464), Джордано Бруно (1548-1600), Иммануил Кант, Фридрих Генрих Якоби (1743-1819), Иоганн Вольфганг Гёте, Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814), Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775-1854), хотя не все они использовали эти термины и не всегда вкладывали в них одно и то же содержание. И. Кант даже писал о существовании, кроме формальной логики, другой логики, которую он назвал трансцендентальной. Но последняя не была у него наукой о разуме. О необходимости иной логики, кроме формальной, говорил И. Г. Фихте в лекции «Об отношении логики к философии, или Трансцендентальная логика» (1812). Формальную логику он не признавал философской наукой. Составной частью философии является трансцендентальная логика, исследующая содержание и происхождение знания.

Но подлинный смысл подразделения мышления на разумное и рассудочное впервые более или менее глубоко раскрыл только Г. Гегель.

Как уже отмечалось, мышление есть целенаправленная волевая деятельность человека. Но оно представляет собой не только субъективную деятельность человека. Мышление одновременно есть объективный процесс, развивающийся по объективным же законам. Это долгое время не было замечено, ибо этот объективный процесс был облечен в форму субъективной деятельности. Открытие мышления как объективного процесса произошло очень поздно. И это величайшее в истории философии открытие сделал один из самых гениальных мыслителей — Г. Гегель.

Именно в результате исследований последнего стало ясно, что если под рассудком, рассудочным мышлением в большинстве случаев понималось мышление как субъективная деятельность человека, то под разумом, разумным мышлением — мышление как объективный процесс. Таким образом, существуют два неразрывно связанных вида мышления: мышление как *субъективная деятельность* человека, подчиненное определенным нормам, правилам, — *рассудочное мышление*, или просто *рассудок*, и мышление как *объективный процесс*, идущий по объективным законам, — *разумное мышление*, или просто *разум*. Соответственно, существуют и две науки о мышлении — две разных логики.

Одна из них есть наука о рассудочном мышлении. Последнее впервые было детально исследовано Аристотелем, который и создал науку о нем, которая получила название *формальной логики*. Эта наука рассматривает мышление только как субъективную деятельность человека и выявляет правила, которым должна подчиняться эта деятельность, чтобы результатом было постижение истины. Исследованием же самой истины формальная логика не занимается. Она не есть теория познания, гносеология. Поэтому, зародившись в недрах философии, формальная логика в последующем выпала из нее и стала вполне самостоятельной наукой.

Другая логика — наука о разумном мышлении, которая является одновременно и теорией познания, и онтологией и наиболее общим методом познания мира. Только эта логика и является философией, совпадает с философией. Открытие Г. Гегелем мышления как объективного процесса было началом коренного преобразования философии. Она поднялась на новую, более высокую ступень развития, обрела новую форму. Только с этого момента философия стала наукой о мышлении как объективном процессе, стала логикой, но такой, которая принципиально отличалась от формальной логики, была логикой не формальной, а содержательной.

Хотя формальная логика и не является философией, ознакомиться, хотя бы крайне кратко, с ней необходимо. Ведь ни рассудочное, ни разумное мышление не существуют в отрыве друг от друга. Разум, рассудок — две стороны одного единого человеческого мышления. Поэтому нельзя понять разумное мышление, не имея достаточно четкого представления о рассудочном мышлении. А для этого необходимо хотя бы краткое знакомство с основными понятиями и положениями формальной логики. Тем более что существует такая форма мышления, которая в одинаковой степени присуща и рассудочному, и разумному мышлению, которая является первичной клеточкой, из которой складываются все другие более сложные формы мышления, одни из которых характерны только для рассудочного мышления, другие — только для разумного. Этой исходной общей мыслительной формой является *понятие*.

Как писал Г. Гегель: «Изучение мышления даже как только субъективной деятельности тоже не лишено интереса. Его ближайшими определениями были бы тогда правила и законы, познание которых приобретает посредством опыта. Законы мышления, рассматриваемые с этой стороны, есть то, что обычно составляет содержание логики. *Аристотель* является основателем этой науки... Интересна эта наука тем, что в ней мы знакомимся с приемами конечного мышления, и эта наука правильна, когда она соответствует своему предполагаемому предмету. Изучение этой формальной логики, без сомнения, приносит известную пользу; это изучение, как принято говорить, *изошряет ум*»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики... С. 115.

## 2. Формальная логика — наука о мышлении как человеческой деятельности. Основные формы и законы рассудочного мышления

Формальная логика есть наука о мышлении как деятельности человека. Она изучает элементарные формы мышления, действия (операции), которые совершает человек с этими формами, и выявляет правила, которыми должен он руководствоваться при этих операциях, чтобы не впасть в заблуждение. Основных элементарных форм мышления три: *понятия*, *суждения* и *умозаключения*. Я их буду рассматривать в том виде, в котором они предстают в формальной логике.

Наша мысль всегда есть мысль о каком-то объекте. В качестве объектов, или предметов, мысли в формальной логике чаще всего выступают явления объективного мира: предметы в привычном смысле слова (тела) и события.

*Понятие* есть форма мышления, в которой фиксируются существенные признаки предметов. Под признаками предметов формальная логика понимает то, в чем они сходны или отличаются друг от друга. Совокупность существенных признаков предмета составляет *содержание* понятия. Под существенными признаками понимаются такие, которые необходимо присущи не одному предмету, а нескольким. Поэтому понятие относится не к одному единственному предмету, а к каждому предмету, обладающему данным набором существенных признаков. Совокупность этих предметов называется *логическим классом*. В него входят все предметы, обладающие одними и теми же существенными признаками. Логический класс образует *объем* понятия.

Существует целая иерархия логических классов. Класс является высшим по отношению к другому, когда он включает его в себя вместе с рядом других классов. Класс «хвойное дерево» является высшим по отношению к классу «ель», потому что он включает в себя, кроме класса «ель», также и классы «сосна», «пихта» и т. п. Класс, высший по отношению к другому, называется в логике *родом* (по латыни — *genus*). Класс, низший по отношению к тому классу, который является родом, называется *видом* (по латыни — *species*). Один и тот же класс может быть родом по отношению к низшему классу и видом по отношению к высшему. Класс «хвойное дерево» является, например, видом по отношению к классу «дерево».

Понятие, выражающее класс, являющийся родом, называется *родовым понятием*, понятие, выражающее класс, являющийся видом, — *видовым понятием*.

Существуют и иные обозначения субординации, или подчинения, понятий. Родовое понятие называют *подчиняющим*, а видовое — *подчиненным*.

Объем и содержание понятия находятся в обратном отношении: с увеличением объема понятия уменьшается его содержание; с увеличением содержания понятия уменьшается его объем.

Понятия описанного выше вида логики называют *общими понятиями*. Им противостоят *единичные понятия*. Они отличаются от общих понятий тем, что каждое из них относится только к одному конкретному явлению. Примеры таких понятий: «Москва», «Тверская улица в Москве», «Отечественная война 1812 года», «Александр Сергеевич Пушкин», «Карл Маркс». Формальные логики не могли не понимать, что единичные понятия не подходят под даваемое ими определение понятия вообще. Но создать такое определение понятия, под которое в равной степени подходили бы не только общие, но и единичные понятия, они оказались не в состоянии. В результате, некоторые из них пришли к выводу, что единичные понятия не могут существовать и не существуют <sup>2</sup>.

Кроме деления на общие и единичные, понятия подразделяются также на конкретные и абстрактные (или отвлеченные). *Конкретное понятие* — такое, которое фиксирует существенные признаки реально существующих конкретных предметов. Таковы понятия «человек», «береза», «собака» и т. п. В *абстрактном понятии* мыслится не реальный предмет, а один из его признаков, причем это его свойство выступает в качестве самостоятельного объекта мысли. Примеры таких понятий: «краснота», «белизна», «храбрость», «благородство» и т. п. Нетрудно заметить, что под даваемое формальной логикой общее определение понятия не подходят не только единичные понятия, но и абстрактные понятия. Оно по существу относится лишь к общим конкретным понятиям.

В классической формальной логике *суждение* определяется как такая форма мысли, в которой фиксируется либо (1) наличие или, наоборот, отсутствие у предмета тех или иных признаков, либо (2) принадлежность или, наоборот, непринадлежность предмета к тому или иному классу предметов (логическому классу). В суждении что-то утверждается или отрицается. В каждом суждении имеются три элемента: (1) *подлежащее (субъект)*, (2) *сказуемое (предикат)* (оба эти понятия именуются *терминами суждения*) и (3) *связка*. Подлежащее (субъект) — то, о чем что-то высказывается в суждении, сказуемое (предикат) — то, что высказывается о подлежащем. Связка выражается словами «есть» или «не есть». Примеры суждений: «Роза [есть] красная», «Лилия не [есть] красная», «Кошка есть животное»; «Человек не есть животное» и т. п.

---

<sup>2</sup> См., например: Чупахин В. Я. Вопросы теории понятия. Л., 1961. С. 13-16.

Если в отношении понятий нельзя говорить ни об их истинности, ни об их ложности, то суждения являются либо истинными, либо ложными. Многие философы рассматривают суждение в качестве единственной формы мышления, в которой выражаются истина и заблуждение.

*Умозаключением* называется связь суждений, заключающаяся в выведении из одного или нескольких суждений нового суждения. Суждения, из которых выводится новое суждение называются *посылками*, а новое суждение — *заключением*. Умозаключение с одной лишь посылкой именуется *непосредственным*, с двумя и большим числом посылок — *опосредованным*. Отношения между посылками и заключением есть отношения *основания* и *следствия*. Посылки являются основанием, из которого как следствие вытекает заключение.

По характеру связи посылок и заключения умозаключения делятся на дедуктивные и индуктивные. В *дедуктивном умозаключении* из общих положений делается вывод для частного случая. *Дедукция* (лат. *deductio* — выведение) есть движение мысли от общего к частному. Опосредованное дедуктивное умозаключение, в котором из двух посылок выводится обуславливаемое ими заключение, именуется *силлогизмом*. Почти во всех старых учебниках логики приводился такой пример силлогизма: «Все люди смертны. — Тит — человек. — Тит — смертен».

В *индуктивном умозаключении* на основании отдельных частных случаев устанавливается общее положение. *Индукция* (лат. *inductio* — наведение) — движение мысли от частного к общему. Убедившись, например, что все нагреваемые нами металлы расширялись, мы на этом основании делаем вывод, что все металлы при нагревании расширяются.

Формальная логика в том ее виде, как она была создана Аристотелем, обычно именуется *классической*, или *традиционной*. Аристотель знал о существовании индукции, но практически ею не занимался. Вся его логика является дедуктивной. Наиболее детально им разработано учение о силлогизмах. Его логика является по существу *силлогистической*.

Аристотелем были открыты три закона формальной логики. Конечно, это законы не в том смысле, который вкладывается в это слово естествоиспытателями и обществоведами (речь, конечно, идет здесь не о тех законах, которые устанавливаются государством). Их нет ни в природе, ни в обществе. И тем не менее они объективны. Объективными они являются в том смысле, что нарушение этих правил обрекает нашу мысль на заблуждение.

Эти правила, разумеется, известны были людям задолго до появления трудов Аристотеля. Но знание их носило своеобразный характер. Примером такого знания может быть знание ребенком (а также и взрослым неграмотным человеком) грамматики родного языка. Ребенок знает эту грамматику: в своей речи он правильно склоняет существительные, ставит их в нужном падеже и числе, спрягает глаголы и т. п. И в то же время он даже не подозревает, что существуют склонение и спряжение, существуют падежи, вообще существует грамматика. Такого рода знание нередко называют *имплицитным* (от лат. *implicite* — включая, в том числе). Имплицитное знание — такое, когда человек знает что-то, но не знает, что он знает и что именно он знает. Имплицитному знанию противостоит *эксплицитное* (от лат. *explicite* — явно, открыто), когда человек не только знает что-то, но и знает, что он знает и что именно знает. Имплицитного знания грамматики вполне хватало людям, пока не было письменности. По меньшей мере с появлением алфавита стало необходимым эксплицитное знание грамматических норм.

Примерно так же дело обстояло со знанием законов формальной логики. Люди ими руководствовались, не отдавая себе отчета в их существовании. Их знание об этих законах было имплицитным. Такого знания им было вполне достаточно до тех пор, пока они не стали заниматься систематическим, целенаправленным познанием, т. е. пока не зародилась философия и наука. С возникновением философии и науки эксплицитное знание правил формальной логики стало настоятельно необходимым.

Аристотелем были открыты три правила формальной логики: закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего. *Закон тождества* требует строгой определенности мысли. Если человек мыслит о каком-то объекте, то он должен мыслить только о нем и не подменять его другим предметом. Это отнюдь не означает запрета человеку перебрасывать свою мысль с одного объекта на другой. Но при таком переходе он должен четко осознавать, что теперь он мыслит не о том предмете, о котором мыслил ранее, а о другом объекте. Если же он незаметно для себя подменит один объект мысли другим, то тогда он с неизбежностью выводит, относящиеся ко второму объекту, отнесет к первому и тем самым окажется в плену заблуждения. Бывает и так, что человек, оказавшийся в ходе дискуссии неспособным доказать истинность выдвинутого им положения (тезиса), намеренно подменяет его другим тезисом, обосновывает последний, а затем выдает это доказательство за обоснование первого тезиса. В первом случае мы имеем дело с ошибкой, которая называется подменой тезиса, во втором — с софистическим приемом, носящим то же самое название.

Знание формальной логики дает человеку возможность избежать заблуждений. Но то же самое знание может быть использовано одним человеком для того, чтобы умело ввести в заблуждение другого. Различные приемы намеренного введения в заблуждение носят название *софизмов*, а само искусство вводить в заблуждение именуется *софистикой*. Такое название происходит от слова «софисты», которым обозначали в Греции V-IV вв. до н. э. людей, которые за плату обучали других философии, логике, риторике и некоторым иным дисциплинам.

Суть *закона противоречия* заключается в том, что, если человек не желает впасть в заблуждение, он не должен приписывать одному и тому же объекту мысли двух взаимоисключающих признаков. Например, он не должен одновременно утверждать, что данный предмет является красным и что он же является зеленым. Из этих двух противоречащих друг другу утверждений одно обязательно ложно. Другое же суждение может быть как истинным, так и ложным. Ложно оно в том случае, когда предмет имеет цвет иной, чем красный или зеленый, например, синий. Рассматриваемый закон требует, чтобы человек не вступал в противоречие с самим собой. Чтобы быть истинным, мышление должно быть не только строго определенным, но и непротиворечивым.

Закон противоречия рассматривает отношение между двумя суждениями, в одном из которых утверждается о наличии у предмета мысли одного признака, а в другом о наличии у того же самого предмета другого признака, совершенно несовместимого с первым.

В отличие от него, *закон исключенного третьего* относится к двум суждениям, в одном из которых утверждается наличие у предмета мысли какого-либо признака, а в другом отрицается наличие у того самого предмета мысли того же самого признака. Пример: человек одновременно утверждает, что данный предмет является красным и что этот же самый предмет красным не является. Из этих двух суждений одно обязательно является истинным, другое же обязательно ложно. Третьего не дано (по латыни: *tertium non datur*). Если человек настаивает на верности обоих данных суждений, то это значит, что он находится во власти заблуждения. Закон исключенного третьего тоже требует от человека, чтобы он не противоречил сам себе. Непротиворечивость мышления — необходимое условия его истинности.



На протяжении многих веков логики знали только три закона. В Новое время Г. В. Лейбниц ввел в эту науку четвертое правило — *закон достаточного основания*. Суть этого закона заключается в том, что для того чтобы не впасть в заблуждение, недостаточно рассуждать по правилам, необходимо, чтобы исходные положения были истинными. Если это сделано не будет, мы рискуем прийти к заблуждению. Только положения, истинность которых совершенно твердо установлена, могут быть достаточным основанием для последующих выводов.

Нетрудно заметить, что дедуктивная логика по сути своей не способна помочь приобретению принципиально нового знания. Человек, используя силлогизмы, может узнать что-то новое для себя, но это приобретенное им знание находится в пределах знания, уже добытого человечеством. Ведь зная, что все люди смертны, мы тем самым, сознаем мы это или не сознаем, уже знаем, что Тит смертен. Дедуктивная логика ничего не может сказать о том, как идет процесс получения нового знания, т. е. не является теорией познания, и поэтому не может вооружить человека методом его обретения. Это понимали многие логики. Так, например, известный английский логик и экономист Уильям Стэнли Джевонс (1835-1882) писал, что «умозаключение не делает ничего больше, как только разъясняет и развивает знание, содержавшееся в известных посылках и фактах. Ни в дедуктивном, ни в индуктивном мышлении мы ничего не можем прибавить к заключенному в себе нашему знанию, которое похоже на знание, содержащееся в непрочитанной книге или запечатанном письме»<sup>3</sup>.

Понимали это и все люди, занимавшиеся поисками нового знания. «Чистая логика, — писал крупнейший французский математик Жюль Анри Пуанкаре (1854-1912), — всегда приводила бы нас только к тавтологии; она не смогла бы создать ничего нового; сама по себе она не может дать начало никакой науке»<sup>4</sup>. «Захваченная в плен своей же строгостью, дедукция, — вторил ему великий французский физик Луи Виктор де Бройль, — не может выйти из рамок, в которые она с самого начала заключена, и, следовательно, она не может дать ничего существенно нового»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Джевонс С. Основы науки. Трактат о логике и научном методе. 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2011. С. 118.

<sup>4</sup> Пуанкаре А. Ценность науки // Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 210.

<sup>5</sup> Бройль Л. де. По тропам физики // Бройль Л. де. По тропам науки. М., 1962. С. 178-179.

Индукция способна давать новое знание, но ее возможности весьма ограничены. Но главное состоит в том, что когда мы прибегаем к индукции, то мы практически выходим за пределы формальной логики. Логика говорит об индукции как о выведении из частных суждений общего суждения. Но гораздо проще и в то же время точнее сказать о получении из единичных фактов общих. А понятие о факте это понятие уже не о форме познания, а об его содержании. Но познание не может ограничиться превращением единичных фактов в общие.

Оно предполагает такую мыслительную деятельность, которую принято называть интерпретацией, или истолкованием, фактов. Но этот процесс совершенно иной, чем индукция. Он предполагает создание идей и систем идей, в частности таких их систем, которые носят название теорий. Идеи и теории представляют собой определенные формы мышления, не сводимые ни к понятиям, ни к суждениям. Но формальная логика таких форм не знает и не изучает. И понятно почему: она является наукой о рассудочном мышлении, а последнему эти формы не присущи. Интерпретация — деятельность разума, а не рассудка. Идеи и теории суть формы разумного, но ни в коем случае не рассудочного мышления.

К настоящему времени формальная логика претерпела значительные изменения. Современная формальная логика существенно отличается от классической, традиционной формальной логики. Она широко использует символы, что дает основание называть ее *символической логикой*. Она систематически прибегает к аппарату математики, в силу чего определенные ее разделы (а иногда и всю ее в целом) именуют *математической логикой*.

С самого начала было сказано, что формальная логика исследует операции, которые совершает человек с формами мышления. Теперь можно уточнить: она изучает оперирование понятиями и суждениями: соединением и разъединением и понятий, и суждений. Все это относится к классической формальной логике, но не к современной формальной логике.

Если классическая формальная логика исходила из того, что она все же имеет своим предметом мышление, то для современной логики характерен другой подход. По мнению специалистов по современной формальной логике, мышление — явление столь таинственное и недостаточно изученное, что не имеет смысла пользоваться им для определения объекта этой науки <sup>6</sup>. «На самом деле, — пишет один из них, — логика занимается не исследованием мышления как такого, а теоретическим анализом рассуждений» <sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> См., например: Анисов А. М. Современная логика. М., 2002. С. 4.

<sup>7</sup> Там же.

Огромная заслуга Аристотеля заключалась в том, что он за формами языка открыл формы мышления. Еще Платон отделил понятие от слов, Аристотель, следуя по этому пути дальше, — суждение от предложения. Современная же формальная логика движется в прямо противоположном направлении: она снова сводит мышление к языку.

В классической логике речь шла о понятиях, суждениях и умозаклучениях. В современной формальной логике прежде всего — о *высказываниях*. Высказывание есть такое предложение, которое можно охарактеризовать как истинное или ложное. *Рассуждение* — выведение одних высказываний из других. Высказывания, а тем самым и рассуждения, состоят из *знаков*. Знаки образуют систему, которую принято называть *языком*. Современная формальная логика является одной из наук о знаках, а тем самым и о языке. Но она занимается не исследованием естественных языков, а созданием искусственных.

В отличие от других наук о знаках, она занимается такими знаками, которые важны для рассуждений. Так как рассуждения представляют собой более или менее сложные соединения знаков, то вполне понятно, что заниматься этим могут не только люди, но и вычислительные машины. «Соответствующим образом запрограммированный компьютер, — пишет уже цитированный выше специалист по современной логике, — обладает способностью рассуждать лучше многих людей (это просто факт и тут ничего не поделаешь)...»<sup>8</sup> Однако сделать вывод о том, что ЭВМ мыслит, автор не решается. У него получается, что компьютер рассуждает, но не мыслит. В результате, рассуждение окончательно отрывается от мышления, а современная формальная логика перестает быть наукой о мышлении даже как субъективной деятельности человека. Для тех операций, которые данный автор именует рассуждениями, лучше подходит слова «вычисление» или «исчисление» с добавлением прилагательного «логическое». О вычислении в таком широком смысле говорил еще Т. Гоббс, об исчислении — Г. В. Лейбниц. Компьютеры не мыслят и не рассуждают, они вычисляют или исчисляют. Современная формальная логика есть исчисление высказываний.

---

<sup>8</sup> Анисов А. М. Современная логика. М., 2002. С. 6.

То, что современная формальная логика не является наукой о мышлении, прямо признается многими авторитетами в этой области. «Для того чтобы исследовать, действительно ли заключение следует из определенных посылок, действительно ли доказуемы данные предложения, — писал Р. Карнап, — логики не устанавливают никаких гипотез о мышлении людей, которые затем экспериментально проверяются, но они анализируют исключительно данные предложения и их отношения... Как в ботанике формулируются истинные предложения о растениях, так и логика интересуется истинными предложениями о логических отношениях. Характеристика логики с помощью оборотов, содержащих такие утверждения, как „правильное мышление“, „обоснованное утверждение“ и т.д., в такой же мере неправильно и неплодотворно, как определение понятий, что ботаника — учение о правильном мышлении о растениях, что теоретическая политэкономия — учение о правильном мышлении о закономерностях хозяйства. Во всех случаях излишнее указание на правильное мышление надо опустить. Чтобы заниматься наукой, нужно постоянно думать, но это не означает, что мышление есть объект всех научных исследований: оно является объектом исключительно эмпирическо-логического исследования, но не логических, ботанических и политэкономических»<sup>9</sup>.

То же самое пишет и Ян Лукасевич (1878-1956): «Неверно, что логика — наука о законах мышления. Исследовать, как мы действительно мыслим или как мы должны мыслить — не предмет логики. Первая задача принадлежит психологии, вторая — относится к области практического искусства, наподобие мнемоники. Логика имеет дело с мышлением не более, чем математика. Вы, конечно, должны думать, когда вам нужно сделать вывод или построить доказательство, так же как вы должны думать, когда вам нужно решить математическую проблему. Но при этом законы логики к вашим мыслям имеют отношение не в большей мере, чем законы математики»<sup>10</sup>.

Современные формальные логики утверждают, что традиционная логика безнадежно устарела. От нее нужно полностью отказаться и заняться изучением современной формальной логики, которая одна только способна обеспечить развитие познания вообще, научного познания в первую очередь. Современная формальная логика есть подлинная логика научного познания. Такая точка зрения отстаивалась неопозитивистами и отстаивается и сейчас всеми приверженцами аналитической философии.

---

<sup>9</sup> Carnap R. Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit. Wien, 1959. S. 32.

<sup>10</sup> Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959. С. 48.

Как уже указывалось, классическая формальная логика никогда не была способна обеспечить получение принципиального нового знания. Еще в большей степени это относится к современной формальной логике. Единственное, чему учит эта наука, — выведению высказываний из высказываний. Но основные формы научного познания — идеи и теории не представляют собой ни одиночных высказываний, ни совокупности, ни даже системы высказываний. Поэтому современная формальная логики не может предложить ученому никаких путей, ведущих к созданию идей и теорий. В этом смысле она ученому ничего не дает и в принципе дать не может.

Выше приводилось высказывание А. Пуанкаре, в котором имелась в виду в основном классическая формальная логика. Но почти то же самое говорят и о современной формальной логике даже те люди, которые всерьез объявляют ее логикой научного познания. «Я уже говорил, — пишет, например, постпозитивист К. Поппер, — что деятельность ученого состоит в выдвижении и проверки теорий. Начальная стадия этого процесса — акт замысла и создания теории, — по моему глубокому убеждению, не нуждается в логическом анализе, да и не подвластна ему... Не существует ни логического метода получения новых идей, ни логической реконструкции этого процесса»<sup>11</sup>.

Все сказанное отнюдь не значит, что современная формальная логика вообще не нужна. Она необходима, но для сравнительно ограниченного круга специалистов: логиков, математиков, программистов. Она нужна для создания программ для вычислительных устройств, для выработки алгоритмов их функционирования. Для основной же массы людей, включая и большинство ученых, она бесполезна.

Иное дело — «безнадежно устаревшая» классическая логика. Знание ее нужно всем. Ведь наше мышление никогда не может быть только разумным. Оно всегда и рассудочно. Поэтому обойтись без науки о рассудочном мышлении невозможно. Формальная логика действительно не дает метода проникновения в сущность явлений, но зато она дисциплинирует мысль человека. А без этой логической дисциплины невозможно успешное познание ни в одной области науки.

К сожалению, слишком часто приходится читать работы, претендующие на научность, но отличающиеся ужасающей неряшливостью мысли: автор без конца перескакивает с одной мысли на другую, на одной странице утверждает одно, а на другой — прямо противоположное и т. п., т. е. не обладает элементарными навыками мышления. Наличие элементарной логической грамотности — необходимое условие понимания и использования высшей логики — философской логики.

---

<sup>11</sup> *Поппер К.* Логика научного исследования // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983. С. 50, 52.

### **3. Философия — наука о мышлении как объективном процессе. Философия как диалектика**

Утверждение о том, что мышление есть объективный процесс, и сейчас спустя почти 200 лет с тех пор, как Г. Гегель совершил это открытие, многим может показаться более чем нелепым. Каким образом мышление, которого нет и не может быть без человека, без человеческого сознания, может быть объективным, т. е. независимым от человека и его сознания? И тем не менее оно таковым является.

Важнейшей формой объективного человеческого знания является наука. Она всегда находится в движении, в развитии. И на примере ее истории особенно наглядно видно, что научное знание не только объективно, но и развивается независимо от сознания людей.

Всем, например, известно, что в конце XVII в. И. Ньютон открыл закон всемирного тяготения и три основных закона механики. Спрашивается, а если бы Ньютон не родился или умер в детстве, были бы эти законы открыты или нет? На этот вопрос может быть дан только один ответ: и закон всемирного тяготения, и три закона механики были бы в любом случае обязательно открыты и примерно в это же время. Все дело в том, что проблемы, решение которых дал И. Ньютон, встали не только перед ним, но перед другими учеными того времени. Они были поставлены всем ходом предшествующего развития науки. Проблемы эти были более или менее четко осознаны значительным числом ученых того времени, и не один только Ньютон занимался ими. Если бы И. Ньютон по тем или иным причинам не смог бы их решить, это было бы сделано другим его современником.

То же самое произошло и с созданием «Периодической таблицы элементов». Некоторые ученые в Западной Европе стояли буквально на пороге этого открытия. Более того, в зарубежной литературе встречается утверждение, что одновременно с Дмитрием Ивановичем Менделеевым (1834-1907) и независимо от него то же самое открытие было сделано Лотаром Мейером (1830-1895). История науки дает нам массу примеров, когда несколько ученых совершенно независимо друг от друга делали одно и то же открытие в одно и то же время. И. Ньютон и Г. Лейбниц примерно в одно время и независимо друг от друга создали дифференциальное и интегральное исчисление. В 1841 г. физики Юлиус фон Майер (1814-1878) и Джеймс Джоуль (1818-1889) одновременно открыли закон сохранения энергии. В 1845 г. англичанин Джон Коуч Адамс (1819-1892), в 1846 г. француз Урбен Леверье (1811-1877) совершенно независимо друг от друга вычислили положение ранее неизвестной планеты, которая в 1846 г. была открыта и названа Нептуном...

Одновременные открытия далеко не исключительное явление. По мере развития науки они становятся все более частыми, имея тенденцию стать правилом. Это подметили многие специалисты по истории науки, в частности Герман Копп в введении к своей четырехтомной «Истории химии» (1843-1847). Вот как изложил его выводы русский ученый Федор Николаевич Савченков (1831-1900) в книге под точно таким же названием: «Изучение истории химии убеждает нас, что ни одно открытие нельзя назвать самостоятельным в полном смысле слова, каждое открытие обусловлено духом времени и подготавливается предшествовавшими работами. Понятно, что какое-нибудь открытие могло быть сделано одновременно несколькими лицами, потому что при известных условиях оно необходимо должно было последовать, и весьма естественно, что эти условия могли одновременно действовать на нескольких лиц. Это убеждение не уменьшает нашей признательности к гению и усидчивому труду, которыми устранены многие затруднения и наука продвинута вперед»<sup>12</sup>.

Другой русский ученый Лев Александрович Чугаев (1873-1922) несколько позднее писал о феномене одновременных открытий: «Совпадения этого рода в науке вовсе не составляют редкости. Наоборот, они появляются почти всякий раз, известная идея, так сказать, висит в воздухе, как электричество перед грозой, висит, готовая принять определенные формы, ожидая своего выразителя. В таком положении находился закон сохранения энергии в 40-х гг. прошлого века, вопрос о происхождении видов в конце 50-х гг., периодический закон — в конце 60-х гг. Приблизительно в таком же положении находился вопрос о пространственном расположении атомов в химической частице к моменту зарождения стереохимического учения»<sup>13</sup>. Современный науковед Дирек Дж. Солла Прайс подсчитал даже, что только 58 % сделанных учеными открытий являются «единоличными», остальные 42 % совершены одновременно несколькими исследователями<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Савченков Ф. История химии. СПб., 1870. С. 160.

<sup>13</sup> Чугаев Л. А. Ван-Гофф и судьба стереохимии // Новые идеи в химии. Сб. 1. СПб., 1912. С. 11.

<sup>14</sup> Прайс Д. Малая наука, большая наука // Наука о науке. М., 1965. С. 341.

Объективную неизбежность научных открытий прекрасно понимали многие их авторы. По мнению Д. И. Менделеева, истинные научные открытия «делаются работой не одного ума, а всех сил, человеку свойственных, усилием массы деятелей, из которых иногда один есть выразитель того, что принадлежит многим, что есть плод совокупной работы мысли»<sup>15</sup>. «Именно потому, что открытие является плодом более или менее неосознанного сопоставления уже полученных результатов, — писал Л. де Бройль, — оно может возникнуть лишь тогда, когда вопрос уже назрел, когда новая идея, согласно образному выражению, уже висит в воздухе. Открытие является своеобразной кристаллизацией, происходящей в уме „открывателя“, но если оно сделано, то это означает, что все условия, делавшие его возможным, оказались выполненными. Это нисколько не уменьшает заслуги того, кто делает открытие, поскольку многие из его современников также располагают теми знаниями, которые делают возможным открытие, а они все-таки его не делают. Тем не менее тот факт, что открытие стало возможным в некоторой атмосфере, благоприятствующей его появлению, объясняет, почему в истории часто случается, что одна и та же новая идея почти одновременно приходит в голову различным исследователям, хотя она может прийти в более или менее различных, в более или менее точных или несовершенных формах»<sup>16</sup>.

То же самое имеет место в сфере не только научных открытий, но и изобретений. Вот что писал об этом американский физик и писатель Митчелл Уилсон (1913-1973) в книге «Американские ученые и изобретатели»: «История снова и снова показывает, что идея нового изобретения почти одновременно появляется у людей, которые могут жить далеко друг от друга, у людей, которые ни в малейшей степени не похожи друг на друга ни в отношении интеллекта, ни в отношении характера. Их объединяет только то, что они живут в одну и ту же эпоху. Одновременное появление новой идеи у нескольких изобретателей означает только, что зов эпохи становится слышен, а то, что слышит один человек, может услышать и другой. Поэтому, если один не найдет поддержки для своей совершенно новой идеи, то другому может повезти, и он может добиться признания своего варианта той же самой идеи, а впоследствии история решит вопрос о приоритете»<sup>17</sup>.

Сказанного вполне достаточно для вывода, что развитие науки является процессом, идущим во многом независимо от людей. В годы, когда Г. Гегель совершил свое открытие, наука еще не давала достаточного числа данных для такого вывода. Поэтому материалом ему послужила в основном история философии.

---

<sup>15</sup> Менделеев Д. И. Предисловие к 3-му изданию «Основ химии» // Менделеев Д. И. Соч. Т. 24. Л.; М. С. 6.

<sup>16</sup> Бройль Л. де. Польза и уроки истории наук // Бройль Л. де. По тропам науки. М., 1962. С. 305.

<sup>17</sup> Цит. по: Писаржевский О. Предисловие // Митчелл У. Американские ученые и изобретатели. М., 1964. С. 9.



Довольно частым явлением в истории науки и особенно философии бывает ситуация, когда ученый или философ, сделавший то или иное открытие, не осознает адекватно его сущности. В таком случае необходимо проводить четкое различие между тем, что человек *реально открыл*, и тем, что он сам *думает* о том, что он *открыл*. На это обстоятельство в свое время обратил внимание К. Маркс. «Этикетка системы взглядов, — писал он, имея в виду учение физиократов, — отличается от этикетки других товаров, между прочим, тем, что она обманывает не только покупателя, но часто и продавца. Сам Кенэ и его ближайшие ученики верили в свою феодальную вывеску, подобно тому, как наши ученые-педанты верят в нее до сих пор. В действительности же система физиократов является первой систематической концепцией капиталистического производства»<sup>18</sup>. «Необходимо для писателя, — обобщал К. Маркс в одном из своих писем, — различать то, что какой-либо автор в действительности дает, и то, что дает в своем представлении. Это справедливо даже для философских систем: так, две совершенно разные вещи — то, что Спиноза считал краеугольным камнем в своей системе, и то, что в действительности составляет этот краеугольный камень»<sup>19</sup>.

Все это в полной мере относится к Г. Гегелю. Он реально открыл человеческое мышление как объективный процесс, идущий по объективным законам. Но сам он осознал это открытие как открытие абсолютной идеи, существующей без человека и до человека и породившей в своем развитии и природу, и человека, и общество.

Понять как Г. Гегель пришел к идее о существовании абсолютной идеи очень нелегко, тем более что сам мыслитель, как это часто бывает, не осознавал вполне четко ход размышлений, которые завершились созданием данной концепции. Теперь со стороны и по миновании стольких лет нам многое гораздо яснее, чем ему самому. То, что будет изложено ниже, не пересказ работ Г. Гегеля, а попытка выявить реальный смысл гегелевских построений.

---

<sup>18</sup> Маркс К. Капитал. Т. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 24. С. 405.

<sup>19</sup> Маркс К. Письмо М. М. Ковалевскому в Москву, апрель 1879 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 34. С. 287.

Одна из самых важных идей философии Г. Гегеля состоит в том, что мир представляет собой не совокупность готовых законченных предметов, а процесс развития. Этот общий единый процесс развития мира состоит из более частных процессов, те в свою очередь — еще из более частных и т. д. Самая важная особенность всех происходящих в мире процессов заключается в том, что источник их развития находится не вне этих процессов, а внутри них, в самих этих процессах, что они являются процессами саморазвивающимися, или спонтанными, спонтаннейшими (от лат. *spontaneus* — самопроизвольный). Движение мира суть самодвижение, саморазвитие. В каждом процессе действуют объективные законы, определяющие его развитие. На поверхности каждый процесс выступает как чередование событий, но в ходе этих событий проявляется внутренняя необходимость.

И в данном случае, как и случае с открытием, что мир существует не только вне сознания, но и в сознании, философия намного опередила науку. К выводу о существовании саморазвивающихся процессов естествознание пришло только во второй половине XX в. Этим процессам было дано название самоорганизующихся, а выявление особенностей саморазвивающихся физических процессов занялась особая научная дисциплина — синергетика (от греч. «синергос» — действовать вместе).

Но все изложенные выше мысли никогда не были выражена у Г. Гегеля сколько-нибудь последовательно. Доказывая и обосновывая поступательное развитие человеческого общества и всех сфер духовной жизни человечества, Г. Гегель в то же время на природу смотрел по-другому. Он не отрицал существования в природе высших и низших ступеней. Начиная с механики, он через физику переходит к органике. Но природа у него не способна к самостоятельному развитию. Ступени природы, согласно его взгляду, суть отражения ступеней развития абсолютной идеи. «Природа, — писал Г. Гегель, — должна быть рассмотрена как *система ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем, однако, здесь нет *естественного (natürlich)* процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменение суть развитие»<sup>20</sup>. «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, — писал он, уточняя свой взгляд, — в них обнаруживается лишь кругообращение, которое вечно повторяется: в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, возникает новое»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы... С. 33.

<sup>21</sup> Гегель Г. Философия истории // Гегель Г. Соч. Т. 8. М.; Л., 1935. С. 51-52.

Но как бы то ни было, отказывая природе самой по себе взятой в развитии, Г. Гегель ни в малейшей степени не сомневается в наличии в ней вечного движения. Природа все же выступает у него как совокупность процессов. А если брать не «Философию природы», а «Науку логики», то там он то и дело распространяет на природу тот же взгляд, что и на общество.

«Все, что нас окружает, может рассматриваться как пример диалектики, — писал он в первом томе „Энциклопедии философских наук“. — Мы знаем, что все конечное, вместо того чтобы быть прочным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе своим другим, выходит за пределы того, что оно есть непосредственно, и переходит в свою противоположность... Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное как таковое) предстают перед ее судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы обеспеченным и прочным оно себя ни мнило... Диалектика, далее, имеет силу во всех отдельных областях и образованиях природного и духовного мира. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. В данный момент планета находится в одном определенном месте, но ее „в себе“ заключается в том, чтобы быть также в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что движется. Физические стихии также оказываются диалектическими, и метеорологический процесс есть проявление их диалектики. Тот же принцип образует основу всех других процессов природы, и он же гонит природу подняться над собой»<sup>22</sup>.

К философии Г. Гегеля уходит своими истоками проблема соотношения логического и исторического, без понимания которой невозможно уяснить природу гегелевской абсолютной идеи. Как уже указывалось, немецкий мыслитель проводит различие между реально происходящим во времени процессом развития, представляющим собой чередование событий, каждое из которых, взятое в отдельности, могло быть, а могло и не быть, т. е. является случайным, и тем, что в этом процессе не могло не быть, т. е. его внутренней необходимостью. И эту внутреннюю необходимость Г. Гегель понимал как объективную идею развития, как духовное, как логическое. Отстаивая идею саморазвивающихся процессов, Г. Гегель видел их движущую силу в воплотившемся в эти процессы духе. Логическое у Г. Гегеля выступает как первичное по отношению к тому, что в последующем было названо историческим. Нельзя в этой связи не заметить, что хотя идея соотношения и взаимосвязи логического и исторического присутствует в трудах Г. Гегеля, но скорее не эксплицитно, а имплицитно. Это выражается, в частности в том, что в них редко встречается термин «логическое» в рассматриваемом смысле и совсем нет термина «историческое».

---

<sup>22</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики... С. 208.

В совершенно четкой форме проблема логического и исторического выступила лишь в работах К. Маркса и Ф. Энгельса. В трудах последнего понятия исторического и логического не просто присутствуют, а выступают в качестве взаимосвязанной пары. И, конечно, у Ф. Энгельса проблема соотношения логического и исторического решается совершенно иначе, чем у Г. Гегеля. Если у Г. Гегеля логическое есть внутренняя необходимость и движущая сила реального процесса, определяющая его ход, то у Ф. Энгельса логическое есть отображение в сознании человека объективной внутренней необходимости реального процесса.

Характеризуя логический метод исследования, Ф. Энгельс писал: «Но этот метод является в сущности не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей. С чего начинается история, с того же должен начаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы»<sup>23</sup>.

В принципе у Г. Гегеля саморазвивающимися являются лишь процессы развития человечества в целом и всех сфер человеческой духовной жизни. Они являются историческими в точном смысле этого слова. Когда Ф. Энгельс в приведенном выше высказывании говорил о историческом процессе, то имел в виду и развитие капиталистического общества и «историческое развитие политико-экономической литературы». Оба эти процесса, несомненно, являются историческими в привычном смысле. Но ведь существуют реальные разворачивающиеся во времени процессы и в природе. Можно ли их называть историческими?

В известной степени историческими могут быть названы процессы формирования Земли и еще в большей эволюции жизни на ней. Но существует множество и повторяющихся природных процессов. И все они тоже представляют собой неразрывное единство явления и сущности, случайности и необходимости. И назвать их историческими было бы слишком большой натяжкой. На мой взгляд, всем протекающим во времени и пространстве процессам, будь они природные или общественные, нужно присвоить одно общее названия, именовать их, например, *конкретно-реальными* процессами. Тогда проблема, которую принято называть вопросом об отношении исторического и логического, выступит как проблема отношения конкретно-реальных и логических процессов.

---

<sup>23</sup> Энгельс Ф. Карл Маркс «К критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 497.

Познать приходящий в мире конкретно-реальный процесс означает воспроизвести его в сознании в форме мыслительного, или *логического*, процесса. Понятие логического процесса встречается и в формальной логике. В ней под логическим процессом понимается выведение одних суждений из других (в современной формальной логике — выведение высказываний из высказываний). В философской логике — науке о мышлении как объективном процессе — логический процесс есть движение, переход, перелив понятий. Движение мира может быть воспроизведено лишь в движении понятий.

Каждый спонтанный, саморазвивающийся конкретно-реальный процесс идет по определенным законам, представляет собой процесс закономерного развития. Познать его означает раскрыть его внутреннюю необходимость. Не только сам Г. Гегель, но и другие философы, не исключая материалистов, нередко говорили не о выявлении внутренней необходимости процесса, а о его внутренней объективной логике.

Познать внутреннюю необходимость саморазвивающегося процесса невозможно без отвлечения от единичного, индивидуального, случайного. А для этого необходимо сопоставление, сравнение одинаковых по внутренней сущности, но различных по конкретному проявлению этой сущности конкретно-реальных процессов. Только таким способом можно выявить существенное, повторяющееся, необходимое в этих процессах и отбросить неповторимое, индивидуальное, несущественное.

Таким образом, в логическом процессе, воспроизводящем конкретно-реальный процесс, последний дан «извлеченным» из его конкретной формы, «очищенным» от всего случайного, единичного, несущественного и тем самым в его спонтанном, внутренне необходимом движении. В логическом процессе, в отличие от отражаемого им конкретно-реального, внутренняя необходимость этого конкретно-реального процесса существует в «чистом» виде, вне форм своего конкретного проявления.

Логический процесс, воспроизводящий, скажем, внутреннюю необходимость того или иного физического процесса, представляет собой движение понятий, или категорий, физики, происходящее по законам данного конкретно-реального, в данном случае, физического процесса. Если бы этот логический процесс развивался по иным законам, то он ни в коем случае не мог бы быть воспроизведением данного физического процесса. Соответственно, логический процесс, воспроизводящий внутреннюю необходимость того или иного биологического процесса, представляет собой движение понятий, или категорий, биологии, происходящее согласно законам данного биологического процесса. Логический процесс, моделирующий экономический процесс, есть развертывание понятий, или категорий, определяемое законами, которые действуют в реальном историческом экономическом процессе. Все это можно сказать о любом логическом процессе, воспроизводящем какой бы то ни было конкретно-реальный процесс.

Таким образом, все такие логические процессы развиваются по законам воспроизводимых ими конкретно-реальных процессов. Но эти законы не являются собственными законами логических процессов. Если бы, например, физические законы были бы собственными законами логических процессов, то логические процессы могли бы развиваться только по законам физики и тем самым не смогли бы быть воспроизведениями никаких других конкретно-реальных процессов, кроме физических.

Важнейшей задачей философии как науки о мышлении является выявление сущности самих логических процессов и их собственных законов. Для этого нужно создать такой логический процесс, который воспроизвел бы то общее, что присуще всем без исключения логическим процессам, совершенно независимо от того, какие конкретно-реальные процессы получили в них отражение. Для этого нужно сопоставить все логические процессы, воспроизводящие конкретно-реальные процессы, и «очистить» их от всего того, что их отличает друг от друга. В результате, мы получим логический процесс, воспроизводящий логический же процесс, т. е. самого себя. Этот логический процесс в конечном счете представляет собой своеобразную «вытяжку» из всех происходящих в мире процессов. Он — предельно общая содержательная логика. Имея именно это в виду, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития „всех материальных, природных и духовных вещей, т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира“»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 84.

С тем чтобы отличить логический процесс, имеющий своим содержанием логический же процесс, от логических процессов, имеющих своим содержанием конкретно-реальные процессы, т. е. *частных логических*, короче, *частнологических*, или *партологических* (от лат. *pars, partis* — часть) процессов, назовем его всеобщим логическим, или, короче, *вселогическим*, *панлогическим* (от греч. «пан» — все) процессом. Частнологические процессы суть процессы движения понятий, или категорий, конкретных наук (физики, биологии, политэкономии и т. п.) по законам открываемых и изучаемых этими науками процессов: физических, биологических, экономических и т. п.

Вселогический процесс есть процесс движения таких понятий, которые присутствуют во всех без исключения конкретных науках, т. е. самых широких, предельно широких понятий, самых широких, предельно широких категорий. По крайней мере со времен Гегеля эти самые широкие, предельно широкие категории принято называть *категориями диалектики*. Вселогический процесс есть процесс движения категорий диалектики. Вполне понятно, что этот процесс может развиваться только по таким законам, по которым развиваются все без малейшего исключения конкретно-реальные процессы. Иначе говоря, законами развития вселогического процесса являются самые общие законы развития мира. Эти законы, опять-таки, по меньшей мере со времен Гегеля, принято именовать *законами диалектики*.

Законы диалектики есть одновременно и наиболее общие законы развития мира и законы мышления как объективного процесса. Спрашивается, зачем нужно и что дает человеку знание этих законов. Знание законов конкретно-реальных процессов (физических, биологических, экономических и т. п.) дает человеку возможность регулировать течение этих процессов и тем самым подчинить их себе, использовать их для реализации своих целей.

Знание наиболее общих законов мира, законов диалектики ни в малейшей степени не может помочь человеку подчинить себе какой-либо из конкретных природных или социальных процессов. Оно дает возможность человеку подчинить себе и управлять только одним единственным процессом — процессом движения человеческого мышления, процессом движения к истине, процессом познания истины.

Законы диалектики, являясь общими законами мира, имеют для человека значение только как законы его мышления, его познания. Знание законов диалектики позволяет человеку искусно оперировать самыми общими, предельно общими понятиями — категориями диалектики, а тем самым и всеми другими без исключения понятиями. Познав законы диалектики и научившись ими пользоваться, человек тем самым овладевает единственно научным предельным общим методом познания, методом мышления, который носит название *диалектического метода*, или просто *диалектики*.

Слово «диалектика» имеет долгую историю. Одним из первых, если не первым им стал пользоваться Сократ, который называл этим словом искусство путем рассуждения разделять предметы по родам, а тем самым и понимать их<sup>25</sup>. Под диалектикой понимали способ ведения ученой беседы, должествующий привести к истинным определениям понятий, способ обнаружения истины путем столкновения противоположных точек зрения. В последующие годы философы вкладывали в него самые различные, иногда совершенно несовместимые значения. Г. Гегелем, а затем философами-марксистами оно стало употребляться в нескольких, не совпадающих полностью, но очень близких значениях.

Во-первых, под диалектикой понималось *диалектическое*, т. е. идущее по законам диалектики, *развитие мира*. Во-вторых, диалектикой называлось *диалектическое развитие мышления*. В-третьих, это слово использовалось для обозначения *теории*, согласно которой развитие и мира, и мышления идет по законам диалектики, носит диалектический характер. В-четвертых, диалектикой именовался *всеобщий метод мышления*, базирующийся на сознательном использовании законов и категорий диалектики.

Г. Гегель пришел к открытию логического процесса, имеющего своим содержанием самого себя, иным путем, чем описанный выше. Материалом для него послужила история философии. Г. Гегель одним из первых, если не первым понял, что эта история есть процесс возникновения и разрешения проблем, что в ходе его совершаются открытия, что появление того или иного философского учения, той или иной школы вовсе не случайное явление, обусловленное лишь личными особенностями и амбициями его создателя или создателей, а закономерный этап эволюции философской мысли. Например, Демокрита и Эпикура могло и не быть, но атомистическое учение все равно бы возникло.

Г. Гегель взял процесс развития философской мысли, который всегда был своеобразной вытяжкой из развития всей человеческой мысли в целом, прежде всего научной мысли, и освободил его от исторической формы. Результатом этой обработки был логический процесс, воспроизводящий сам себя. «Я утверждаю, — писал Г. Гегель, — что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии.

---

<sup>25</sup> См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе // Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 177.



Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах: нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако в общем и целом этот порядок одинаков»<sup>26</sup>.

Г. Гегель открыл диалектическое развитие мышления, диалектику мышления. Одновременно он, пожалуй, не столько открыл, сколько догадался, что и мир развивается диалектически, и тем самым не вполне последовательно, но все же, пришел к идее диалектики мира. И перед ним встал вопрос об отношении диалектики мышления и диалектики мира, вопрос о том, какая из этих двух диалектик первична, а какая — вторична, производна. Мир ли развивается по законам мышления, или мышление развивается по общим законам мира? Иначе говоря, перед Г. Гегелем в новой форме встал тот же самый вечный основной вопрос философии.

Г. Гегель решил его в пользу идеализма. Согласно его точке зрения, диалектика мышления первична по отношению к диалектике мира, диалектическое развитие мышления определяет диалектическое развитие мира, мир развивается по законам мышления. В результате открытый Г. Гегелем логический процесс, имеющий своим содержанием самого себя, был оторван им от человека, превращен в абсолютное мышление и назван абсолютной идеей.

В первой части философской системы Г. Гегеля, носящей название логики, присутствует одна только абсолютная идея, которая находится в движении, в развитии. Для мышления двигаться, развиваться значит мыслить. Абсолютная идея мыслит, и так как кроме нее ничего не существует, то она может мыслить только о самой себе. Абсолютная идея Г. Гегеля есть мышление, мыслящее о самом себе, имеющее своим содержанием исключительно лишь себя.

В определенной степени Г. Гегель продолжал здесь идеи Аристотеля. Последний, вводя понятие бога, понимал его как чистый деятельный разум, мыслящий сам о себе. В боге, поскольку в нем нет материи, предмет мысли и мысль о предмете совпадают.

---

<sup>26</sup> Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1... С. 84.

«Поскольку, следовательно, — писал Аристотель, — постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью»<sup>27</sup>. И еще более радикальная формулировка этой же идеи: «Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении»<sup>28</sup>.

Эту мысль подхватил выдающийся арабский мыслитель Ибн Рушд Абу аль-Валид Мухаммед ибн Ахмед (Аверроэс (1126-1188)), который представлял все существующее как иерархию, в которой последовательность ступеней завершается божеством, сущность которого — мышление, имеющее своим объектом самого себя.

Во второй части философской системы Гегеля, носящей название философии природы, абсолютная идея воплощается в природу, в третьей части — философии духа — абсолютная идея, становясь абсолютным духом, порождает общества и субъективный человеческий дух. Диалектика мышления у Гегеля предстает как процесс движения мысли от предельного общего к особенному и, наконец, к отдельному, процесс творения мышлением вещей. Учение о диалектике носило у Г. Гегеля идеалистический характер. В этом смысле *его диалектика была идеалистической*.

К. Маркс и Ф. Энгельс приняли идею и диалектического развития мира, и диалектического развития мышления. Но при этом они дали прямо противоположное решения вопроса об отношении этих двух диалектик. Согласно их точке зрения, диалектика мира является первичной, а диалектика мышления — вторичной, производной, диалектика мышления есть отображение, воспроизведение диалектики мира. Диалектика мышления выступала у них как процесс движения от отдельного, от конкретных вещей к особенному и всеобщему в них, как процесс проникновения во все более и более глубокую сущность мира. Марксистская теория диалектики была по своей природе материалистической. В этом смысле *диалектика К. Маркса и Ф. Энгельса являлась диалектикой материалистической*.

Ф. Энгельс следующим образом охарактеризовал сущность предпринятого К. Марксом и им самим преобразования диалектики: «Обнаруживающееся в природе и истории диалектическое развитие... является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение.

---

<sup>27</sup> Аристотель. Метафизика... С. 316.

<sup>28</sup> Там же.

Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия.

Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе — а до сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становится лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с тем гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать — вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове»<sup>29</sup>.

«Тем самым, — продолжал он, — революционная сторона гегелевской философии была восстановлена и одновременно освобождена от тех идеалистических оболочек, которые у Гегеля затрудняли ее последовательное проведение. Великая основная мысль — что мир состоит не из готовых, законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие при своей кажущейся случайности в конечном счете прокладывает себе путь, — эта великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в ее общем виде»<sup>30</sup>.

Создание Г. Гегелем системы диалектики было подготовлено всем предшествующим развитием философии. Важнейший закон диалектики — закон единства противоположностей был в свое время разработан выдающимся древнегреческим мыслителем Гераклитом Эфесским, который по праву считается отцом диалектики. Г. Гегель высоко ценил вклад Гераклита в развитие философской мысли. «Здесь, — говорил он, — перед нами открывается новая земля: нет ни одного положения Гераклита, которого бы я не принял в свою „Логiku“»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии... С. 301-302.

<sup>30</sup> Там же. С. 302.

<sup>31</sup> *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Кн. 1... С. 246.

Первая попытка создания системы самых общих, предельно общих понятий была предпринята последователями древнегреческого философа Пифагора (580-500 до н.э.). Пифагорейцами было выделено десять пар противоположных категорий: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое <sup>32</sup>.

Следующая система предельно общих понятий была создана Платоном. Категории у него образуют иерархическую систему, вершину которой составляет понятие единого (блага), которое раскрывается как сущность, субстанция. Несколько ниже находится категория диады (двоицы). Из соединения этих двух первоначал рождаются «генеральные идеи», высшие из которых: бытие, покой, движение, тождественность, различие. За ними следуют равенство, неравенство, сходство, непохожесть и т. д. В системе Аристотеля десять категорий: сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание.

У И. Канта категории подразделены на четыре группы. Первая группа — категории количества: единство, множество, цельность; вторая — категории качества: реальность, отрицание, ограничение; третья — категории отношения: субстанция и принадлежность, причина и следствие, взаимодействие, четвертая — категории модальности: возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность. У И. Канта есть система категорий, но нет их движения, диалектики. Его система понятий статична.

Важный шаг вперед был сделан И. Г. Фихте. У него категории не просто перечисляются, а логически выводятся друг из друга. «Это первая разумная попытка на протяжении всей истории выводить категории, — отмечал Г. Гегель в „Лекциях по истории философии“. — Но это поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя» <sup>33</sup>. Такой подход был подхвачен Ф. Шеллингом и получил полное развитие у Г. Гегеля, у которого категории движутся, переливаются, переходят друг в друга, причем это движение идет поступательно, по восходящей линии.

---

<sup>32</sup> См.: *Аристотель. Метафизика...* С. 76.

<sup>33</sup> *Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г. Соч. Т. 11. М., 1935. С. 470.*

С открытием Г. Гегеля предмет философии претерпел серьезные изменения. Суть его, разумеется, осталась прежней. Философия как была, так и осталась наукой об истине, теорией познания, методом познания и мировоззрением. Но при этом она обрела новый облик. Она стала наукой о мышлении как объективном процессе, логикой, но не формальной, а содержательной, диалектической логикой, или, иначе, диалектикой. Мышление как процесс есть познание. Поэтому диалектическая теория мышления есть теория познания. Эта теория указывает, как познавать мир, т. е. является всеобщим методом и методологией познания. Законы мышления есть одновременно наиболее общие законы развития мира. Поэтому диалектика, будучи теорией мышления, является наиболее общей теорией развития мира и тем самым предельно общим взглядом на мир, т. е. мировоззрением. Как писал В. И. Ленин: «Логика, диалектика и теория познания [не нужно трех слов: это одно и то же]»<sup>34</sup>. И еще: «Диалектика и есть теория познания (Гегеля) и марксизма...»<sup>35</sup>

Эти слова В. И. Ленина, начиная с 30-х гг. XX в., повторяли чуть ли не все философы-марксисты. Но, к сожалению, не все они понимали их. Это выразилось, в частности, в многократных попытках создать особую диалектическую логику, отличную не только от формальной логики, но и от диалектики, которая рассматривалась при этом как наука о развитии лишь мира<sup>36</sup>. Все эти попытки кончились провалом, что дало возможность позлорадствовать как старым, так и новым (главным образом тем, что до начала перестройки были самым яркими адептами диалектического материализма) противникам марксизма. С точки зрения последних, неудача всех этих попыток — признак полной несостоятельности марксистской философии. В действительности же все дело заключается в том, что, как следует из слов В. И. Ленина, никакой особой диалектической логики, отличной от диалектики, нет и быть не может. Материалистическая диалектика и есть диалектическая логика.

Марксистская материалистическая диалектика представляет собой новую, более высокую ступень эволюции диалектики. Это стало возможным потому, что она включила в себя все достижения предшествующего развития диалектики и, прежде всего, все то ценное, что заключалось в диалектике Гегеля. Но наряду с использованием достижений Г. Гегеля в области разработки диалектики необходим и критический подход к его методу. Несмотря на неоднократные предупреждения К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина о том, что у Гегеля диалектика облечена в мистическую форму, что нужно ее материалистически переработать, марксисты-философы нередко безоговорочно повторяли многие гегелевские положения, не очень вдумываясь в их значение.

---

<sup>34</sup> Ленин В. И. План диалектики (логики) Гегеля // Философские тетради... С. 301.

<sup>35</sup> Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Философские тетради... С. 321.

<sup>36</sup> См.: Варьяш А. Логика и диалектика. М.-Л., 1929; Топорков А. К. Элементы диалектической логики. 2-е изд. М., 1928; Гортари Эли де. Введение в диалектическую логику. М., 1959; Алексеев М. Н. Диалектика форм мышления. М., 1959; Он же. Диалектическая логика. М., 1960; Розенталь М. М. Принципы диалектической логики. М., 1960; Мальцев В. И. Очерк по диалектической логике. М., 1964 и др.

Во всех работах по диалектическому материализму «качество», «количество», «мера», «случайность», «необходимость» и т. п. определялись исключительно как категории диалектики. А затем утверждалось, что все они существуют в объективном мире. «Категории, — писал, например, один из ведущих советских философов 20-х гг. А. М. Деборин, — это универсальные принципы, основные элементы всякого мышления и бытия»<sup>37</sup>. «Если мы, как это было у Маркса, — писал считавший себя марксистом Дьёрдь (Георг) Лукач (1985-1971), — понимаем и обсуждаем категории не как логические или гносеологические принципы формирования [материала] внутри [сферы] познания, а как характеристики самого этого бытия, то при этом становятся явными некоторые важные стороны их бытия и функционирования»<sup>38</sup>.

Таким образом, получалось, что в объективном мире существуют категории, т. е. понятия, причем как основные его элементы. С точки зрения Г. Гегеля, все обстоит именно так. В основе мира лежит абсолютная идея, система предельно общих понятий. И эти самые общие понятия представляют собой формы, в которых идет движение не только мышления, но и мира.

С точки зрения любого материализма, включая и диалектический, данная мысль совершенно неприемлема. Понятия, включая и самые общие — категории, существуют только в сознании. В мире их нет и заведомо быть не может. Поэтому «качество», «количество», «мера», «случайность», «необходимость» и т. п. в том виде, в каком они существуют не в сознании, а в мире, должны носить другое название. Таким термином могло бы стать слово «мироформа», в множественном числе — «мироформы».

*Мироформы*, т. е. предельно общие формы, в которых развивается мир в целом и все составляющие его процессы, в сознании выступают в качестве предельно общих понятий — категорий диалектики, форм, в которых идет развитие мышления как объективного процесса. Но если понятие «категории диалектики» применимо только к сознанию, но не к миру, то понятия «диалектика» и «законы диалектики» в равной степени могут быть отнесены и к сознанию, и к миру.

---

<sup>37</sup> Деборин А. М. Гегель и диалектический материализм (Вступительная статья) // Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика // Гегель Г. Соч. Т. 1. М.; Л., 1929. С. XIX.

<sup>38</sup> Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М., 1991. С. 236.

Когда во всех марксистских трудах по философии, во всех учебных пособиях по марксистской философии, «качество», «количество», «мера» и т. п. именовались только и только категориями диалектики, то чаще всего это было лишь неудачной формулировкой, имеющей своей основой традицию. Думаю, что именно так обстояло дело и у А. М. Деборина. Иное мы находим у Д. Лукача и в рассмотренных выше (5.2) работах М. А. Лифшица, а отчасти и Э. В. Ильенкова. «Как уже было сказано выше, — писал М. А. Лифшиц, — основная мысль Эвальда Ильенкова состоит именно в объективности логических категорий в широком смысле слова, то есть всех категорий всеобщего, принадлежащих самой материи»<sup>39</sup>. Если у Э. В. Ильенкова мысль о существовании в объективном мире предельно общих логических понятий только намечена и обставлена рядом оговорок, то у М. А. Лифшица она выступает совершенно отчетливо. Это, конечно, диалектика, но только не марксистская материалистическая, а идеалистическая, гегелевская. Такой подход обнаруживается в работе последователя Э. В. Ильенкова доктора философских наук Геннадия Васильевича Лобастова. «Категории, — писал он, — есть условия опыта — но не только в качестве субъективных способностей, но и в качестве объективных форм чувственного бытия. Не будь в том мире, внутри которого разворачивается человеческая деятельность, таких связей, которые философским сознанием уже давно обозначены как категории, господствуй там алогизм, хаос, человек при любых допустимых субъективных способностях ничего бы из этого хаоса создать бы не мог»<sup>40</sup>.

От Г. Гегеля пошло и обыкновение говорить об объективной логике развития тех или иных процессов, происходящих в природе и обществе. В буквальном смысле эта формулировка также носит идеалистический характер. Логика в точном, буквальном смысле слова может существовать только в сознании, но не в мире. Но как образное выражение, подчеркивающее объективную необходимость, предопределенность развития, оно вполне может использоваться и материалистами. Материалистическая диалектика и в том виде, в котором она выступает в работах К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, вполне может быть использована в современной науке. Но, разумеется, важнейшей задачей является дальнейшая ее разработка. Для этого прежде всего необходим учет достижений современной науки.

---

<sup>39</sup> Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым... С. 216.

<sup>40</sup> Лобастов Г. В. Бытие и мышление: к началам диалектической логики // Эвальд Васильевич Ильенков. М., 2008. С. 100.

Сейчас вряд ли могут быть сомнения в том, что состав категорий диалектики должен быть пополнен такими понятиями, как «предопределенность», «неопределенность», «вероятность», «система», «элементы» и «структура». «Если *все развивается*, — писал В. И. Ленин, — то относится ли сие к самым общим *понятиям и категориям* мышления? Если нет, значит мышление не связано с бытием. Если да, значит есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значения»<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»... С. 229.



## Глава 10. Вопрос о природе понятий и проблема общего и отдельного

### 1. Проблема природы понятий. Мышление и язык. Язык как знаковая система. Знак, его значение и его смысл

Высшая логика, или диалектика, будучи не формальной, а содержательной, не отказывается от исследования форм мышления. И для высшей логики, как и для логики формальной, исходным, основным звеном мышления является понятие. Поэтому выявление природы понятий является одной из важнейших ее задач. Раскрыть сущность понятий означает выявить их отношение к объективному миру. Таким образом, проблема природы понятий есть не что иное, как одно из конкретных проявлений основного вопроса философии. Высшая логика, являясь философией, не может (в отличие от формальной логики) не заниматься основным своим вопросом.

Мышление неразрывно связано с языком. Понятия всегда выражаются в словах или в словосочетаниях. Поэтому необходимо хотя бы вкратце разобраться в отношении мышления и языка, понятия и слова. Слово — один из видов знаков, естественный человеческий язык — один из видов знаковых систем. Как уже указывалось, исследованием знаков и знаковых систем занимается особая наука, которая носит название семиотики. Понятие знака и виды знаков уже были выше рассмотрены (3.3). Не повторяя сказанного в этом разделе, отмечу лишь, что слова естественного человеческого языка относятся к категории *языковых знаков-символов*. Эти знаки, как уже указывалось, не имеют ни сходства, ни физической связи с представляемыми (замещаемыми) ими предметами. Слова, или знаки-символы, естественного человеческого языка, представляющие собой названия предметов, в философии и логике нередко называются также *именами*.

Важным шагом в понимании природы знаков-символов вообще, слов, или имен, было создание выдающимся немецким логиком, математиком и философом Фридрихом Людвигом Готлобом Фреге (1848-1925) учения о соотношении *знака* (имени, слова, языкового выражения), *значения* знака (предмета, обозначаемого знаком) и *смысла* знака <sup>1</sup>. В дальнейшем оно было детально разработано другими исследователями, которые для разъяснения отношений между знаком, значением и смыслом стали использовать фигуру, которая получила название семантического треугольника, или треугольника Фреге <sup>2</sup>.

Ее чаще всего изображают в виде равнобедренного треугольника. Вершиной треугольника является знак — материальное явление, замещающее другие явления. Нижняя левая вершина треугольника — явления, которые представляет знак. Каждое такое явление составляет *предметное значение* знака и обычно именуется *денотатом*, или *референтом*, знака. В дальнейшем изложении предметное значение знака будет называться просто значением, или денотатом. Отношение знака к денотату носит название *обозначения*, названия или именованя. Знак обозначает денотат. Нижняя правая вершина треугольника — *смысловое значение* знака, или просто *смысл* знака. Его именуют также *сигнификатом*, или *десигнатом*, знака. Отношение знака и сигнификата называют *выражением*. В сигнификате выражается смысл знака. Таким образом, знак обозначает явление (денотат) и выражает смысл, имеет сигнификат <sup>3</sup>. Больше всего споров среди специалистов по семиотике и современной формальной логике вызывает понятие смысла, или смыслового значения, знака. По вопросу о том, что следует понимать под смыслом знака, у них никакого единства нет.

Я исхожу из того, что смысловым значением (смыслом, десигнатом, сигнификатом) слова естественного языка, или имени, является понятие. Имена, как и понятия, могут быть единичными или общими. Предметным значением слова, выражающего общее понятие, или его денотатом, являются все предметы, образующие объем данного понятия, его логический класс. В последующем изложении речь будет идти только об общих понятиях. Единичные понятие я пока оставляю в стороне.

---

<sup>1</sup> См.: *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000; 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2012.

<sup>2</sup> См.: *Бирюков Б. В.* Послесловие. В логическом мире Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика... С. 486-490.

<sup>3</sup> Далеко не все исследователи, обращавшиеся к вопросу о природе слова, различали его значение и смысл. Таким было положение в классической лингвистике. Да и сейчас немалое число исследователей придерживаются такого мнения (см., например: *Якушин Б. В.* Гипотезы о происхождении языка. М., 1984. С. 5). Но и те, что различают значение и смысл слова, нередко понимают их совершенно иначе, чем Г. Фреге (см., например: *Лурья А. Р.* Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998. С. 41-53).

## 2. Слово (имя) и понятие. Словопонятие

Слово (имя) и понятие неразрывно связаны. Нет общего имени без понятия. Если слово лишено смысла (понятия) — оно не слово. Но нет и понятия без слова. Понятие не может существовать без материальной оболочки. Таким образом, слово и понятие в определенном смысле есть одно и то же. Слово включает в себя понятие. Понятие имеет своей материальной оболочкой слово. Долгое время люди не различали слово и понятие, да и сейчас для многих они представляются одним и тем же. Такую по существу точку зрения отстаивал, например, крупный советский психолог и нейрофизиолог Александр Романович Лурия (1902-1977). И тем не менее слово и выражаемое им понятие — не одно и то же.

Между ними существует принципиальное отличие. Слово (имя) материально. Смысл слова, т. е. понятие, в принципе не может быть материальным. Его либо нет, либо оно идеально. Если мы будем исходить из того, что понятие все же существует, то мы должны признать его идеальным. А идеальное в главном смысле этого слова есть единство субъективного и объективного, есть субъективный образ объективного мира.

Различие между словом и понятием есть различие между материальным и идеальным. Оно выражается в языке. Когда мы говорим о слове, то фиксируем внимание на материальном знаке, отвлекаясь от его идеального смысла. Когда говорим о понятии, то фиксируем внимание на идеальном, на смысле знака, отвлекаясь от его материальной оболочки. Поэтому нельзя сказать, что слово есть образ мира. Отражает лишь понятие, но не слово. А. Р. Лурия, который практически отождествлял слово и понятие, с этим был не согласен. Он настаивал на том, что «слово — особая форма отражения действительности», что оно «является *клеточкой мышления*»<sup>4</sup>. На мой взгляд, это явная ошибка. Неверно называть слово образом мира, также как ошибочно будет сказать, что понятие обозначает что-то. Обозначает только слово, но не понятие. Отражает только понятие, но не слово.

Все это создает определенные неудобства при изложении проблем теории мышления. Всякий раз, когда речь заходит об обозначении, приходится говорить, что слово, выражающее определенное понятие, обозначает, или имеет своим денотатом, то-то и то-то. Не лучше обстоит дело и тогда, когда мы заменяем выражение «слово, выражающее определенное понятие» выражением «слово, являющееся материальной оболочкой определенного понятия».

---

<sup>4</sup> Лурия А. Р. Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998. С. 40, 47.

Избежать такого рода трудностей, возникающих при изложении, позволяет введение такого своеобразного термина, который обозначал бы одновременно и понятие, составляющее смысл слова, и слово, выражающее данное понятие, являющееся его материальной оболочкой. Этот термин (а тем самым и понятие) — «*словопонятие*», или «*имяпонятие*». Словопонятие включает в себя понятие, поэтому о нем можно сказать, что оно что-то отражает, копирует, имеет вне себя оригинал, или коррелят (от лат. *correlatio* — соответствие). Словопонятие включает в себя слово (имя) и поэтому о нем можно сказать, что оно что-то обозначает, имеет денотат. Словопонятие и отражает, и обозначает, имеет и оригинал (коррелят), и денотат.

### **3. Общие как содержание понятия**

Все сказанное в предшествующем разделе было лишь подготовкой к решению вопроса о природе понятий. Теперь можно заняться и самим его решением. Для начала попытаемся более или менее внимательно рассмотреть какое-нибудь самое простое общее понятие, например, понятие «собака». Оно неразрывно связано со словом «собака». Последнее применяется для обозначения любой отдельной конкретной собаки. Иначе говоря, слову «собака» соответствует во внешнем мире любая из существующих в нем собак.

Но решение вопроса о том, что соответствует во внешнем мире слову «собака», отнюдь не есть решение вопроса о том, что соответствует во внешнем мире понятию «собака». Ведь слово и понятие не одно и то же, они принципиально отличаются друг от друга. Существует тем самым и принципиальное различие соответствия между словом и миром и соответствия между понятием и миром. Первое является конвенциональным, второе, в случае его существования, может быть только иконическим.

Таким образом, проблема природы понятий приобретает в данном случае облик вопроса о том, имеется ли во внешнем объективном мире что-либо соответствующее понятиям, и если да, то что представляет собой это соответствующее. Можно его сформулировать и по другому: имеется ли в понятии объективное, т. е. пришедшее из объективного мира, содержание, и если оно имеется, то что оно собой представляет. Не трудно заметить, что перед нами в несколько иной форме снова встает все тот же основной вопрос философии.

Применительно к данному конкретному случаю это вопрос о том, имеет ли понятие «собака» объективное содержание, и если имеет, то что является этим объективным содержанием?

Если сказать, что содержанием этого понятие является собака, то сразу же возникнет вопрос: какое же именно из множества отдельных конкретных животных, принадлежащих к данному виду? Ясно, что понятия «собака» не имеет своим содержанием ни одну из отдельных конкретных собак, принадлежащей к этому их множеству. Не является содержанием понятия «собака» и совокупность всех собак, вместе взятых. Множество всех собак является содержанием иного понятия — понятия «собаки». Как явствует из сказанного, если при выявлении природы восприятия можно и должно ставить вопрос о чувствозримом конкретном предмете восприятия, то о чувствозримом конкретном предмете понятия говорить нельзя. Можно ставить вопрос лишь о существовании во внешнем объективном мире какого-то нечувственного, но тем не менее объективного коррелята понятия. Содержанием понятия «собака» является не множество всех собак и не какая-то отдельная конкретная собака, а *собака вообще*. Содержание понятие «собака» может быть объективным только в том случае, если во внешней объективной реальности существуют не только отдельные конкретные собаки, но и собака вообще. Все это в равной степени относится и к другим общим понятиям: понятию «кошка» должна в объективном мире соответствовать кошка вообще, понятию «дом» дом вообще, в понятии «береза» должно найти свое отражение береза вообще и т. п.

#### **4. Проблема существования общего**

И тогда возникает вопрос, от ответа на который зависит решение проблемы природы понятий. Конкретные отдельные собаки, кошки, дома, березы и т. п. во внешнем мире, бесспорно, существуют. В мире, несомненно, существует отдельное, или единичное. Но существуют ли в нем собака вообще, кошка вообще, дом вообще, береза вообще? Существует ли во внешнем объективном мире не только отдельное, но и общее? Для человека, не искушенного в философии, этот вопрос представляется совершенно пустым, лишенным всякого смысла, схоластическим. Но это вовсе не так.

Вопрос, который носит название проблемы общего и отдельного (единичного), — один из самых важных в философии. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что, начиная с Античности, вокруг этого вопроса велись и до сих пор ведутся самые ожесточенные споры.

Чтобы по-настоящему разобраться в этой проблеме, необходимо прежде всего уточнить используемый категориальный аппарат. Слово «общее» — единственное, которое в русской философской литературе употребляется для обозначения того, что противостоит отдельному, предметам, — по своему происхождению — прилагательное. Это крайне затрудняет его использование в качестве существительного, а в философском языке оно прежде всего нужно именно в этом качестве. Неудобство проявляется прежде всего в том, что у него нет множественного числа.

В мире же существует множество разных особенных общих: дом вообще, собака вообще, дуб вообще и т. п. И в русском философском языке должно быть слово для обозначение общего, которое имело бы не только единственное, но и множественное число. Найти подходящий термин очень нелегко. Я в дальнейшем изложении для обозначения общего буду использовать слово «универсат» (от лат. *universalis* — общий, всеобщий) и соответственно писать об *универсате* и *универсатах*. Таким образом, если понятие есть образ, то оно есть образ универсата, разные понятия — образы разных универсатов. Вполне понятно, что наряду со словами «универсат» и «универсаты» я буду продолжать использовать и слово «общее».

Все, что сказано о неудобствах слова «общего» как философского термина, относится и к словам «отдельное» и «единичное». И здесь нужен термин, который мог бы употребляться и в единственном, и во множественном числе. Конечно, можно употреблять слова «отдельность» и «отдельности», «единичность» и «единичности», но трудно ожидать, что они привьются. В философской литературе все чаще в качестве противоположности термину «универсальный» используется термин «сингулярный» (от лат. *singularis* — отдельный, особый)<sup>5</sup>. Производное от него слово «сингулат» я и буду использовать для обозначения отдельного, единичного и соответственно писать об *сингулате* и *сингулатах*. Введение этого термина отнюдь не означает полного отказа от слов «отдельное» и «единичное». Они по-прежнему будут применяться наряду с новым, более точным термином.

## 5. Постановка проблемы общего и отдельного в истории философской мысли

Особенный накал дискуссия по проблеме общего и отдельного приобрела в средневековой западноевропейской философии, когда она выдвинулась в качестве одного из самых важных, если не самого важного вопроса философии. Именно тогда совершенно отчетливо выделились и впервые обрели обозначения два направления, которые совершенно по-разному эту проблему решали. Одно из них стало называться *номинализмом*, другое — *реализмом*. Произошло это далеко не сразу.

---

<sup>5</sup> См., например: *Поппер К.* Логика научного исследования... С. 88 сл.; *Истина и благо: Универсальное и сингулярное.* М., 2002 и др.

Эти два термина, по-видимому, впервые появились уже в эпоху Возрождения в работе Сильвестра Мазолини (1460-1523) «Компендиум диалектики» (1496), когда жаркие битвы между сторонниками этих двух направлений уже остались позади и наступило известное затишье.

По существу спор между номиналистами и реалистами шел по вопросу, существует ли общее (универсаты) во внешнем объективном мире наряду с отдельным (сингулатами) или не существует, и если существует, то каким образом, в каком виде. Но в Средние века он был сформулирован несколько иначе. Он принял форму вопроса о природе *универсалий* (от лат. *universalis* — общий, всеобщий). Под универсалиями в Средние века понимались общие понятия: видовые и родовые. Это обстоятельство затрудняло понимание и самой обсуждаемой проблемы, и предлагаемых ее решений.

Впрочем такую постановку этот вопрос приобрел в Средние века тоже далеко не сразу и принимался он в такой его форме далеко не всеми. Хотя термин «универсалия» встречался уже в работах жившего на грани Античности и Средневековья С. Бозция, но впервые широко его стал использовать крупный средневековый схоласт Альберт фон Больштедт (Альберт Великий) (1206/7-1280). Но и до и после этого часто использовался термин *naturae communes* (общие природы). Он явно обозначал не общие понятия, не универсалии, а общее вообще, универсаты. Да и те философы, которые пользовались термином «универсалия», нередко имели в виду не общие понятия, а общее вообще, универсаты.

Сама проблема общего и отдельного встала перед философами задолго до Средних веков, еще на рубеже V-IV вв. до н. э. и по-разному начала ими решаться. Но реально ставя эту проблему и предлагая те или иные ее решения, мыслители классического и эллинистического периодов сколько-нибудь ясно ее не осознавали. Впервые она достаточно четко была сформулирована лишь в «Введении» (*Isagoge*) к «Категориям» Аристотеля, написанном Порфирием (234-301/305). Изложив суть проблемы, сам Порфирий отказался ее решать. «Сказать тут же, — писал он, — я буду избегать говорить относительно родов и видов — существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень далеко и требует другого, более обширного исследования»<sup>6</sup>. У Порфирия, в отличие от средневековых схоластов, речь шла не о родовых и видовых понятиях (универсалиях), а о родах и видах вообще.

---

<sup>6</sup> Введение к «Категориям» финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53.

В последующем такая постановка вопроса содержалась в труде уже названного выше С. Бозция «Комментарий к Порфирию». Но в отличие от Порфирия, он не ограничился лишь постановкой и даже более или менее детальным рассмотрением проблемы общего и отдельного, но и попытался предложить определенное ее решение.

Хотя постановка проблемы общего и отдельного средневековыми схоластами была далеко не идеальной, именно она сказалась на развитии всей последующей философской мысли. Это делает необходимым начать рассмотрение проблемы общего и отдельного с того, как она ставилась и решалась в то время.



## Глава 11. Основные решения проблемы общего и отдельного: номинализм, реализм, объектализм

### 1. Номинализм: крайний (собственно номинализм) и умеренный (концептуализм)

Направление, которое принято называть *номинализмом*, не представляет собой полного единства. Оно подразделяется на два течения. Сторонники одного из них утверждали: *Universalia sunt nomina*, что в точном переводе на русский язык означает: «Общие понятия суть имена». Они были номиналистами в абсолютно точном значении этого слова. Все они исходили из того, что в мире существует только отдельное. Ничего общего в нем нет и быть не может. Общего нет не только в объективном мире, но и в уме, в сознании человека. То, что принято именовать общими понятиями (универсалиями), суть лишь имена, лишь знаки. В мире существуют только отдельные чувствозримые предметы, обладающие различными свойствами. Кроме обычных чувствозримых вещей, существуют чувствозримые же знаки, используемые для обозначения этих вещей. Эти знаки, или имена, подразделяются на единичные, каждый из которых обозначает одну единственную единичную вещь (Петр, Павел, Рим, Монблан и т. п.) и общие, которые используются для обозначения каждой вещи, принадлежащей к тому или иному множеству.

Если не все номиналисты, то большинство из них полагало, что основой для обозначения нескольких вещей одним и тем же именем является наличие у них сходных, одинаковых признаков. Помимо же чувствозримых вещей и чувствозримых же имен этих вещей в реальном естественном мире нет ничего. Таким образом, в мире нет никакого общего, а в голове человека — никаких понятий. Если мышление и существует, то оно представляет собой лишь оперирование именами, материальными знаками. Но нельзя не отметить, что ни один из абсолютных номиналистов не мог выдержать эту точку зрения до конца последовательно. Ведь доведенная до конца она означала отрицание существования мышления.

Такого рода номинализм был своеобразным выводом из обиденного, житейского опыта людей. По существу все люди, не занимавшиеся философией, являются бессознательными номиналистами. Существуют объекты, которым мы даем названия, имена. Ничего другого нет. Наивный реализм, о котором уже шла речь, всегда сочетается с *наивным* же *номинализмом*, включает его в себя. Наивный реализм не знает не только о существовании ощущений и восприятий, он ничего не знает и о существовании понятий. Для него существуют лишь материальные вещи и материальные же их имена.

Сторонники второго течения тоже исходили из того, что в объективном мире существуют лишь отдельные вещи, общего в нем нет и быть не может. Но не существуя в объективном мире, общее может существовать и существует в сознании человека. Универсалии и являются формами существования общего в уме человека. Универсалий, разумеется, не существует без имен, без знаков, но они являются не именами, а понятиями, идеями, концептами (лат. *conceptus* — мысль, понятие, представление). Поэтому данное течение получило название *концептуализма*.

Взгляд концептуалистов на понятие был в чем-то сходен со взглядами Демокрита, Г. Галилея, Т. Гоббса, Р. Декарта, Дж. Локка, Г. Гельмгольца на зрительные, вкусовые и т. п. ощущения. Все названные мыслители, как уже говорилось, считали, что хотя в мире нет ни красного, ни зеленого, ни желтого цветов, но ощущения красного, зеленого, желтого имеют под собой определенную объективную основу.

Взгляд концептуалистов заключался в том, что хотя общего в мире нет, но определенные вещи могут обладать и обладают сходными свойствами, могут иметь и имеют одинаковые признаки, причем существенные. Именно наличие у вещей одинаковых, сходных признаков фиксируется в общих понятиях. Таким образом, концептуалисты признавали существование не только и не просто общих имен, а общих понятий, а тем самым и мышления как оперирования не просто знаками, а понятиями. Если представители первого течения отрицали существование каких бы то ни было универсатов, то концептуалисты признавали бытие универсатов в уме, существование универсатов в качестве явлений человеческого духа, в виде универсалий. Пожалуй, наиболее ясно суть концептуализма была изложена Дж. Локком. «Ведь все вещи, — писал он, — существуют только в отдельности, как же мы приходим к общим терминам или где находим те общие сущности вещей, которые, как полагают, обозначаются ими? Слова приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей. А идеи становятся общими оттого, что от них отделяют обстоятельства времени и места и все другие идеи, которые могут быть отнесены лишь к тому или иному отдельному предмету.

Посредством такого абстрагирования идеи становятся способными представлять более одного индивида, и каждый индивид, „имея“ в себе сообразность с такой отвлеченной идеей, принадлежит (как мы говорим) к этому виду»<sup>1</sup>. «Из сказанного выше, — продолжал он, — ясно, что общее и универсальное не относится к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для собственного употребления и касаются только знаков — слов или идей. Слова бывают общими, как было сказано, когда употребляются в качестве знаков общих идей, и поэтому применимы одинаково ко многим отдельным вещам; идеи же бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей. Но всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию всегда единичны, не исключая тех слов и идей, которые являются общими по своему значению»<sup>2</sup>. И наконец, резюме: «*Отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей*»<sup>3</sup>.

В философской литературе оба обрисованных выше течения в равной степени принято называть номинализмом, причем первое обычно именуется *крайним номинализмом*, а второе — *умеренным номинализмом*. Если подходить строго терминологически, то второе течение не может быть названо номинализмом, даже умеренным, ибо сторонники его не считали универсалии именами, они трактовали их как понятия, обозначаемые именами. Осознание этого факта и проявилось в появлении для обозначения этого течения особого термина — *концептуализм*.

Сейчас некоторые авторы настаивают на том, что номинализмом нужно называть только первое течение. Они трактуют номинализм (в узком смысле) и концептуализм как совершенно разные явления, которые и нужно называть разными терминами. Но тем не менее термин «номинализм» продолжает применяться для обозначения и первого течения, взятого в отдельности, и двух обрисованных выше течений, вместе взятых. И для этого имеются определенные основания: между ними существует не только различие, но и существенное сходство.

Сторонники и того, и другого в одинаковой степени считают, что общего в объективном мире нет и быть не может. Поэтому оба эти течения вполне можно объединить под название *сингулатизма*. А чтобы их различить можно называть первое — *номиносингулатизмом*, а второе — *концептосингулатизмом*. Но вряд ли эти термины привьются.

---

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме... С. 410.

<sup>2</sup> Там же. С. 413.

<sup>3</sup> Там же. С. 414.

Поэтому по-прежнему наряду с ними я буду в большинстве случаев пользоваться привычными терминами: «номинализм», «крайний номинализм», «умеренный номинализм» и «концептуализм». Нельзя не заметить, что грань между конкретными представителями крайнего и умеренного номинализма является весьма условной. Некоторые сингулятисты, декларирующие крайний номинализм, когда дело доходит до решения конкретных вопросов, переходят на позиции концептуализма.

Хотя понятия и номинализма, и концептуализма возникли лишь в Средние века, номиналистические взгляды существовали и раньше, в античное время. Первым номиналистом, вероятно, можно считать основателя школы киников Антисфена (ок. 455-360). Вот одно из свидетельств: «Говорят, что есть три вида идей. Антисфен называет их пустыми выдумками, прибавляя: „Человека и лошадь я вижу, а человечности и лошадности не вижу“»<sup>4</sup>. То же самое писали и о другом кинике — Диогене Синопском (ок. 412-323)<sup>5</sup>. Позднее номинализм был представлен Эпикуром и его последователями, Зеноном Китийским (Китионским) (332-262 до н. э.), Хрисиппом из Сол (281/277-208/205 до н. э.) и другими представителями Ранней Стой. Одни авторы характеризуют эпикурейцев как крайних номиналистов, а стоиков как концептуалистов<sup>6</sup>, другие называют их просто номиналистами и не видят между ними особенных различий в понимании природы общих понятий<sup>7</sup>. В истории средневековой философской мысли одним из первых представителей крайнего номинализма были Росцелин (ок. 1050 - ок. 1122). Концептуализма придерживались или были к нему близки в Средние века Пьер Абеляр, Уильям Оккам (ок. 1285-1349).

В Новое время крайний номинализм был представлен прежде всего Т. Гоббсом, Дж. Беркли, Д. Юмом. «То обстоятельство, — писал первый из них, — что одно имя может быть обще многим вещам, привело к тому, что некоторые люди полагают, что сами вещи универсальны. Эти люди серьезно уверяют, что сверх Петра и Ивана и всех остальных людей, которые существуют, существовали или будут существовать в мире, есть еще нечто другое, что мы называем „человек“ или „человек вообще“.

---

<sup>4</sup> Антология кинизма. Антисфен. Диоген. Кратет. Керкид. Дион. М., 1996. С. 105.

<sup>5</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 251.

<sup>6</sup> См.: Маковельский А. О. История логики. М., 1967. С. 185, 198 сл.

<sup>7</sup> См.: Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. М., 1974. С. 94-112.

Ошибка этих людей состояла в том, что они универсальные, или общие, имена принимают за вещи, которыми эти вещи обозначаются»<sup>8</sup>. Дж. Беркли, приведя высказывание Дж. Локка: «Слова приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей», категорически заявляет: «С этим я не могу согласиться, ибо придерживаюсь мнения, что слово становится общим, будучи знаком не абстрактной, общей идеи, а многих частных идей (в данном случае Дж. Беркли под идеями понимает представления. — Ю. С.), любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме»<sup>9</sup>. «Обнаружив некоторое сходство между несколькими объектами, которые часто встречаются нам, — утверждал Д. Юм, — мы даем всем им одно имя, какие бы различия мы ни замечали в степенях их количества и качества и какие бы другие различия не оказывались между ними. Раз такого рода привычка приобретена нами, звук этого имени оживляет у нас идею (представление. — Ю. С.) одного из данных объектов и заставляет воображение представлять его со всеми присущими ему особенными обстоятельствами и отношениями частей»<sup>10</sup>.

Концептуализма в Новое время, кроме Дж. Локка, придерживался Р. Декарт, который писал: «Универсалии образуются в силу только того, что мы пользуемся одним и тем же понятием, чтобы мыслить о нескольких вещах, сходных между собой. И тогда, когда мы обнимаем одним названием вещи, обозначаемые этим понятием, название тоже универсально»<sup>11</sup>. Концептуалистами были Пьер Гассенди<sup>12</sup>, Этьен Бонно Де Кондильяк<sup>13</sup>. Концептуализм совершенно отчетливо проступает в трудах Клода Адриана Гельвеция (1715-1771)<sup>14</sup>. Остальные великие французские материалисты специально к проблеме общего и отдельного не обращались, но, как можно судить по отдельным высказываниям в их трудах, все они придерживались концептуализма.

Как видно из всего, что было выше сказано о традиционной формальной логике, она была в основном концептуалистической, хотя при этом допускала и иные трактовки природы понятий.

---

<sup>8</sup> Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Избранные сочинения М.; Л., 1926. С. 233.

<sup>9</sup> Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания... С. 159.

<sup>10</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1965. С. 109-110.

<sup>11</sup> Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 451.

<sup>12</sup> См.: Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов... // Гассенди П. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 221-227.

<sup>13</sup> См.: Кондильяк Э. Б. де. фактат об ощущениях. М., 1935. С. 245-251; 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2012. С. 245-251.

<sup>14</sup> См.: Гельвеций К. А. Об уме // Гельвеций К. А. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 151-152.

Например, крайний номинализм пронизывает всю работу Дж. С. Милля «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843; окончательный вариант — 1872). Как явствует из сказанного выше, номинализм, как и монизм, эмпиризм, сенсуализм не привязан жестко ни к одному из двух основных направлений философии. Номиналистами в истории философии были и субъективные идеалисты (Дж. Беркли), и феноменалисты (Д. Юм), и дуалисты (Р. Декарт), и, наконец, материалисты (Т. Гоббс, Дж. Локк и др.). Но такого рода материализм никогда не был до конца последовательным. Принятие номинализма, даже в концептуалистическом его варианте, подрывало теорию отражения.

Номинализм кажется весьма убедительным взглядом, пока мы имеем дело с понятиями определенного вида. Если пользоваться терминами, принятыми в семиотике, эти понятия можно определить как такие, которые выражены в именах, обозначающих чувствозримые денотаты, т. е. отдельное. Если использовать терминологию традиционной формальной логики, то это такие понятия, логические классы которых состоят из чувствозримых предметов, т. е. отдельного. Напомню, что в этой логике такого рода концепты называются общими конкретными понятиями. К числу их относятся все приведенные выше в качестве примеров понятия: собака, кошка, дом, береза. К этому списку без малейшего труда можно добавить массу такого же рода концептов.

Но наряду с такими понятиями существуют и иные — концепты, которые выражены в именах, денотаты которых не существуют как отдельное. В формальной логике они именуются абстрактными общими понятиями. Примером может служить понятие «стоимость».

Стоимости как чего-то отдельного в мире не существует. Она не есть чувствозримый предмет. Конечно, можно сказать, что стоимости в мире вообще нет. Она если и имеет бытие, то только в сознании человека в виде понятия. Но там, где существует более или менее развитый рынок, всегда действует закон стоимости. В результате действия этого закона одни участники рынка разоряются, другие обогащаются. Этот закон существует и действует вне и независимо от сознания людей. Он объективен не в меньшей степени, чем закон всемирного тяготения. Но закона стоимости не было бы, если бы не было самой реальной стоимости. Таким образом, стоимость существует в мире и существует в нем объективно. Но она не есть отдельное, не представляет она собой и простого сходства между товарами. Она есть то общее, что присуще всем товарам, что делает предметы товарами. Выходит, что в мире существует не только отдельное, но и общее, которое никак нельзя истолковать как простое сходство, свести к сходству между отдельными предметами.

Естествознание открыло множество законов природы. Ни один из этих законов не существует как отдельное, как чувствозримая вещь. Все они суть общее в явлениях природы, суть универсаты. Но эти законы тем не менее существуют в мире, причем существуют объективно, вне и независимо от сознания людей. Примеров объективного бытия общего, объективного бытия универсатов можно приводит без конца, но и сказанного достаточно.

## 2. Крайний реализм (ультрареализм)

Именно осознание, правда необязательно четкое и определенное, того факта, что в мире есть не только отдельное, но и общее, легло в основу направления, противостоящего номинализму. Средневековые сторонники этого направления противопоставляли приведенному тезису номиналистов свой собственный:

*Universalia sunt realia*, что в буквальном переводе на русский язык означает:

«Общие понятия суть реальность», т. е. существуют реально, на самом деле (вне и независимо от сознания людей). Этим и обусловлено использование для обозначения этого направления философской мысли термина «реализм».

Как и номинализм (в широком смысле), реализм никогда не представлял собой абсолютно единого учения. В нем, как и в номинализме, выделяются два течения, которые обычно именуются *крайним реализмом*, или *ультрареализмом*, и *умеренным реализмом*. Я начну с изложения положений крайнего реализма, среди которых имеются и такие, которые разделяются и сторонниками умеренного реализма. Утверждая, что универсалии существуют реально, реалисты понимают под этим вовсе не бытие их в сознании людей. Иначе бы их позиция ничем не отличалась бы от взгляда концептуалистов.

Разумеется, они ни в малейшей степени не сомневались, что общие понятия существуют в сознании. Но говоря о реальности бытия универсалий, реалисты имели в виду их бытие вне человеческого сознания, вне ума человека, т. е. их бытие во внешнем, независимом от человеческого сознания мире. Слово *realia*, как известно, произошло от позднелатинского слова *realis*, что переводится как вещественный, означает вещь, предмет. Провозглашая, что универсалии существуют реально, крайние реалисты подразумевали под этим, что они существуют как своеобразные вещи, предметы.

К этому выводу их привело исследование человеческих понятий. Им бросалось в глаза, что понятия индивидов, субъектов познания не только субъективны, но и объективны. Они субъективны по форме, но объективны по своему содержанию. А это значит, что их содержание почерпнуто из внешнего мира, что в этом мире существуют их корреляты. Этими коррелятами не могут быть конкретные, отдельные чувствозримые материальные вещи. Ими должны быть вещи совсем другого, совершенно особого рода. Подобно человеческим понятиям, эти вещи являются не материальными, а духовными, идеальными и тем самым тоже представляют собой понятия.

Но в отличие от человеческих понятий, которые существуют в уме субъектов, представляют собой явления субъективного духа и в этом смысле являются не только объективными, но и субъективными, эти понятия, существующие вне ума людей, являются объективными и только объективными. Это тоже универсалии, но такие, которые объективны и только объективны. В данном случае мы имеем дело с явлениями объективного духа — объективными универсалиями.

Эти универсалии, в отличие от человеческих (субъективных) понятий, которые не представляют собой реальных вещей, существуют как реальные вещи. И эти духовные, идеальные вещи, недоступные чувственному познанию, эти объективные универсалии, вместе взятые, образуют особый мир, качественно отличный от мира чувствозримых вещей. Мир чувственных вещей материален, мир объективно существующих универсалий духовен, идеален. Таким образом, существуют два качественно отличных мира: мир отдельного, доступный чувственному познанию, и мир универсалий, мир общего, который можно зреть только умом.

Все отдельные вещи временны и преходящи. Они возникают и исчезают. Каждая конкретная собака рождается, живет и умирает. Каждый конкретный дом был когда-то построен и рано или поздно обветшает и разрушится. Иное дело — общее, объективные универсалии. Собака вообще никогда не рождалась и никогда не умрет, она неизменна и вечна. То же самое относится к дому вообще, березе вообще и вообще ко всему общему. Общее, в отличие от отдельного, неизменно, вечно, непреходяще. Отсюда следует вывод о первичности мира общего по отношению к миру отдельного. Каждое отдельное есть временное, преходящее проявление общего. Каждая конкретная собака есть временное преходящее проявление неизменной и вечной собаки вообще.

Выше было изложено то самое решение проблемы общего и отдельного, которое впервые было разработано Платоном. Согласно созданной им концепции, общее не просто существует, но существует не только в сознании человека, но и вне его сознания, и существует там в виде объективных понятий, которые он назвал эйдосами (идеями).



Эти объективные идеи (эйдосы) существуют вне сознания человека совершенно самостоятельно, образуя особый духовный, идеальный мир, качественно отличный от мира чувствозримых материальных вещей. Решая проблему общего и отдельного, Платон создал первую в истории философской мысли законченную систему объективного идеализма. Эйдосы образуют мир объективного мышления, первичный по отношению к материальному миру чувствозримых вещей.

Платон был первым представителем реализма в том смысле этого слова, в котором оно употреблялось в средневековой философии. Реализм возник в форме крайнего реализма, который довольно часто именуется *платоновским реализмом*, или даже просто *платонизмом*. Но кроме крайнего реализма существует и другой его вид — умеренный реализм.

### 3. Крайний и умеренный реализм: сходство и различие

Чтобы понять сущность умеренного реализма, нужно снова обратиться к истории философии. Еще в Средние века были выделены и получили специальные обозначения три точки зрения по вопросу о том, как соотносятся универсалии и чувствозримые материальные вещи. Первая — *universalia post res* (общие понятия после вещей). Вторая — *universalia ante res* (общие понятия до вещей). Третья точка зрения — *universalia in rebus* (общие понятия в вещах).

Под первой точкой зрения подразумевались взгляды номиналистов. Но сразу же необходимы уточнения. Ведь согласно взглядам крайних номиналистов, понятий вообще нет. Есть чувственные знаки, существующие в мире, и их чувственные образы в голове человека. Остальные, кроме них, участники споров, которые велись вокруг проблемы общего и отдельного, были согласны с тем, что универсалии существуют в уме человека в виде понятий и в этом смысле после вещей.

Специфика взгляда умеренных номиналистов, т. е. концептуалистов, состояла в том, что универсалии существуют только после вещей. Они не имеют бытия ни в вещах, ни в особом духовном мире.

Вторая точка зрения — взгляды реалистов платоновского толка: универсалии существуют до вещей, образуют особый самостоятельный духовный мир. Но в отличие от предшествующего случая, когда требовалось ограничение, уточнение здесь выражается в расширении. Реалисты платоновского толка не настаивали на том, что универсалии существуют только до вещей.

Несомненным для них было существование универсалий и в уме человека. Так или иначе принимали они существование универсалий и в вещах. Характеризуя отношения между эйдосами и вещами, Платон писал, что вещи *подражают* эйдосам как своим образцам, прототипам, являются их тенями, аналогами, подобиями, отображениями, «*причастны*» к идеям, *участвуют* в эйдосах, что эйдосы являются причиной, или источником, бытия вещей, их образцами, их сущностью, *присутствуют* в вещах, *причастны* к ним. Во всяком случае он рассматривал мир эйдосов как первичный по отношению к миру вещей. Мир эйдосов есть истинное бытие. Чувственный же мир не есть подлинное бытие, он — единство бытия, которым он обязан миру эйдосов, и небытия.

Многие последующие реалисты платоновского толка прямо исходили из того, что общее имеет три формы существования: оно существует, во-первых, до вещей, во-вторых, в вещах как их сущность, и, в-третьих, в человеческом уме в виде общих понятий. В работах представителей религиозной философии бытие общего до вещей чаще всего понималось как существование их не в качестве совершенно самостоятельного мира, а в божественном разуме. Яркими представителями разных вариаций реализма платоновского толка были: на Западе — в поздней Античности — Августин Аврелий (Блаженный) (354-430), в Средние века — Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский (1033-1109), Гильом де Конш (ок. 1088 - ок. 1154), Бонавентура (Джованни Фиданца) (1221-1274), Альберт Великий, Иоанн Дунс Скот (1265-1308).

Так как и сторонники второй точки зрения признавали бытие универсалий в вещах (*in rebus*), то специфика третьего взгляда заключалась в том, что бытие общего до вещей не допускалось, признавалось существование общего только в вещах и в уме человека. Как известно, уже ученик Платона Аристотель выступил с обстоятельной критикой учения Платона о существовании общего до и помимо вещей, об особом мире общего (эйдосов). Как утверждал он: «То, что одно не может в одно и то же время быть во многих местах, между тем как общее многим бывает в одно и то же время во многих местах; поэтому ясно, что ничто общее не существует отдельно, помимо единичных вещей»<sup>15</sup>. «Предполагать, что [общее] есть нечто существующее помимо частного, потому что оно означает нечто единое, — писал он в другой работе, — нет никакой необходимости»<sup>16</sup>. Отсюда следовал категорический вывод: «С эйдосами можно распрощаться: ведь они только пустые звуки»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Аристотель. Метафизика... С. 220.

<sup>16</sup> Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 302.

<sup>17</sup> Там же. С. 295.

Согласно точке зрения Аристотеля, общее, несомненно, существует не только в сознании, но и в объективном внешнем мире, но только не вне вещей, не самостоятельно, а в вещах, в отдельном. Аристотель много бился над проблемой общего и отдельного, но полностью решить ее для себя он так и не смог. Результатом явилась его явная непоследовательность, выразившаяся в наличии у него не одного, а нескольких подходов к решению этого вопроса.

Согласно его взглядам, в мире существуют материя и форма. Материя вечна, она не возникает, не исчезает. Но она сама по себе взятая есть нечто совершенно неопределенное, аморфное, пассивное. Она сама по себе есть не действительность, а только ее возможность. Материя становится действительностью, только соединяясь с формой. Форма есть активное начало, которая своим воздействием на материю порождает вещи. Каждая вещь есть единство формы и материи. Лишь благодаря форме предмет становится тем, что он есть, и в своей индивидуальной определенности отличается от других предметов. Своим бытием как чего-то определенного предмет обязан форме. В действительном реальном мире материя никогда не встречается в чистом виде. Она всегда оформлена, всегда не отделима от формы и составляет с ней одно единое целое. Объективный внешний мир есть единство формы и материи, есть оформленная материя.

Каждый предмет есть единичное, отдельное. Но это отдельное всегда представляет собой единство материи и формы. Форма же есть общее, поэтому в каждом единичном всегда присутствует общее. Отвергая положение Платона о существовании особого, духовного по своей природе мира общего, Аристотель разделяет его взгляд на природу общего. Форма, т. е. общее, по своей природе не материальна, она духовна, идеальна. Это выражается в частности и в том, что для обозначения формы Аристотель нередко употребляет наряду со словом «морфа» также и термин «эйдос», понятие. И это духовное начало имеет приоритет над материальным. Оно есть сущность предмета.

Допущение существования в вещах наряду с пассивным материальным началом духовного активного начала в конце концов ведет Аристотеля к выводам, которые находятся в противоречии с его исходным положением о существовании общего только в вещах и уме человека. У него появляется идея о существовании обособленных от материи неподвижных вечных форм, предшествующих преходящим вещам. Если вещи он понимает как возникающие и исчезающие, то формы как вечные, как не возникающие и не разрушающиеся<sup>18</sup>. Иерархия форм завершается у него «формой форм» — богом, находящимся вне мира вещей. И этот бог выступает как вместилище этих вечных бестелесных сущностей.

---

<sup>18</sup> Аристотель. Вторая аналитика... С. 103.

Таким образом, в работах Аристотеля содержится два во многом противоположных решения проблемы отдельного и общего: критика учения Платона о мире эйдосов сочетается с фактическим сползанием на платоновскую позицию.

Но все же, если оставить в стороне это явное движение в сторону платонизма, суть аристотелевского решения проблемы общего и отдельного заключена в том, что общее существует в вещах, но в качестве духовного, в качестве объективных понятий.

Противоречивой была позиция и Фомы Аквинского. С одной стороны, он критиковал ультрареализм, доказывая, что в природном мире общее существует только в вещах и никак иначе, а с другой — был убежден в существовании общего в божественном разуме в качестве пробразов вещей.

Когда в философской литературе речь заходит о реализме, то обычно он излагается в его платоновской интерпретации. И очень редко при этом говорится, что существует и другая версия реализма. Когда же речь все же заходит о наличии в реализме нескольких течений, то учение Платона о существовании мира эйдосов обычно именуется крайним реализмом. При этом некоторые авторы Платону приписывают точку зрения, согласно которой общее существует только до вещей, но не в вещах. Соответственно, под умеренным реализмом они понимают признание бытия общего не только до вещей, но и в вещах. В качестве примера обычно приводится учение Фомы Аквинского <sup>19</sup>.

Другие авторы умеренным реализмом именуют взгляд, согласно которому универсалии существуют лишь в вещах, в отдельном. В качестве представителя умеренного реализма обычно называется Аристотель <sup>20</sup>. Такое представление об умеренном реализме больше соответствует действительности, чем первое.

К числу умеренных реалистов должен быть отнесен Ф. Шеллинг, который развивал учение о вечно деятельном развивающемся духе, воплощенном в природе, вещах, в явлениях. С Г. Гегелем дело обстоит сложнее. В его системе абсолютная идея первоначально существует в чистом виде и лишь затем воплощается (отпускает себя) в природу.

---

<sup>19</sup> См.: Соколов В. Реализм // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 474- 475; Нарский И. С. Проблема универсалий и дискуссия на XVI Всемирном философском конгрессе // Философия и мировоззренческие проблемы современной науки. XVI Всемирный философский конгресс. М., 1981. С. 273 и др.

<sup>20</sup> См.: Доброхотов А. Л. Реализм // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. С. 546-547.

Но бытие чистой абсолютной идеи носит вневременной характер, ибо время появляется лишь с природой. И когда возникает природа, абсолютная идея существует только в ней. «Лишь идея существует вечно, — читаем мы в „Философии природы“ Гегеля, — потому что она есть в-себе-и-для-себя-бытие, т. е. она есть возвратившееся в себя бытие. Во времени природа является первым, но абсолютным *prius* 'ом является идея; этот абсолютный *prius* есть последнее: есть истинное начало, альфа есть омега»<sup>21</sup>. Категории у Гегеля выступают как формы, в которых идет движение природных, а затем и общественных явлений, движение отдельного. Поэтому и Г. Гегель по сути является умеренным реалистом.

Вот как он излагает свое понимание отношения между единичными вещами и общим: «Это всеобщее в вещах не есть нечто субъективное, принадлежащее исключительно нам, а в качестве ноумена, противопоставленного преходящему феномену, представляет собой истинное, объективное, действительное в самих вещах, подобно тому, как платоновские идеи существуют в единичных вещах как их субстанциальные роды, а не где-либо вдали от этих вещей»<sup>22</sup>.

И разумеется, Г. Гегель понимает общее, существующее в вещах как духовное, идеальное, как понятие. «Ошибочно думать, — писал он, — что сначала предметы образуют содержание наших представлений, а уже затем привносится наша субъективная деятельность, которая посредством вышеупомянутой операции абстрагирования и соединения того, что общее предметам, образует их понятие. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, они суть благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия»<sup>23</sup>.

Нетрудно заметить, что как крайний, так и умеренный реализм представляют собой различные разновидности объективного идеализма. Предлагаемые ими решения проблемы общего и отдельного являются объективно-идеалистическими.

#### **4. Возможно ли какое-либо иное решение проблемы общего и отдельного, кроме реалистического и номиналистического?**

Практически в подавляющем большинстве работ, в которых рассматривается или просто затрагивается проблема общего и отдельного, изложение ведется так, как если бы существовали два и только два решения этой проблемы: одно, предлагаемое реалистами, — общее существует объективно, но при этом как нечто идеальное, духовное; и другое, отстаиваемое номиналистами, — общее в объективном мире не существует и существовать не может. Ни о каком третьем решении этой проблемы речь в них, как правило, не идет. Если оно и упоминается, то в большинстве случаев выясняется, что под ним фактическим понимается тот или иной вариант реализма или номинализма.

---

<sup>21</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы... С. 33.

<sup>22</sup> Там же. С. 19.

<sup>23</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики... С. 347.

И это представлялось вполне естественным. Ведь по существу всем философам, если не эксплицитно, то имплицитно было понятно, что общее ни в коем случае не может существовать как нечто материальное, в принципе не может быть материальным. Отсюда следовало, что общее в случае объективного его существования с неизбежностью должно быть нематериальным. А так как понятие нематериального обычно считалось равнозначным понятию идеального, духовного, то получалось, что объективно существующее общее могло быть только идеальным, духовным и никаким другим. Именно такой точки зрения придерживались все реалисты, в одинаковой степени как крайние, так и умеренные. Это полностью совпадало с отстаиваемым ими решением основного вопроса философии. Все они были объективными идеалистами.

Не могли не понимать, что общее не может существовать в объективном мире как материальное, и материалисты. Поэтому для них признание объективности общего было равнозначно принятию взгляда, согласно которому в объективном мире существует нечто нематериальное. А так как и они приравнивали понятие нематериального к понятию идеального, духовного, то и для них признание объективности общего выступало как согласие с учением о существовании в мире объективного духа, т. е. переход на позиции объективного идеализма. Как уже указывалось, среди номиналистов были не одни только материалисты. Номиналистами были и субъективный идеалист Дж. Беркли, и феноменалист Д. Юм. Но если говорить только о материалистах, то их, помимо всего прочего, побуждало отвергать существование в мире общего стремление отстоять свое решение основного вопроса философии, остаться на позициях материализма.

Получалось, что выбирать приходилось только одно из двух решений: либо общего в мире вообще не существует, либо оно существует там в качестве духовного, идеального. Либо номинализм, либо реализм, а третьего не дано. Для объективных идеалистов никаких проблем при этом не возникало. А материалистам независимо от того, сознавали они это или не сознавали, приходилось плохо. Объективного бытия общего они принять не могли, ибо это, по их и всеобщему мнению, вело к признанию существования объективного духа. Поэтому для них оставался один выход — номинализм.

Внешне номинализм вообще, концептуализм в особенности, не находится в противоречии с основными принципами материализма. Но это только внешне. Не только крайний номинализм, но и концептуализм по существу своему несовместимы с теорией отражения. Ведь из основных посылок концептуализма с неизбежностью следует вывод, что понятия не являются образами внешнего мира, а тем самым и мышление в целом — отображением объективной реальности.

Из этого следует, что нельзя отстаивать материалистическую теорию отражения, отрицая бытие общего, универсатов в объективной реальности. До конца последовательный материализм с неизбежностью должен признавать объективное существование общего. Ясно, что материалисты ни в коем случае не могут согласиться с положением о том, что общее существует до вещей и помимо вещей. А вот принять тезис о существовании общего в вещах они вполне могут. Но только при этом не в качестве духовного, идеального. А возможно ли это? Ведь объективное общее не может быть материальным, если оно объективно существует, то только как нематериальное.

Выход из создавшегося положения можно найти, если принять во внимание, что нельзя ставить знак равенства, как это привыкли делать, между понятиями нематериального и идеального. Идеальное, конечно, есть нематериальное. Но как уже было показано выше (6.2), не всякое нематериальное обязательно есть идеальное. Существуют две формы объективно-реального бытия: самобытие, или самосуществование, и винобытие, или виносуществование, бытие материальное и бытие объектальное.

Эти понятия были детально рассмотрены при выявлении природы информации (6.2). Затем к ним пришлось снова обратиться для понимания особенностей бытия времени и пространства (7.2). Но главное, для чего они настоятельно нужны в философии, — это, конечно, для материалистического решения проблемы общего и отдельного. Именно в ходе решения этой проблемы они и были мною разработаны, а уже затем применены при рассмотрении вопросов и о характере бытия времени и пространства, и о природе информации.

## **5. Последовательно материалистическое решение проблемы общего и отдельного**

Суть последовательно-материалистического решения проблемы общего и отдельного заключается в том, что общее, безусловно, существуя в объективном мире, не имеет в нем самостоятельного бытия.

Оно существует в ином и только через иное. И этим иным, в котором оно существует и только и может существовать, является отдельное. Таким образом существует кардинальное различие между бытием общего и бытием отдельного. Имплицитное осознание этого различия проявилось в очень своеобразной формуле, которая время от времени встречалась в философских трудах. Говорилось, что общее *существует*, но *существует не как таковое*, или, что то же самое, *не существует как таковое*.

Иначе говоря, намечалась постановка вопроса о признании существования двух форм объективно-реального бытия: бытия как такового и бытия не как такового. Но к сожалению, теоретическую разработку эти понятия так и не получили. А она должна была состоять не в имплицитном, а в эксплицитном признании существования двух форм объективно-реального бытия: самобытия, или самосуществования, и винобытия, или виносуществования, бытия материального и бытия объектного.

В определенной степени к такому пониманию приблизился, причем именно при разработке проблемы общего и отдельного, Аристотель. Это выразилось в различении первой и второй субстанций (сущностей). Первая субстанция — это отдельные вещи, существующие сами по себе. Вторая субстанция — виды и роды (т. е. общее), которые не имеют самостоятельного бытия, существуют только в отдельном. Но в силу своего идеализма Аристотель в конечном счете пришел к трактовке второй субстанции как духовной, идеальной и даже существующей не только в отдельном, но отчасти и самостоятельно.

Согласно излагаемой здесь точке зрения, бытие общего есть не самобытие, а только винобытие. Но не только общего нет без отдельного. И отдельного нет и не может быть без общего. Отдельное и общее неразрывно связаны друг с другом. Они не существуют друг без друга. Общее существует только в отдельном и в этом смысле всегда является и отдельным. Всякое отдельное несет в себе общее и в этом смысле всегда является и общим. Общее и отдельное есть, таким образом, и не одно и то же и в то же время одно и то же. Их единство есть единство противоположностей.

Только существующее в мире самостоятельно, имеющее самобытие является материальным. Материальным является только отдельное, только сингулаты. Виносуществующее, будучи объективным, не представляет собой материального. Общее, существующее в мире вне и независимо от сознания человека, является объективным, но не материальным. И это нематериальное не является идеальным.

Существуют два качественно отличных вида нематериального: идеальное, которое в главной своей форме является единством субъективного и объективного, и нематериальное, которое объективно и только объективно. Выше уже было предложено называть его объектным. Общее принадлежит ко второму виду нематериального. Оно объектно.



Объективный мир есть неразрывное единство отдельного и общего. Выражаясь метафорически, общее, универсаты образуют каркас, костяк, скелет мира, отдельное, сингулаты представляют плоть и кровь, которыми этот костяк, этот скелет облечен. Это только метафора в том смысле, что когда речь заходит об организме, то самосуществуют не только плоть и кровь, но и костяк, скелет. А в случае объективного мира, общее, универсаты не имеют самостоятельного существования, что не мешает им пронизывать весь этот мир, делая его единым. Материя есть неразрывное единство материального и объектного.

Отдельное и общее представляют собой два уровня объективного, из которых один (уровень общего, универсатов) существует не самостоятельно, а только в другом (уровне отдельного, сингулатов). Но общее общему рознь. Существуют более широкое и менее широкое общее. Менее широкое общее выступает по отношению к более широкому как особенное. Таким образом, уровень общего подразделяется на множество подуровней, которые существуют не рядом, а один в другом. Более широкое общее всегда существует в менее широком общем, в особенном. Важнейшим видом универсатов являются предельно общие универсаты (пануниверсаты), те самые мироформы, которые в сознании выступают как категории диалектики и которые являются теми всеобщими формами, в которых идет развитие и объективного мира, и мышления.

Только правильное решение проблемы общего и отдельного, универсатов и сингулатов может дать ключ к пониманию отношения явления и сущности, случайности и необходимости, неопределенного и predetermined. Ведь это тоже отношения разных уровней и подуровней. Явления всегда суть отдельное. Случайное, неопределенное тоже в большинстве случаев суть отдельное. Необходимое же и predetermined всегда суть общее. Сущность тоже есть общее, хотя не всегда только общее.

Лишь верное разрешение проблемы общего и отдельного открывает путь к пониманию природы человеческого познания. Именно потому, что объективный, материальный мир есть неразрывное единство отдельного и общего, сингулатов и универсатов, человеческое познание раздвоено на чувственное и мыслительное, представляет собой единство чувственности и мышления. Чувственное познание есть отражение отдельного, мышление — отражение общего. Без правильного понимания сущности общего и его отношения к отдельному невозможно решить проблему природы понятий, а тем самым и мышления в целом.

## **6. Проблема терминов для обозначения существующих решений проблемы общего и отдельного**

Как видно из сказанного выше, последовательно-материалистическое решение проблемы общего и отдельного заключается в признании объективного существования не только отдельного, но и общего. Общее существует не только в сознании, не только в понятиях, но и вне сознания, вне понятий, т. е. в объективном мире. В этом отношении данная позиция противоположна номиналистической и сходна со взглядами сторонников реализма.

Но назвать ее реализмом нельзя. Ведь реализм есть не просто признание объективного бытия общего. Согласно взглядам реалистов, общее существует во внешнем мире пусть как объективное, но тем не менее лишь понятие, т. е. как духовное, идеальное.

Выше уже был введен общий термин для обозначения всех направлений, отрицающих объективное существование общего — сингулатизм.

Если попытаться ввести общий термин для обозначения всех философских течений, признающих бытие общего во внешнем мире, то им могло бы стать слово «*универсизм*» (от лат. *universalis* — общий, всеобщий). Может возникнуть вопрос, почему бы в качестве такого термина не использовать уже известное нам слово «эссенциализм». Действительно, между понятиями универсизма и эссенциализма существует теснейшая связь. Она выражается, в частности, в том, что, с одной стороны, все философы, признающие объективное существование общего, одновременно принимают за несомненное бытие и познаваемость сущности, с другой, все мыслители отрицающие объективное бытие общего одновременно отвергают бытие сущности или, по меньшей мере, ее познаваемость. Это объясняется тем, что сущность всегда есть общее. Но нет полного совпадения сущности и общего. Сущность всегда есть общее, но не всегда только общее. Общее может быть сущностью, но не всякое общее есть сущность. Все это делает необходимым различать эссенциализм и универсизм.

Подобно тому, как существуют два качественно отличных вида эссенциализма: эссенциализм объективно-идеалистический и эссенциализм материалистический, существуют и два качественно отличных вида универсизма. Один из них — *объективно-идеалистический универсизм*, или *реализм*, который существует в двух основных вариантах. К первому его варианту, который принято называть крайним реализмом, хорошо подходит термин «*эйдосизм*». Ко второму варианту реализма — умеренному реализму, согласно которому общее, будучи по своей природе идеей, существует в вещах, вполне подходит термин «*идееризм*» (от греч. «идея» — идея и лат. *res* — вещи).

Другой основной вид универсизма — *материалистический универсизм*, суть которого заключается в признании объективного общего, существующего в отдельном, в вещах, но в качестве не духовного, а объектного и отражающегося в человеческом мышлении в форме понятий. Его можно назвать как просто материалистическим универсизмом, так и объектализмом. Последний термин хорош тем, что и краток, и в целом созвучен терминам «реализм» и «номинализм», от которых философская мысль, несмотря на всю их неточность, вряд ли когда-нибудь откажется. Таким образом, можно говорить о существовании не двух, а трех основных направлений в решении проблемы общего и отдельного: номинализма, реализма и объектализма. Из всех их верным является третье — объектализм. Только он совместим с материализмом.

## **7. Предпосылки возникновения и возникновение объектализма (материалистического универсизма)**

Проблема отношения общего и отдельного как особый вопрос, тесно связанный, но тем не менее отличный от проблемы явления и сущности, отсутствует в учениях и стоявшего на распутье двух основных направлений философии Парменида, и материалистов Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита. И нет ее там потому, что понятия тогда еще не были известны. Открыл их только Платон. Материалисты стали заниматься проблемой природы понятий, а тем самым и вопросом об отношении отдельного и общего довольно поздно. И когда они обращались к ней, то решали ее в духе номинализма, как крайнего, так и умеренного. Примеры уже были выше приведены: Эпикур и эпикурейцы, стоики, Т. Гоббс, Дж. Локк.

Прийти к материалистическому универсизму было очень нелегко. В известной мере первый шаг в этом направлении был сделан Аристотелем, провозгласившим, что общее существует во внешнем мире только в вещах. Как уже указывалось, Аристотель в целом стоял на позициях умеренного реализма.

Но его взгляды на решение проблемы общего и отдельного не отличались последовательностью. И эта непоследовательность состояла не только в сползании к крайнему, платоновскому реализму, о чем уже шла речь (11.3). Наряду с этим у него кое-где проглядывает материалистический универсизм. Имеются также у него и такие высказывания, которые можно истолковать как движение в сторону концептуализма<sup>24</sup>.

На эти колебания Аристотеля между различными, зачастую совершенно противоположными точками зрения особое внимание обратил В. И. Ленин, который отметил, что в его «Метафизике» наряду с глубокими идеями по важнейшим философским проблемам проявляется «наивная запутанность, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»<sup>25</sup>.

В течение многих последующих веков собственно материалистами практически ничего не было сделано для последовательно материалистического решения проблемы общего и отдельного. Но зато существенный вклад в подготовку материалистического универсизма внесли некоторые объективные идеалисты, включая прежде всего реалистов, продолжавших аристотелевские традиции.

Выше уже шла речь о реалистах, говоривших о троюком существовании общего: (1) в мире объективных универсалий или божественном уме, (2) в вещах и (3) в человеческом уме. Большинство их принадлежало к числу платонистов, т. е. крайних реалистов. Но далеко не все. Ведь если причислять к крайним реалистам всех тех, кто допускал бытие общего в божественном уме, то пришлось бы включить в их круг и Аристотеля. Были и другие, кроме Аристотеля, реалисты, в учениях которых, хотя и говорилось о бытии общего в божественном разуме, но главной все же была идея существования общего в отдельном. Примером могут послужить учения выдающихся представителей средневековой арабской философии — Абу Наср Мухаммеда ибн Тархан аль-Фараби (879-950) и Абу Али Хуссейна ибн Абдаллаха ибн Сина, известного на Западе как Авиценна.

Детальная разработка объективными идеалистами такого рода идеи бытия общего в вещах, в отдельном в огромной степени способствовала вызреванию прямо противоположного их взглядам направления — материалистического универсизма.

---

<sup>24</sup> На этом основании некоторые авторы объявили Аристотеля родоначальником концептуализма. См., например: *Левин Г. Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005. С. 75-81.

<sup>25</sup> *Ленин В. И.* Конспект книги Аристотеля «Метафизика»... С. 326.

Уже упоминавшийся выше С. Боэций никак не может быть причислен к числу материалистов. Но предложенное им решение проблемы общего и отдельного является ни реалистическим, ни номиналистическим. Он исходит из того, что общее (роды и виды) существует не только в сознании, но и в объективном мире, но существует в последнем иначе, чем в первом. «Итак, — пишет он, — роды и виды существуют одним способом, а мыслятся — другим: они бестелесны, но будучи связанными с чувственными [вещами], существуют в [области] чувственного. Мыслятся же они помимо тел как существующие самостоятельно, а не как имеющие свое бытие в других»<sup>26</sup>. И у С. Боэция нет ни слова о том, что это общее, существующее в объективных вещах, по своей природе духовно и первично по отношению к вещам.

В философии Ибн Сины (Авиценны) аристотелизм сочетался с элементами неоплатонизма. Мыслитель принимал основные идеи Аристотеля о соотношении формы и материи. От бога, согласно Авиценне, исходит иерархически организованная система интеллигенций — промежуточная между ним и материальным миром. Одна из этих интеллигенций, а именно десятая, является подательницей (дарительницей) форм, которые проникая в материю, превращают ее из потенциально существующей в действительно существующую. Если подходить чисто формально, то это, конечно, крайний реализм. Но одновременно в трудах Ибн Сины находятся высказывания в духе скорее даже не умеренного реализма, а материалистического универсизма.

«У людей, — читаем мы в его „Книге знания“, — вошло в обычай говорить, что все черное — единая чернота, а все люди едины в своей человечности. Таким образом, многие считают возможным, что в действительности, вне человеческой мысли существует некоторое реальное существо — человечность или чернота, которые в действительности существуют в бесчисленном множестве вещей»<sup>27</sup>. «Таким образом, — продолжает автор, — ясно, что общее понятие, насколько оно является общим, не существует иначе, как в разуме. Но сущность его присутствует как в разуме, так и вне разума, потому, что сущность человечности и черноты существует как в разуме, так и вне разума, в вещах»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Боэций*. Комментарии к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 29; 3-е изд. М.: Издательство ЛКИ/URSS, 2011.

<sup>27</sup> *Ибн Сина*. Книга знания // Избранные философские произведения. М., 1990. С. 121.

<sup>28</sup> Там же. С. 122.

Самый выдающийся представитель арабского аристотелизма Ибн Рушд (Аверроэс) стремился не только избавить его от элементов неоплатонизма, но и очистить философию самого Аристотеля от непоследовательности. Он не только отрицал существование особого духовного по своей природе мира общего. Признавая вслед за Аристотелем существование и материи, и формы, Ибн Рушд совсем по-другому решал вопрос об их отношении. Формы не проникают в материю извне. Они не внешни по отношению к материи, а внутренне присущи, имманентны ей. Они не превращают материю из существующей лишь в потенции в действительную. Материя всегда есть действительность. Формы лишь индивидуализируют вещи, делают их отличными друг от друга. Ни о каком внешнем по отношению к материи мире форм не может быть и речи. Формы, общее существуют только в вещах и не иначе. Но ум может представлять их как нечто отдельное. Но в таком чистом виде формы, общее могут существовать только в сознании. Таким образом, вопрос об отношении общего и отдельного Аверроэс решает вполне в духе материалистического универсизма <sup>29</sup>.

Таким же образом решали эту проблему и западноевропейские последователи Ибн Рушда, которых называют латинскими аверроистами. Крупнейшими представителями этого течения были Сигер Брабантский (ок. 1240 - ок. 1282) и Боэций Дакский (р. ок. 1240). Отечественный историк философии Алексей Валентинович Апполонов в книге «Латинский аверроизм XIII века» (2004) называет их умеренными реалистами на том основании, что они понимали общее как существующее только в вещах и в разуме и тем самым не имеющее самостоятельного бытия. Как уже было показано, в нашей и не только нашей философской литературе до сих пор нет четкого осознания того факта, что кроме номинализма и реализма, существует еще одно течение в решении проблемы общего отдельного — материалистический универсизм. Признать общее существующим только в вещах и в уме могут не только умеренные реалисты, но и материалистические универсисты. Если судить по материалам, приводимым в упомянутой выше работе, Сигер Брабантский и Боэций Дакский придерживались не столько умеренного реализма, сколько материалистического универсизма. У них нет ни одного буквального высказывания о духовной природе существующего в вещах общего <sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> См.: Сагдеев А. В. Ибн-Рушд. М., 1973. С. 80-96.

<sup>30</sup> См.: Апполонов А. В. Латинский аверроизм XIII века. М., 2004. С. 98-108; 2-е изд. М.: Красанд/URSS, 2011.

Сходные идеи развивал философ Раннего Возрождения Иоанн Герсон (Жерсон; наст, имя и фам. — Жан Шарлье), выступивший с критикой как реалистов, так и номиналистов. Он соглашался с реалистами в том, что общее существует не только в мышлении, но и в объективном мире. Но, как указывал он, общее существует в действительности не самостоятельно, а только в отдельных вещах. Только в мышлении оно существует само по себе, в «чистом», освобожденном от единичного, виде. И опять-таки у него нет ни слова об идеальной природе общего

<sup>31</sup>.

Из всех домарксистских материалистов, вероятно, первым, кто, если полностью и не встал, то по крайней мере приблизился к позиции материалистического универсизма, был Л. Фейербах, для которого не прошла даром школа Гегеля. «Конечно, — писал он, — существует всеобщее, но поскольку оно существует, а не является простым мысленным существом, оно есть *не* всеобщее, а единичное, индивидуальное, так что можно с таким же правом сказать вместе с реалистами, что оно существует, так и с номиналистами, что его нет» <sup>32</sup>. Наряду с такого рода высказыванием у него встречаются и иные, которые можно истолковать как концептуалистические, что и дало основание некоторым специалистам причислить его к концептуалистам <sup>33</sup>.

Несомненно, что на позициях материалистического универсизма стояли К. Маркс и Ф. Энгельс. Говоря, например, о капитале вообще, К. Маркс пишет: «Однако капитал вообще обладает *реальным* существованием, *отличным* от особенных реальных капиталов... Поэтому общее, являясь, с одной стороны, всего лишь *мыслимой differentia specifica*, вместе с тем представляет собой некоторую *особенную* реальную форму наряду с формой особенного и единичного» <sup>34</sup>.

Во всех экономических работах К. Маркса и прежде всего во всех трех томах «Капитала» его взгляд на общее как на объективно существующее выступает столь отчетливо, что русский философ и экономист Петр Бернгардович Струве (1870-1944) в труде «Хозяйство и цена. Критическое исследование по теории и истории хозяйственной жизни» (1913) без всяких обиняков объявил основоположника марксизма приверженцем реализма <sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> См.: Штёкль А. История средневековой философии. М., 1912. С. 284-285.

<sup>32</sup> Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 866.

<sup>33</sup> См.: Шентулин А. П. Диалектика единичного, особенного и общего. М., 1973. С. 99-100.

<sup>34</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 437.

<sup>35</sup> Струве П. Хозяйство и цена. Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Ч. 1. Хозяйство и общество. — Цена-ценность. СПб.; М., 1913. С. XXV-XXXI.

Этот реализм, по мнению П. Б. Струве, материалист Маркс заимствовал у идеалиста Гегеля. «Не диалектический метод, — писал он, — заимствовал в действительности Маркс у Гегеля, а логический реализм в его подлинно-онтологическом истолковании и расширении. Обоим им, и Гегелю и Марксу, был поэтому глубоко чужд дух эмпиризма, для которого такого рода „реализм“ есть яд»<sup>36</sup>.

«Всякое действительное, исчерпывающее познание, — писал Ф. Энгельс, — заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное в преходящем... Форма всеобщности в природе — это *закон*, и никто не говорит так много о *вечности законов природы*, как естествоиспытатели»<sup>37</sup>. Но специально разработкой этой проблемы ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс не занимались.

Первым среди материалистов осознал огромную важность проблемы отдельного и общего и попытался ее разработать В. И. Ленин. Сделал он это «Философских тетрадах», которые не представляли собой законченного произведения и не предназначались для печати, что не снижает ценность содержащихся в них идей.

Именно у него мы впервые находим абсолютно четкую формулировку материалистического универсизма. «Отрицать объективность понятия, — писал В. И. Ленин, — объективность общего в отдельном и особенном, невозможно»<sup>38</sup>.

«Противоположности (отдельное противоположно общему), — раскрывал он, — тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого *рода* отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т.д.»<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Струве П. Хозяйство и цена... С. XXVI.

<sup>37</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы... С. 548-549.

<sup>38</sup> Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука логики»... С. 160.

<sup>39</sup> Ленин В. И. К вопросу о диалектике... С. 318.



## **Глава 12. Проблема общего и отдельного в философской и научной мысли XX—XXI веков**

### **1. Постановка и решение проблемы общего и отдельного в советской философской мысли**

К сожалению, подавляющее большинство философов, считавших себя марксистами, не поняли огромного значения проблемы общего и отдельного и не только не разработали ее, а во многом пошли вспять. Общее и отдельное если и присутствовали в трудах советских философов, в учебных пособиях по философии, то чаще всего в качестве двух категорий диалектики, причем явно не самых главных. Их практически совсем не использовали при постановке и решении вопроса о природе человеческого познания вообще, мышления в частности. Фактическое пренебрежение этими понятиями крайне неблагоприятно сказалось на решении проблемы соотношения явления и сущности, случайности и необходимости, неопределенности и предопределенности, а также и важнейших вопросов теории познания.

Самое печальное состояло в том, что почти для всех, если не всех, советских философов не существовало понятия материалистического универсизма (речь идет не о данном словесном обозначении этого понятия, а о самом понятии). Оно отсутствовало и в их трудах, и в учебных пособиях. Для них, как для большинства философов, практически существовало лишь два решения проблемы общего и отдельного: номиналистическое (включая концептуалистическое) и реалистическое. В результате, им приходилось выбирать одно из них.

Несмотря на то, что в работах советских философов постоянно цитировалось приведенное выше высказывание В. И. Ленина о общем и отдельном, практически многие из них, часто не отдавая себе в этом отчета, склонялись к концептуалистическому решению этой проблемы. А некоторые и прямо выступали против признания объективности общего, трактуя его как реализм, объективный идеализм. Это совершенно четко выступило, например, в работах Л. И. Аксельрод-Ортодокс.

Видный советский философ 20-х - начала 30-х гг. Николай Афанасьевич Карев (1901-1936), критикуя взгляды Л. И. Аксельрод, в частности говорил: «Диалектический материализм рассматривает общие понятия не как нечто лишь субъективное, чему ничего не соответствует в действительности, а как отражение того общего, что в ней имеется... Общие понятия, создаваемые нашим мышлением, представляют лишь отражение того общего, что есть в самих вещах»<sup>1</sup>. Л. И. Аксельрод гневно на него обрушилась: «Приписываемый т. Каревым взгляд Марксу и Энгельсу на содержание понятий есть *возрождение схоластики*, возродившей в свою очередь метафизику Аристотеля... Что же это за общее и чем оно отличается от того общего, которое „обитает“ (по представлениям средневековых реалистов. — Ю. С.) в самих вещах? Неужели Карев думает, что замена словечка „обитает“ словечком „есть“ поможет ему скрыть свой возврат к вульгаризованному и искаженному им воззрению схоластиков? <...> Нам остается лишь констатировать *реальность* трогательной „общности в самих вещах“ между схоластикой и „диалектическим материализмом“ т. Карева и всеми „диалектиками“. Ведь Карев в данном случае с большой определенностью выражает общую точку зрения своей „школы“»<sup>2</sup>.

И последний аккорд: «Карев и все его единомышленники-деборинцы идут быстрым шагом к теодицее, выражаясь проще — к поповщине, отступая тем же шагом от диалектического материализма. Его главное положение, которое противопоставляется им высказанным мною взглядам, гласящее, что „общие понятия, создаваемые нашим мышлением, представляют собой лишь *отражения* того общего, что есть в самих вещах“, — является *основанием онтологического доказательства бытия божьего во всех моментах этого пресловутого доказательства*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Речь тов. Карева // Коренные вопросы диалектического материализма // Под знаменем марксизма [далее — ПЗМ]. 1928. № 1. С. 215. См. также: Карев Н.А. Аксельрод на пути от материализма к позитивизму // Карев Н. А. За материалистическую диалектику. 2-е изд., доп. М., 1930. С. 335-341.

<sup>2</sup> Аксельрод Л. (Ортодокс). Коренные вопросы диалектического материализма // Аксельрод Л. (Ортодокс). В защиту диалектического материализма. Против схоластики. 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2013. С. 233-234.

<sup>3</sup> Там же. С. 250.

Не просто даже концептуализм, а крайний номинализм отстаивала Л. И. Аксельрод в своей вышедшей позднее книге «Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса» (М.; Л., 1934). «Понятия, — пишет она там, — выражают собой не *метафизическую сущность*, как это имеет место у Гегеля, а представляют собой *название* для определенных классов предметов»<sup>4</sup>. Тезис хорошо известный: *Universalia sunt nomina*.

Одним из немногих советских философов, специально обращавшихся во второй половине XX в. к проблеме общего и отдельного, был доктор философских наук Александр Петрович Шептулин (1929-1993). Он посвятил ей много статей, разделов в своих собственных, и в коллективных работах, и монографию «Диалектика единичного, особенного и общего» (М., 1963), переизданную спустя 10 лет в доработанном виде под прежним названием (М., 1973). Давая обзор всех предлагавшихся в истории домарксистской философской мысли решений проблемы общего и отдельного, автор явно симпатизирует тому, которое отстаивалось Дж. Локком.

Причина этого становится ясной, когда А. П. Шептулин переходит, наконец, к изложению взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса по данному вопросу. «Критикуя Гегеля по вопросу о взаимосвязи единичного и общего, — писал он, — Маркс указывал, что реальные вещи у Гегеля представляют собой лишь узоры логических категорий, понятий, которые, будучи выведенными из отдельных вещей путем отвлечения от всего особенного и индивидуального, объявляются самостоятельными сущностями, существующими независимо от вещей, до вещей и выполняющими роль субстанций последних. В действительности же, продолжали они (классики марксизма. — Ю. С.), никаких общих понятий, никаких особых „идеальных сущностей“ (сущностей как таковых) не существует. В действительности имеют место лишь отдельные вещи, обладающие общим свойствами, на основе которых и вырабатываются общие понятия, охватывающие ту или иную группу отдельных предметов. Сами же по себе они (общие понятия) суть абстракции, чистое создание мысли, а не что-то чувственно существующее»<sup>5</sup>.

А. П. Шептулин совершенно прав, когда утверждает, что К. Маркс и Ф. Энгельс, в отличие от Г. Гегеля, считали, что общего как такового, «чистого» общего, понятий в объективном мире не существует. Но когда он приписывает им взгляд, согласно которому в объективном мире существуют только отдельные вещи, и что общие понятия всего-навсего лишь фиксируют наличие у этих предметов общих свойств, т. е. концептуалистическое решение проблемы общего и отдельного, то глубоко ошибается. И вся работа А. П. Шептулина посвящена разработке и обоснованию этого, выдаваемого за марксистское, концептуалистического решения проблемы общего и отдельного.

---

<sup>4</sup> Аксельрод Л. (Ортодокс). Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса. 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2010. С. 48.

<sup>5</sup> Шептулин А. П. Диалектика единичного, особенного и общего. М., 1973. С. 114.

А. П. Шептулин категорически выступает против отождествления понятий отдельного и единичного. С его точки зрения понятие «отдельное» нужно применять для обозначения «отдельных, качественно обособленных материальных образований»<sup>6</sup>. У каждого такого материального образования имеются, с одной стороны, неповторимые, только ему присущие черты, а, с другой, черты повторяющиеся, т. е. присущие не только ему, но и другим материальным образованиям. Неповторимые, индивидуальные свойства, стороны материального образования представляют собой единичное, свойства же, присущие не одному образованию, а нескольким, представляют собой общее.

«Единичное и общее, следовательно, — пишет автор, — являются сторонами, свойствами отдельных материальных образований и самостоятельно, независимо и вне отдельных предметов (вне отдельного) не существуют. Самостоятельно существует лишь отдельное, отдельные предметы, явления, процессы, которые представляют собой единство единичного и общего, повторяющегося и неповторимого. Общее же и единичное существуют лишь в отдельном, в виде сторон, моментов отдельного»<sup>7</sup>.

А. П. Шептулин утверждает, что предлагаемое им решение проблемы общего и отдельного является диалектико-материалистическим и ссылается при этом на уже приведенное выше высказывание В. И. Ленина. Действительно, терминология, которой пользуется автор, частично совпадает с той, что употреблялась В. И. Лениным. Но по сущности по своей взгляды, развиваемые А. П. Шептулиным, резко расходятся с ленинскими.

Говоря об общем, А. П. Шептулин по существу имеет в виду сходство между признаками, свойствами отдельных предметов, а тем самым между самими отдельными предметами. На одной из страниц своей работы он прямо пишет, что «общим... является то, что указывает на сходство сравниваемых материальных образований»<sup>8</sup>. Но ведь сходство-то между отдельными предметами не отрицал не только признававший существование общих понятий концептуалист Дж. Локк, но и отрицавший их бытие крайний номиналист Т. Гоббс, что ничуть не мешало ни тому, ни другому отвергать бытие общего в реальном мире. И Т. Гоббс, и Дж. Локк прекрасно понимали, что вопрос о том, существует ли в объективном мире общее, вовсе не вопрос о том, существует ли реальное сходство между отдельными вещами, телами и т. п. Можно признавать существование объективного сходства между отдельными предметами, образующими мир, и отрицать объективное бытие общего, быть сингулятистом.

---

<sup>6</sup> Шептулин А. П. Диалектика единичного, особенного и общего... С. 115.

<sup>7</sup> Там же. С. 116.

<sup>8</sup> Там же. С. 129.

А. П. Шептулин в какой-то мере это осознает. Недаром же, он, повторяя ленинские слова о том, общее есть сторона отдельного, избегает ленинского положения о том, что общее есть сущность отдельного, есть необходимость, закон. Повторяя ленинское положение, что «общее существует лишь в отдельном и через отдельное», он не хочет замечать его же утверждения, что «всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы». И понятно почему: эти ленинские положения находятся в прямом противоречии с развиваемым А. П. Шептулиным пониманием общего. Можно говорить о наличии у предметов сходных признаков, свойств, сторон, но нельзя — о наличии у них сходных сущностей, сходных качеств. У тех или иных предметов либо одна сущность, либо разные, либо одно и то же качество, либо разные. А уже трактовать необходимость, закон как свойства одного предмета, сходные со свойствами других вещей, просто нелепо.

Отстаиваемая А. П. Шептулиным концепция общего есть не что иное, как разновидность концептуализма, по сути совпадающая с той, что развивал в свое время Дж. Локк. И тот, и другой и признают реальное сходство отдельных предметов, и видят в нем основу общих понятий. Отличие между ними лишь в том, что А. П. Шептулин объявляет это реальное сходство объективно существующим общим, а Дж. Локк категорически отказывается это сделать.

Но какие-то сомнения в правильности подобной трактовки общего у А. П. Шептулина все же существовали. Поэтому в той же самой монографии наряду с указанной выше трактовкой отношения общего и отдельного появилась и другая, призванная дополнить первую: толкование отдельного как целого, а общего как части<sup>9</sup>. Однако спустя несколько лет в предисловии к книге одного из своих учеников и последователей А. П. Шептулин, критикуя взгляд, состоящий в том, что отношение общего и отдельного нужно понимать как отношение целого и части, категорически заявил, что авторы данной концепции «явно смешивают две принципиально различные проблемы: соотношение общего и отдельного и соотношение целого и части, подменяют диалектику общего и отдельного диалектикой целого и части»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Шептулин А. П. Диалектика единичного, особенного и общего... С. 121.

<sup>10</sup> Шептулин А. П. Предисловие // Левин Г. Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М., 1987. С. 4-5.

Вслед за А. П. Шептулиным и еще более активно, чем он, проблему общего и отдельного продолжал и продолжает разрабатывать другой отечественный философ — вначале кандидат, затем доктор философских наук Георгий Дмитриевич Левин. Он посвятил ей огромное количество статей, разделов коллективных монографий и две книги: «Диалектико-материалистическая теория всеобщего» (М., 1987), вышедшая под редакцией и с предисловием А. П. Шептулина, и «Проблема универсалий. Современный взгляд» (М., 2005).

Автор во многом уточняет, и я бы даже сказал упрощает, взгляды своего учителя, в частности полностью отказывается от ленинской терминологии. Он исходит из того, что в мире существуют объективные отдельные предметы (вещи), обладающие различного рода признаками (свойствами и отношениями). Предметы способны к самостоятельному существованию, признаки — не способны. Признаки у разных вещей могут быть как сходными, так и несходными.

А. П. Шептулин называл признаки, присущие нескольким предметам, общими, что допускало разные их трактовки. Г. Д. Левин особо подчеркивает, что речь в данном случае идет исключительно о сходстве: разные вещи обладают не одним «тем же самым» признаком, а разными, но «такими же» признаками. Поэтому он без всяких обиняков называют данную концепцию общего «теорией сходства». Он ее нигде прямо не называет концептуалистической, но по существу трактует именно как таковую.

Отношение автора к концептуализму двойственное. С одной стороны, он его придерживается, с другой, — старается от него как-то отмежеваться. Как он сам неоднократно замечает, концептуализм всегда содержит в себе момент агностицизма. Отмежевание идет у него по линии, как он сам полагает и утверждает, замены в трактовке общего «теории сходства» «теорией тождества». Но по существу все у него сводится к логической эквилибристики, завершающейся созданием нового варианта концептуализма, отличающегося от прежнего лишь иной словесной упаковкой.

Определенный интерес представляет содержащийся в его работах обзор работ советских философов, посвященных проблеме общего и отдельного. Он выделяет два основных направления. Одно из них представлено теми специалистами, которые трактовали общее как сходство. Кроме А. П. Шептулина, оно, по мнению автора, было представлено докторами философских наук Константином Спиридоновичем Бакрадзе (1898-1970), Евгением Казимировичем Войшвилло (1913-2008), Дмитрием Павловичем Горским (1920-1994). Другой лагерь составляли академик Бонифатий Михайлович Кедров (1903-1985), доктора философских наук Марк Моисеевич Розенталь (1906-1975), Алексей Сергеевич Богомолов (1927-1983), доктор психологических наук Василий Васильевич Давыдов, а также уже хорошо известный нам Э. В. Ильенков. К этому списку нужно также добавить тоже уже знакомого нам М. А. Лифшица.

Существование двух этих направлений, обозначившихся в 60-х гг. XX в., более или менее ясно осознавали, по крайней мере, сторонники второго из них. Они характеризовали свою точку зрения как концепцию «конкретно (подлинно)-всеобщего», а противостоящую ей как концепцию «абстрактно-всеобщего». Как писал А. С. Богомолов: «В этой связи в советской философской литературе существуют два прямо противоположных мнения... Две приведенные точки зрения нельзя ни согласовать, ни примирить: они исключают друг друга. Значит, либо одна, либо другая точка зрения ошибочна»<sup>11</sup>.

И это вполне понятно. Ведь первая точка зрения представляла собой не что иное, как умеренный номинализм, концептуализм. И как бы ни клялись ее сторонники в том, что признают существование общего и в объективном мире, в действительности бытия общего в объективном мире они практически не признавали. Они были типичными концептуалистами. Это и было осознано, правда, необязательно в адекватной форме, их оппонентами.

Последних объединяло убеждение, что общее существует не только в сознании, не только в форме понятий, но и в объективной реальности. Они были противниками номинализма в любом его варианте, включая концептуализм. Но у большинства из них не было достаточно четкого понимания, что существует и другая, кроме реализма, альтернатива номинализму. Как уже отмечалось выше, понятие материалистического универсизма (объектализма) в философии отсутствовало и отсутствует до сих пор. В результате, категорически отвергая концептуализм, некоторые из его противников стали, сами того не замечая, скользить в сторону реализма.

Такая тенденция наметилась в работах Э. В. Ильенкова и получила отчетливое выражение в трудах М. А. Лифшица. Начали они с отстаивания взгляда на общее как на существующее не только в сознании, но и в действительности. Но, как уже указывалось, общее являясь объективно-реальным, в то же время не является материальным. А общим убеждением было, что кроме материального и идеального в мире не может быть ничего. Отсюда явно напрашивался вывод об идеальности объективно существующего общего.

---

<sup>11</sup> Богомолов А. С. Существуют ли «конкретно всеобщие» понятия? // Вестник Московского университета. Серия VIII. Философия. 1968. № 6. С. 20-21.

Э. В. Ильенков много внимания уделял выявлению природы стоимости. Было ясно, что стоимость, будучи объективной, не является материальной. Так Э. В. Ильенков пришел к пониманию стоимости как идеального. Сползание Э. В. Ильенкова на позиции реализма было подмечено английским философом Дэвидом Бэкхарстом, который, характеризуя его взгляды по этому вопросу, писал: «Для него идеальные феномены существуют объективно, как аспект мира, независимо от индивидуального сознания, и их объективное существование оказывается, в свою очередь, решающим для объяснения индивидуального сознания. Позиция Ильенкова может восприниматься как определенного рода платонизм»<sup>12</sup>. Не осталось это тайной и для русских мыслителей. «Близкие ему люди знают, — писал критик и публицист Вадим Валерианович Кожин (1930-2001), — Эвальд Ильенков был убежден в реальном бытии понятий, то есть, если воспользоваться разграничением, принятым в средневековой западноевропейской философии, был сторонником „реализма“, а не „номинализма“, который считается предшественником материализма Нового времени»<sup>13</sup>.

И Д. Бэкхарст, и В. В. Кожин не вполне правы. Э. В. Ильенков сделал лишь шаг к реализму, а тем самым к объективному идеализму. Он сам неоднократно отмежевывался от объективно-идеалистической трактовки общего, противопоставляя ей диалектико-материалистическую. «То радикально-материалистическое переосмысление достижений гегелевской логики (диалектики), — писал он, — которое осуществили Маркс, Энгельс и Ленин, связано с утверждением *объективной реальности всеобщего*, но отнюдь не в духе Платона и Гегеля. А в смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого целого...»<sup>14</sup>.

Иное дело М. А. Лифшиц, который пошел дальше. Он упрекнул Э. В. Ильенкова в непоследовательности. «В объяснении понятия идеального у Ильенкова, — писал он, — я вижу две разные мысли, которые плохо вяжутся друг с другом. Ему предстояло сделать еще один шаг, чтобы освободиться от этой двойственности, которая, возможно, объяснялась внешними обстоятельствами, условиями его полемики с противной стороной. Одна мысль состоит в том, что идеальное не принадлежит только человеческой голове, но имеет объективное существование, так же, как объективно существует его более широкая основа — всеобщее.

---

<sup>12</sup> Бэкхарст Д. Философия деятельности // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1960-1980-е гг. М., 1999. С. 461.

<sup>13</sup> Кожин В. В. Гносеология и трагедийность бытия // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков: (Книга-диалог). М., 1997. С. 102.

<sup>14</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. С. 256.



Другая мысль состоит в том, что идеальное существует не как сознание отдельного человека, а как сознание общественное, коллективное и притом воплощенное в предметах труда и культуры. Можно с полным убеждением сказать, что эти мысли не совпадают и даже прямо противоречат друг другу»<sup>15</sup>.

В другом месте М. А. Лифшиц критикует утверждение Э. В. Ильенкова, что допущение идеального в природе есть идеализм. «Но мне кажется, — читаем мы у него, — что в данном случае он не решился отвергнуть пугало обыденного и даже обывательского рассудка. Такие остановки в пути бывали и у других философских умов, даже славнейших между ними. Ведь признает же он „всеобщее“ объективной категорией, присущей и природе и обществу, а идеальное есть только определенная форма выражения всеобщего»<sup>16</sup>.

И высказываний о том, что общее одновременно и объективно, и идеально у М. А. Лифшица более, чем достаточно. Часть их уже была приведена выше (5.2). Имеется масса других, цитировать которые вряд ли имеет смысл<sup>17</sup>. Таким образом, если у Э. В. Ильенкова намечается лишь начало сползания на позиции реализма, то у М. А. Лифшица оно во многом уже завершено. Претендуя на диалектико-материалистическое решение проблемы общего и отдельного, последний предлагает вместо него объективно-идеалистическое. Исследователь творчества М. А. Лифшица доктор искусствоведения и кандидат философских наук Виктор Георгиевич Арсланов видит отличие его взглядов от концепции Э. В. Ильенкова в том, что «в соответствии с последней идеальное существует объективно, вне человеческой головы, но только в человеческом обществе. Лифшиц же шел дальше, для него идеальное есть и в природе за пределами человеческого общества»<sup>18</sup>.

Э. В. Ильенков и М. А. Лифшиц — не единственные советские философы, которые пытались совместить материализм с объективным идеализмом. Еще дальше в этом направлении продвинулся один из основоположников системы взглядов, получившей название *деятельностной концепции*, Г. П. Щедровицкий (1929-1994). «Надо понять, — говорил он в докладе на I Методологическом съезде в Киеве в 1989 г., когда наконец-то в нашей стране появилась возможность открыто излагать любые взгляды, — что реально существуют сущности или идеальные содержания, и это есть подлинный мир, а мир феноменальный — мир проявлений — есть, по сути дела, эпифеноменальный»<sup>19</sup>. Здесь перед нами чистый платонизм. И это не случайная оговорка или неудачная формулировка. «Вы должны понимать, — читаем мы в другом месте, — что сущность и есть то, что актуально существует, а феноменальный мир есть мир призраков — явлений»<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым... С. 199-200.

<sup>16</sup> Там же. С. 215.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 216, 219, 263, 254, 255, 290, 292.

<sup>18</sup> Мареев С. Н., Мареева Е. В., Арсланов В. Г. Философия XX века. М., 2001. С. 304.

<sup>19</sup> Щедровицкий Г. П. Перспективы и программа развития СМД-методологии // Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология. М., 1997. С. 565.

<sup>20</sup> Там же. С. 560.

Но если М. А. Лифшиц пытался соединить объективный идеализм с материализмом, то у Г. П. Щедровицкого дело обстояло еще хуже. Суть деятельностной концепции заключалась в том, что мир, в котором мы живем, суть не что иное, как наше мышление и наша деятельность или продукт нашего мышления и деятельности. Как говорил сам Г. П. Щедровицкий, все его идеи лежат на «линии осмысления мира как деятельности и мышления — мира человеческого, а не косной инертной материи». «А идея косной инертной материи, — разъясняет он, — ее автономности, самостоятельности, или независимости, от деятельности и мышления есть родимое пятно вульгарного материализма. И наука, которая строилась на идеологии вульгарного материализма — вульгарного, подчеркиваю я, тупого — и неразрывно с ним связана»<sup>21</sup>.

Это тоже вариант идеализма, но только не платоновского, а социоконструктивного. И эту концепцию, представляющую собой смесь платонизма и неохристианства, Георгий Петрович Щедровицкий объявляет развитием идей К. Маркса — истинным диалектическим материализмом. Как считает он, вопреки своему названию философия, которую именуют диалектическим материализмом, в сущности своей есть своеобразная форма идеализма. «Я, — категорически заявляет автор, ссылаясь при этом на К. Маркса, — поэтому утверждаю одну очень простую вещь: Марксов материализм есть идеализм, проинтерпретированный материалистически и вставленный в соответствующую материалистическую рамку. Диалект есть идеализм с добавкой материалистической в духе Канта и последующей немецкой классической философии»<sup>22</sup>.

В заявлениях Г. П. Щедровицкого содержится доля истины: диалектический материализм действительно включил в себя все те великие открытия, которые были сделаны предшественниками идеалистами, прежде всего немецкими классическими идеалистами, но от этого он не стал идеализмом. Он и был, и остается материалистической философией, хотя и существенно отличной от всего предшественного материализма.

---

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

## 2. Проблема общего и отдельного в работах западных философов, логиков и естествоиспытателей XX - начала XXI века

Как уже отмечалось, классическая формальная логика была концептуалистической. Что же касается современной формальной логики, то почти вся она исходит из крайнего номинализма. В ней нет места ни понятиям, ни мышлению в точном смысле этого слова. На позициях крайнего номинализма стояли неопозитивисты и стоит большинство современных представителей аналитической философии. Феноменализм и номинализм, особенно крайний, очень близки. В неопозитивизме они слились в единое целое. В постпозитивизме П.Фейерабенда к этой смеси добавился еще и иррационализм.

«Мы не верим в абстрактные сущности (*entities*), — писали два видных представителя аналитической философии — Генри Нелсон Гудмен (1906-1998) и Уиллард ван Орман Куайн (1908-2000) в нашумевшей статье „Шаги к конструктивному номинализму“. — Никто не предполагает, что абстрактные сущности — классы, отношения, свойства и т. д. — существуют в пространстве и времени. Но мы имеем в виду нечто большее. Мы отказываемся от них вообще»<sup>23</sup>. К. Поппер характеризовал свою позицию как «методологический номинализм», противопоставляя ее «методологическому эссенциализму»<sup>24</sup>.

Если символом веры аналитической философии было не просто даже сомнение в объективном существовании общего и сущности, но категорическое отрицание этого, то вся практика научного знания неопровержимо доказывала, что общее, сущность существуют в объективном мире. Но если даже философы, считавшие себя марксистами, в большинстве своем рассматривали номинализм и реализм как единственно возможные альтернативы, то что уж тогда говорить о западных естествоиспытателях. Номинализм или реализм — так стоял перед ними вопрос. Практика их научного познания неопровержимо свидетельствовала об ошибочности номинализма. В результате, некоторые из них с неизбежностью приходили к реализму, причем необязательно лишь к умеренному, но и к крайнему, платоновскому.

Явные симпатии к Платону и платонизму проявились, например, в работах выдающегося физика-теоретика Вернера Карла Гейзенберга (1901-1976).

---

<sup>23</sup> Goodman N., Quine W. V. O. Steps toward Constructive Nominalism // Journal of Symbolic Logic. 1947. Vol. 12. № 4. P. 105.

<sup>24</sup> См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1... С. 63-66; Он же. Нищета историцизма... С. 35-43.

«Мне думается, — писал он в одной из своих статей, — современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить только на языке математики»<sup>25</sup>.

Были мыслители, которых не устраивал ни номинализм, ни реализм и которые пытались найти какое-то иное решение проблемы общего и отдельного. Из них особым вниманием заслуживает уже упоминавшийся выше философ, логик и математик Г. Фреге. Он ни в малейшей степени не сомневался в существовании объективного мира, которым своим воздействием на органы чувств человека порождает ощущения и представления. Но кроме ощущений и представлений существуют также и мысли. Важнейшей своей задачей Г. Фреге считает выявление природы мысли. Вопреки привычным представлениям, он отличает мысли от мышления. Мышление присуще человеку. Человек является носителем мышления, но ни в коем случае не мысли. Мысли не порождаются человеческим мышлением, они не зависят от человека. Такие, на первый взгляд, более чем странные высказывания, находят свое объяснение в том, что Г. Фреге вкладывал в слово «мысль», как сам он писал, «непривычный смысл»<sup>26</sup>.

Под мыслями он понимал вовсе не мысли, а их содержание — общее. «Мыслями являются, например, — писал Г. Фреге, — законы природы, математические законы, исторические факты...»<sup>27</sup> «Мысли, например законы природы, — пояснял он, — не только не нуждаются в нашем признании, чтобы быть истинными, — не требуется даже, чтобы мы о них думали. Закон природы не выдуман, а открыт нами. Подобно пустынному острову в Северном Ледовитом океане, существовавшему задолго до того, как его увидел человек, законы природы, так же как и законы математики, действуют искони, а отнюдь не с момента их открытия»<sup>28</sup>. Таким образом, все, что сказано Г. Фреге о «мыслях», в действительности относится к общему.

Прежде всего Г. Фреге настаивает на том, что общее («мысль») существует объективно. В этом отношении общее сходно с вещами. И в то же время имеется различие между бытием вещей и бытием общего.

---

<sup>25</sup> Гейзенберг В. Закон природы и структура материи // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 118.

<sup>26</sup> Фреге Г. Логика. Введение // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М., 2000. С. 313.

<sup>27</sup> Там же. С. 309.

<sup>28</sup> Там же. С.311.

«Таким образом, — уточняет он, — если сходство между физическими телами и мыслями заключается в их независимости от моего внутреннего мира, то из этого тем не менее нельзя делать вывод, будто мысли — наподобие, например, физических тел — совершают движение, издают запахи или вызывают вкусовые ощущения; благодаря абсурдности такого вывода отпадает, например, распространенное возражение против нашего учения»<sup>29</sup>.

Другое отличие общего от отдельного: вещи изменяются во времени и пространстве, общее вечно, неизменно, находится вне времени и пространства. Получается, согласно Г. Фреге, что общее, будучи объективным, в то же время не является материальным. И в то же время он нигде не характеризует общее («мысль») как нечто духовное, идеальное. Таким образом, Г. Фреге вплотную подходит к идее о существовании двух видов объективно-реального бытия, ни один из которых не является идеальным. Но выявить природу бытия общего, понять, что оно существует не самостоятельно, а в отдельном и через отдельное, он не смог. Для него несомненно лишь, что «мысль (общее. — Ю. С.) не принадлежит ни моему внутреннему миру, как представление, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых вещей»<sup>30</sup>. Но как именно и где оно существует, он оказался не в состоянии решить.

В результате, у него появляется понятие «третьего мира» (*Dritte Reich*), отличного от двух других миров: материального мира физических тел и идеального мира ощущений и представлений<sup>31</sup>. И естественно, у Г. Фреге нет и малейшего намека на то, что мир общего является первичным по отношению к миру вещей и миру представлений. Таким образом, его учение, хотя в чем-то и сходно с платоновским, но это все же не платонизм. Это не завершившаяся удачей попытка дать иное, чем реализм и номинализм, решение проблемы общего и отдельного.

Что-то очень похожее мы находим в трудах тех из математиков, которые не приемлют номинализма. Всех их обычно причисляют к реалистам. А их довольно много. «В то время, как одни ученые, подобно Гамильтону и Кэли, считали математику неотъемлемой частью человеческого разума, — писал известный американский специалист в этой области Морис Клайн (1908-1992), — другим она представлялась существующей в мире вне человека. До начала XX в. существование единственного объективного мира математических истин, независящих от человека, не вызывало сомнений...»<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Фреге Г. Логика. Введение... С. 315.

<sup>30</sup> Фреге Г. Мысль. Логическое исследование // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М., 2000. С. 340.

<sup>31</sup> Там же. С. 335.

<sup>32</sup> Клайн М. Математика. Поиск истины. М., 1988. С. 232.

Приведя несколько цитат из трудов ряда выдающихся математиков, М. Клайн продолжал: «Некоторые из приведенных выше высказываний принадлежат мыслителям XX в... Удивительно, что даже по утверждениям признанных лидеров в области оснований математики, таких, как Давид Гильберт, Алонзо Черч и члены группы Бурбаки (см. гл. XII), математические понятия и свойства существуют в некотором смысле объективно и познаваемы человеческим разумом. Таким образом, математическую истину открывают, а не изобретают... Все эти высказывания о существовании объективного единого „здания“ математики ничего не говорят об истинном „местопребывании“ ее. Все они сводятся к тому, что эта наука существует в некотором „сверхчеловеческом мире“, каком-то воздушном замке, а математики только открывают ее положения. Аксиомы и теоремы не есть лишь творения одного человеческого разума; подобно богатствам, скрытым в земных недрах, их надлежит извлечь на поверхность, терпеливо раскапывая одну за другой. Существование их представляется столь же независимым от человека, как существование планет»<sup>33</sup>.

Известный французский математик Жан Дьедонне в книге «К чести человеческого разума. Математика сегодня» (1987) называет такого рода математиков реалистами. «Довольно сложно, — пишет он, — описывать взгляды этих математиков, особенно, если учесть, что взгляды эти от работы к работе меняются. „Реалисты“ полагают, что математические объекты обладают некой собственной „реальностью“, отличной от реальности осязаемой (быть может похожей на ту, которой Платон наделял свои „Идеи“?)»<sup>34</sup>.

Более конкретное представление о взглядах этих специалистов можно получить из дискуссии, развернувшейся между современными французскими учеными: математиком Аленом Конном и нейробиологом Жаном Пьером Шанжэ. «Мне кажется, — говорит А. Конн, — достаточно близкой позиция реалистов. Последовательность простых чисел, например, обладает для меня куда более прочной реальностью, нежели окружающая нас реальность материального мира. Таким образом, нам открывается реальность столь же несомненная, как и реальность материального мира»<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Там же. С. 233.

<sup>34</sup> Dieudonne J. Pour l'honneur de l'esprit humain: Les mathematiques aujourd'hui. Paris, 1987. P. 98.

<sup>35</sup> Шанжэ Ж.-П., Конн А. Материя и мышление. М.; Ижевск, 2004. С. 21-21.

Возражая Ж.-П. Шанжё, А. Конн развертывает свою систему доказательств: «Ничего не доказывает, говоришь ты, реальность этих объектов вне нашего мозга. Давай сравним математическую реальность с окружающим нас материальным миром. Что еще доказывает реальность этого материального мира, кроме восприятия его нашим мозгом? Главным образом взаимосвязанность наших восприятий и их постоянство. Говоря точнее, взаимосвязанность осязания и зрительного восприятия у одного и того же индивида. И согласованность между восприятиями разных индивидов. Ту же природу имеет и реальность математическая. Вычисление, выполненное разными способами, дает один и тот же результат, независимо от того, выполнено оно одним индивидом или несколькими... Математическую реальность начали изучать в тех ее зонах, где связываемые с реальным миром мысленные образы оказываются очень простыми. Такова, например, евклидова геометрия. В дальнейшем же благодаря аксиоматическим процедурам или некоторым возникающим в теории чисел задачам стало возможным достичь областей, куда более отдаленных, нежели реальность материальная. Тем не менее реальность, с которой мы имеем дело в этом случае, столь же прочна, как и реальность нашего обыденного окружения»<sup>36</sup>. Признавая нематериальность «математической реальности», А. Конн в то же время нигде не объявляет ее идеальной и тем более первичной по отношению к материальному миру. Так поступают и многие другие математики-«реалисты».

Своеобразны взгляды известного математика и физика Роджера Пенроуза. В работе «Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики» (1989; 1899) он снова и снова возвращается к вопросу о реальности математических понятий. В конечном счете он приходит к «математическому платонизму». «Математические идеи, — пишет он, — существуют в определенном смысле вне времени и независимо от нас смертных»<sup>37</sup>. «Лично мне представляется, — читаем мы в другом месте книги, — что всякий раз, когда ум постигает математическую идею, он вступает в контакт с миром математических понятий Платона. Вспомним, что по Платону, математические идеи имеют собственное бытие и населяют некий идеальный мир, доступ к которому осуществляется только благодаря работе интеллекта... Когда человек „видит“ математическую истину, его сознание пробивается в этот мир идей и устанавливает с ним прямой контакт...»<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Шанжё Ж.-П., Конн А. Материя и мышление... С. 30-31.

<sup>37</sup> Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. М., 2005. С. 109.

<sup>38</sup> Там же. С. 366.

В книге «Тени разума: в поисках науки о сознании» (1994) он идет еще дальше: признает первичность математического мира по отношению к физическому миру и миру наших сознательных восприятий (ментальному миру). «Для меня, — пишет Р. Пенроуз, — мир совершенных форм первичен (как и для Платона) — существование этого мира является чуть ли не логической необходимостью, — оба же прочих мира суть его тени»<sup>39</sup>.

В «математическом платонизме» нашло свое выражение глубокое убеждение специалистов в этой области знания в том, что понятия их науки суть не произвольные конструкции человеческого ума, а имеют объективное, независимое от сознания содержание. А так как содержанием этих понятий является общее, то отсюда ими делается вывод, что общее существует и вне и независимо от сознания. Из всех учений, признающих объективное существование общего, им известен только реализм. К нему поэтому они и примыкают. По сути же дела «математический реализм» есть не что иное, как иллюзорная форма, в которой нашло свое выражение глубокое убеждения математиков, что их наука есть отражение объективного мира.

Объективность общего столь очевидна, что даже самые упорные современные номиналисты вынуждены как-то с ней считаться. В результате, те же самые Г. Н. Гудмен и У. ван О. Куайн, отстаивая в одних работах крайний номинализм, в других, а иногда и в тех же самых трудах, высказываются не только как концептуалисты, а иногда даже как настоящие реалисты, причем не всегда отдавая себе в этом отчет. Эта явная эклектика во многом маскируется тем, что все свои взгляды они излагают не на языке гносеологии, а на «птичьем» жаргоне современной формальной логики, совершенно не приспособленном для изложения проблем теории познания. Известный нам Б. Рассел (1872-1970) всю жизнь метался между номинализмом и реализмом во всех их вариантах<sup>40</sup>.

Но самый яркий пример эклектики дает нам К. Поппер. Провозглашая себя убежденным приверженцем «методологического номинализма» и действительно руководствуясь этим принципом, он одновременно заимствует у Г. Фреге идею «третьего мира», существующего наряду с миром физических объектов и миром психических явлений. Правда интерпретирует ее он несколько по-своему. «Третий мир» у него образует проблемные ситуации, проблемы, предположения, теории, аргументы, дискуссии о теориях, трудности с ними связанные и т. п.

---

<sup>39</sup> Пенроуз Р. Тени разума: В поисках науки о сознании. М.; Ижевск, 2005. С. 534.

<sup>40</sup> См.: Огурцов А. П. Проблемы универсалий в философии XX века // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 273-294.



Его взгляды на «третий мир» более чем противоречивы. С одной стороны, он рассматривает его в качестве продукта человеческой деятельности, с другой, настаивает на его «автономности», независимости от человеческого сознания. Вот что он пишет, например, о проблемах математики: «Эти проблемы *автономны*. Они ни в каком смысле не созданы нами — они *открыты нами*, и в этом смысле они существуют неоткрытые, до их открытия»<sup>41</sup>.

К. Поппер оказывается совершенно не в состоянии понять, что существует различие между формой (проблемами, гипотезами, теориями и т. п.) и содержанием (общее, законы и т. п.) в данном случае теоретического знания. Проблемы ставятся и теории создаются только людьми и не существуют без людей, а общие, законы — объективны, они существуют независимо от людей. Но для понимания этой довольно простой истины нужно быть материалистом, причем диалектическим. Еще больше путается К. Поппер, когда пытается решить вопрос об общении физического, психического и «третьего» миров.

Отечественный философ Александр Павлович Огурцов уверяет: «Проблема универсалий была переведена Поппером в проблему объективности научного знания, и тем самым ей был дан новый вектор и задано новое содержание»<sup>42</sup>. В действительности же здесь перед нами жалкая путаница и полная теоретическая беспомощность. Как уже указывалось, всем разновидностям позитивизма присуща склонность к эклектике. Но К. Поппер в этом отношении, пожалуй, превзошел всех. В его эклектической похлебке можно найти кусочки не только субъективного идеализма и материализма, как у многих позитивистов, но и объективного идеализма. Нельзя при этом не обратить внимание на то, что изложенная выше оценка А. П. Огурцовым взглядов К. Поппера по данному вопросу, разительно расходится с другим его высказыванием. «Проблема универсалий, — писал он, — стала камнем преткновения для всей аналитической философии, хотя способы ее менялись по мере ее движения от эмпиризма к логицизму»<sup>43</sup>.

Камнем преткновения является проблема общего и отдельного и для всех других направлений современной западной философии. Никто из современных западных философов не был способен не только ее решить, но даже наметить хоть какие-нибудь пути к решению.

---

<sup>41</sup> Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 160.

<sup>42</sup> Огурцов А. П. Указ. соч. С. 339.

<sup>43</sup> Там же. С. 294.

## **Глава 13. Две формы бытия общего: в мире самом по себе и мире для нас**

### **1. Понятие как образ внешнего объективного мира. Два вида бытия общего: реальное и идеальное**

Выявление существования общего в объективном мире дает ключ к решению проблемы природы понятий. Подобно тому, как восприятию в мире соответствует объективный предмет, понятие имеет в этом мире объективный коррелят. Этим коррелятом является существующее в мире объективное общее, объективный универсат.

В восприятии отражается объективное отдельное — сингулат, в понятии — объективное же общее — универсат. Восприятие является образом отдельного объекта, понятие — образом общего, универсата. Мышление не в меньшей степени, чем чувства, является отражением объективного внешнего мира. Взгляда на понятия как на умственные образы, мысленные изображения объективного мира придерживались К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин. Но мало сказать, что понятия представляют собой образы объективного мира. Нужно раскрыть процесс отражения мира в человеческих понятиях.

Общее не имеет самостоятельного бытия, оно «погружено» в отдельное, заключено в отдельном, скрыто в нем. Поэтому познать общее значит «извлечь» его, «высвободить» его из отдельного, «очистить» его от отдельного, представить его в «чистом» виде, в таком, в котором оно может существовать только в сознании, но ни в коем случае не в реальном объективном мире. Именно это «очищение» общего от отдельного имеется в виду, когда говорят об отвлечении, абстрагировании.

Но все эти слова: «извлечь» общее из отдельного, «очистить» от отдельного, позволяя понять важную сторону процесса познания общего, не дают еще представления о том, чем в целом оно является. Чистое общее может существовать только в понятиях, лишь как содержание понятий. Поэтому познания общего есть процесс возникновения понятий.

Восприятия возникают в результате воздействия предметов на органы чувств человека. Они имеют своим источником внешний мир. Общее не имеет самостоятельного бытия, поэтому оно не может воздействовать на органы чувств человека. А это значит, что понятия возникают совершенно иным способом, чем восприятия. Восприятия порождаются организмом, а именно высшим отделом центральной нервной системы — мозгом. Понятия создаются, творятся человеком. Они могут возникнуть только как творения, создания человека, творения его духа.

Творениями человека являются не только элементарные единицы мышления — понятия, но и состоящие из нескольких понятий более сложные его единицы; суждения, умозаключения, идеи, гипотезы, теории. В связи с этим нельзя не коснуться одного терминологического вопроса. Ни в философии, ни в логике, ни в психологии до сих пор не существует термина, который обозначал бы любую единицу мышления, будь она простой или сложной, независимо от ее принадлежности к тому или иному виду этих единиц. Ведь все бытующие термины: понятие, суждение, умозаключение, рассуждение обозначают прежде всего виды (классы) единиц мышления и тем самым отдельные единицы, относящиеся к этим видам (классам). А потребность в термине, который обозначал бы любую единицу мышления вне зависимости от ее принадлежности к тому или иному виду (классу) этих единиц, не существует. Исходя из того, что все единицы мышления являются человеческими творениями, их можно было бы назвать «мыслетворениями» или «ментоконструкциями», «ментоконструкциями» (от лат. *mens* — ум, мышление и *constructio* — построение).

Творя понятия, человек тем самым создает чистое общее, т. е. общее в таком виде, в котором оно в объективном мире существовать не может, идеальное общее.

Поэтому этот процесс нередко называют идеализацией. Творя чистое, идеальное общее, человек создает то, чего во внешнем мире нет и быть не может. Создание в сознании того, чего в мире нет, всегда называлось воображением, фантазией. Таким образом, создание любого, даже самого элементарного понятия предполагает работу воображения. Как писал В. И. Ленин: «И в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее („стол“ вообще) *есть* известный кусок фантазии»<sup>1</sup>.

Творя чистое общее, человек создает то, чего в мире нет. Если подходить к этому чисто формально, то человек тем самым отходит от мира, удаляется от реальности. В действительности же, он тем самым углубляется в мир, проникает в сущность мира. Творя чистое общее, не существующее в мире, человек тем самым познает реальное общее, существующее в мире, но не в чистом виде, а в отдельном и через отдельное. И другого способа познания существующего в мире объективного общего, кроме как создания несуществующего в мире чистого общего, нет и быть не может.

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Конспект книги Аристотеля «Метафизика»... С. 330.

Таким образом, существуют две формы бытия общего. Одна — бытие в реальном мире. Там общее существует только в отдельном и через отдельное. Другая форма бытия общего — его существование в сознании. Там оно существует в чистом виде, в таком виде, в котором его в мире нет и быть не может. В сознании общее существует вне отделимого и без отдельного. В этом смысле в сознании, в отличие от мира, общее существует самостоятельно, существует как отдельное, самосуществует. Но самосуществует оно только в сознании, а не в реальном мире. Это отдельное — не материальное, а идеальное.

Если понятие есть образ общего, универсала, то это значит, что его содержанием является данное объективное общее, определенный объективный универсал.

Понятие, как и восприятие, есть образ мира. И также как восприятие оно одновременно и субъективно, и объективно, субъективно по форме, объективно по содержанию. Бросающейся в глаза формой понятия является знак, слово, имя. Слово есть материальная оболочка, в которую облечено понятие. Имя, слово субъективно в том смысле, что оно произвольно избирается субъектами. Одно и то же понятие может быть облечено в форму одного знака, а может — в форму совсем другого.

Содержанием понятия является то или иное общее, тот или иной универсал. Общее объективно. Поэтому объективно и содержание понятия. Но универсал как содержание понятия существует иначе, чем универсал в объективном мире. В объективном мире общее не имеет самостоятельного бытия, оно существует только в отдельном и через отдельное. В понятии же универсал существует в чистом виде, в форме, в которой он в мире никогда не существует и существовать не может, существует как идеальное.

Иначе говоря, в понятии общее как его содержание всегда существует в субъективной форме. Здесь мы снова сталкиваемся с субъективной формой, но иной, чем знак, имя. Имя есть внешняя субъективная форма понятия. Но кроме этой внешней субъективной формы понятие обладает еще одной субъективной формой, на этот раз уже не внешней, а внутренней. Этой внутренней субъективной формой, в которую облечено содержание понятия, является чистое общее. Объективное общее, существующее в мире в отдельном и через отдельное, в понятии облекается в форму чистого общего, в форму, в которой оно существует только в сознании, т. е. в субъективную форму.

Выше уже много говорилось о вещах в себе и вещах для нас, мире в себе и мире для нас, но в основном применительно лишь к чувствозримому миру. Но эти понятия в равной степени важны и в отношении умозримого мира.

Как уже указывалось (2.2), по-видимому, впервые терминологически отделил вещь, как она существует в чувственном познании, от форм этого чувственного познания (ощущений, восприятий) и от вещей, как они существуют сами по себе, Фома Аквинский. Он назвал чувствозримую вещь для нас чувственным видом (*species sensibiles*). И он же впервые, намного опережая потребности философии своей эпохи, создал термин для обозначения и умозримой вещи для нас. Это термин — словосочетание *species intelligibiles*, что может быть передано как «интеллигибельный вид»<sup>2</sup>. Под интеллигибельным видом Аквинат понимал существующее в человеческом интеллекте чистое общее, чистую сущность вещей.

В применении к мышлению вещи в себе — универсаты, как они существует во внешнем объективном мире, а существует они там только в отдельном и через отдельное, т. е. объектально. Вещи для нас — универсаты, как они существуют в сознании, в чистом виде, в оболочке понятий. Они идеальны. И в применении к мышлению также важно различие двух видов идеального: иконидеального и дубльидеального. Иконидеальным являются понятия и их системы (гипотезы, теории и т. п.). Дубльидеальное — чистые универсаты, существующие как содержание понятий и их систем. Объектальные универсаты, существующие в объективной реальности, можно было бы называть *реальными универсатами*, или, короче, *реуниверсатами*, а существующие в сознании в чистом виде, — *идеальными универсатами*, или, короче, *идеуниверсатами*.

Кстати сказать, после введения для обозначения отдельного термина «сингулат», можно различать существующие в объективной реальности материальные, *реальные сингулаты (ресингулаты)* и существующие в сознании *идеальные сингулаты (идесингулаты)*. Как было уже сказано, общее в сознании существует как отдельное. В этом смысле идеальный универсат есть одновременно и идеальный сингулат. Но назвать его просто идеальным сингулатом нельзя. Ведь этот термин выше уже был введен для обозначения существующих в сознании настоящих, подлинных сингулатов. Когда в последующем будет заходить речь об идеальных универсатах как самосуществующем в сознании отдельном, я буду называть их *идеальными квазисингулатами* (от лат. *quasi* — как будто, будто бы), или просто *квазисингулатами*.

---

<sup>2</sup> Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119. С. 151-174.

Хотя, как уже указывалось, в современной философии отсутствует эксплицитное признание существования двух рассмотренных выше видов идеального: иконидеального и дубльидеального, совсем не заметить их бытия философы не могли. Это прежде всего относится к тем из них, которые занимаются исследованием научного знания. Все они так или иначе признают, с одной стороны, существование теорий, а с другой, того, что они именуют «абстрактными объектами», «идеальными (идеализированными) объектами», «эмпирическими объектами», «теоретическими объектами», «теоретическими конструктами». В применении к обществу известный немецкий социолог Максимилиан Карл Эмиль Вебер, известный как Макс Вебер, (1864-1920) говорил об «идеальных типах». Вокруг последнего понятия велось немало споров, отчасти связанных с тем, что сам М. Вебер, будучи убежденным номиналистом, так и не понял его реального значения. А вопрос решается просто. Тип есть существующее общее и оно может существовать в мире только в отдельном и через отдельное. Вне сознания любой реальный тип, в том числе и социальный, может существовать только в индивидах, относящихся к этому типу и никак иначе. Будучи познан, этот тип начинает существовать в мышлении в чистом виде, в качестве идеального типа, идеального универсата или системы идеальных универсатов. Бывает, что подобного рода идеальная конструкция не имеет в мире коррелята в виде реального универсата или системы реальных универсатов. Тогда она является произвольным творением, лишенным научного значения. Такой идеальный универсат представляет собой не дубльидеальное, а нондубльидеальное.

Для животного существует лишь чувствозримый мир. Соответственно, в субъективном мире животного существуют только идеальные сингулаты. Человеческий субъективный мир (сознание) есть единство чувствозримого и умозримого миров. В нем наряду с идеальными сингулатами существуют также и идеальные универсаты. Человеческий мир для нас состоит из идеальных сингулатов и идеальных же универсатов.

Реальные универсаты образуют умозримый мир в себе, идеальные универсаты — умозримый мир для нас. И отношение между этими мирами в принципе таково же, что и отношение между чувствозримыми мирами в себе и для нас. Они совпадают и одновременно не совпадают. Мир реальных универсатов неизмеримо шире, чем мир идеальных универсатов. Огромная масса реальных универсатов существует только вне сознания, только в себе. И только ограниченная часть их существует не только в себе, не только вне сознания, но и в сознании, для нас в форме идеальных универсатов. В применении к такому случаю реальные и идеальные универсаты есть одновременно и одно и не одно. Они совпадают по содержанию, но различаются по форме. Реальные универсаты существуют только в отдельном, только в явлении, когда они становятся содержанием сознания, то начинают там существовать в чистом виде, в субъективной форме.

Но на два вида подразделяются не только вещи в себе, реальные универсаты, но и умозримые вещи для нас, идеальные универсаты. Наряду с универсатами, которые существуют не только в сознании, но и вне сознания, и, разумеется, существуют там не в чистой форме, а в отдельном и через отдельное, имеются и такие универсаты, которые существуют только в сознании, являются вещами только для нас. О существовании вещей для нас, которые представляют собой вещи только для нас, речь шла еще при рассмотрении чувственного познания (2.5). Уже из всего сказанного там было ясно, что чувствозримые вещи для нас, которые существуют только для нас (фантастические персонажи: лешие, кентавры и т. п.); вещи, которых еще нет, но которые нужно создать: орудия, дома и т. п.), — продукты ума, но не органов чувств. Так как идеальные универсаты возникают только как творения людей, то естественно, что люди и могут, и создают в числе прочих идеальных универсатов и такие, которые являются вещами только для нас. И важнейшей проблемой является отграничение универсатов, которые существуют только как вещи для нас от тех, которые являются одновременно и вещами для нас, и вещами в себе.

## **2. Открытие Платоном общего и понятий и отделение им понятий от слов**

Общее было открыто в процессе исследования понятий. Так как в понятии общее существует в чистом и только в чистом виде, то общее было открыто как чистое, идеальное общее. Поэтому вопрос о том, существует ли общее в мире, предстал перед философами как вопрос о том, существует ли в мире чистое общее. Достаточно вспомнить постановку проблемы общего и отдельного в средневековой философии. Она предстала перед философами как вопрос о том, существуют ли в мире универсалии (общие понятия).

Когда номиналисты утверждали, что в мире общего нет, они имели в виду не общее вообще, а чистое общее. Никакого другого общего они не знали. Отрицая бытие общего в мире, они просто-напросто отрицали существование в мире чистого общего. И в этом они были совершенно правы: чистого общего в мире действительно нет. И в то же время они вступали на путь, который вел их к заблуждению. Ведь кроме чистого общего, не существующего в мире, есть и такое общее, которое в мире существует. А они его существования не замечали. В результате, отрицая существование в мире чистого общего, они тем самым отрицали бытие в нем какого бы то ни было общего вообще. Отрицание бытия в мире чистого общего вело их к отрицанию бытия в нем и реального общего, существующего в отдельном и через отдельное. Таким образом, номиналисты были и правы, и не правы. Правы, отрицая существование в мире чистого общего, не правы, отрицая существование в реальности какого бы то ни было общего. Так истина у них оборачивалась заблуждением.

Перед сторонниками противоположной точки зрения вопрос о том, существует ли общее в мире, также предстал как вопрос о существовании в мире чистого общего. Они отвечали на него утвердительно. Утверждая, что чистое общее существует в мире, реалисты были не правы. Но в этой их неправоте скрывалась великая правда. Она состояла в том, что общее действительно существует в мире, правда, по-иному чем в понятиях. Реалисты в форме заблуждения (тезиса о существовании в мире чистого общего) открыли истину, состоящую в том, что в мире существует не только отдельное, но общее. Это открытие в полном его объеме было сделано Платоном.

Платон как и многие другие мыслители его времени бился над разрешением той проблемы, которая была поставлена перед философией элеатами (8.2). И он, как большинство философов, не мог мириться с полным отрывом элеатами сущности от явлений, вечного от преходящего, с превращением чувствозримого мира в кажимость. А для этого было необходимо раздробить единое неподвижное, доступное только уму бытие элеатов.

Последние находились на распутье. Изображаемое ими бытие могло быть понято двояко. Бытие могло быть истолковано и как объективный материальный мир, и как объективный разум. Основания для последней интерпретации дал сам Парменид, когда он, пытаясь объяснить, каким образом бытие оказалось доступным для разума, говорил о тождестве того и другого.

Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит истолковали бытие материалистически. Не повторяя уже сказанного (8.2), напомним, что последний ввел в мир и многообразие, и движение, раздробив единое бытие элеатов на атомы. Как и бытие элеатов, атомы у него были только умозримыми, что дало ему основания называть их идеями, эйдосами.

Платон пошел по другому пути. В центре его внимания оказался не мир сам по себе, а мышление. Исследуя последнее, он установил, что его содержанием является не отдельное, а общее, и что это общее по своей природе объективно, что оно существует не только в сознании, но и в объективном мире. Так было открыто существование универсатов, причем открыто как их существование в чистом виде, т. е. как общих понятий. До Платона люди знали о существовании только слов, но не понятий. Платон первый отделил понятие от слова, выделил понятие как важнейшую форму мышления. И хотя понятия не существуют без языковой материальной оболочки, они по своей природе не материальны, они идеальны и только идеальны, они духовны. Открыв понятия, Платон тем самым открыл существование духовного, идеального, бестелесного. Вначале понятие идеального применялось только к понятиям. И только потом как идеальное начали пониматься ощущения, восприятия, эмоции. Только после Платона могла возникнуть трактовка сверхъестественных существ, прежде всего богов, как духовных, а не телесных по своей природе.



Выше уже отмечалось, что мышление как познание, как умозрение было открыто элеатами. Но подобно тому, как элеаты представляли бытие единым монолитом, не состоящим не из каких частей, также и мышление выступало у них как единое нерасчлененное целое. Платон раздробил умозрение на простейшие исходные элементы (понятия) и тем самым сделал возможным открытие суждений и умозаключений. Стало теперь конкретным и представление о мышлении как человеческой деятельности. Эта деятельность выступила как оперирование понятиями, что открыло дорогу для выявления правил, которыми должен руководствоваться при этом человек, чтобы прийти к истине, — законов формальной логики.

Платон не только открыл путь, который привел к созданию его учеником Аристотелем формальной логики, но и сделал первый шаг по дороге, которая спустя много веков привела к открытию Г. Гегелем мышления как объективного процесса. Руководствуясь тем, что общее, универсальное существует не только в сознании, но и за его пределами, причем самостоятельно, в чистом виде, Платон дал чисто идеалистическую трактовку бытия элеатов. Он раздробил его на чистые идеальные универсальности и тем превратил его в мир эйдосов. Последний есть не что иное, как мир содержания человеческого мышления (разумеется, не отдельного человека, а человечества), отделенный от человеческого мышления. Содержанием человеческого мышления является общее, универсальное. Общее, универсальное, будучи объективными, в мышлении существуют в чистом виде. Именно в таком виде, в виде эйдосов существуют они в созданном Платоном мире. Мир эйдосов Платона есть мир человеческого мышления, существующий вне и независимо от человеческого мышления.

Создав такой, реально не существующий мир, Платон тем самым открыл, что человеческое мышление есть не только субъективная деятельность человека, но и нечто объективное, независимое от человека. Но это объективное мышление у Платона было застывшим, неподвижным, неизменным. Потребовались века и гений Г. Гегеля для того, чтобы привести это объективное мышление в движение, открыть мышление как объективный процесс, идущий по объективным законам.

Мир эйдосов Платона, как и бытие элеатов, есть чистая сущность, он, как и бытие элеатов, является вечным, неподвижным, неизменным. Но если, согласно точке зрения элеатов, существует объективно только сущность, а движущийся, меняющийся, переходящий, многообразный мир явлений есть небытие, есть кажимость, то Платон придерживался другого взгляда. Он считал, что реально существует не только мир эйдосов, но и мир вещей, и эти миры связаны. Мир вещей является производным от мира эйдосов, и так как последний представляет собой бытие, то бытием обладает и первый. Но бытие мира вещей не является столь абсолютным и полноценным, как бытие мира эйдосов. Вещи суть не что иное, как тени эйдосов. Мир вещей, в отличие от мира эйдосов, представляет собой, согласно Платону, единство бытия и небытия.

### **3. Проблемы, которые еще нужно решить**

Выше были изложены основные положения объектализма (материалистического универсизма). Они состоят в том, во-первых, что общее существует в объективном мире, но не самостоятельно, а только в отдельном и через отдельное, во-вторых, что это объективное общее отражается в мышлении человека в форме понятий и их систем. И сразу же возникает вопрос, откуда мы знаем о существовании общего. Ведь оно, если и существует, то не имеет самобытия и поэтому в принципе неспособно воздействовать на органы чувств человека и тем самым порождать свои образы. Этот вопрос можно сформулировать и иначе. Каким образом общее, если оно существует в объективном мире, проникает в мышление, становится его содержанием, если мышление как познание всегда связано с внешним объективным миром не прямо, а только через посредство чувственного познания, образы которого суть отражения отдельных свойств вещей и тем самым самих этих отдельных вещей. Поэтому вслед за рассмотрением чувственного познания, а затем и мышления необходимо рассмотреть как в истории философской мысли ставился и решался вопрос об отношении между ними вообще и прежде всего проблема перехода от чувств (ощущений, восприятий, представлений) к мысли (понятиям).

## Глава 14. Проблема отношения чувственного и умственного познания в истории философской мысли

### 1. Вводные замечания

Проблема отношения чувственного и умственного познания после открытия этих двух форм отражения мира элеатами всегда так или иначе вставала перед философами. Но особую важность она приобрела после перехода от Средних веков к Новому времени, когда перед философами особо остро встал вопрос об источнике научного знания. Именно тогда оформились и на протяжении двух столетий (XVII-XVIII) противостояли друг другу и боролись два философских направления: *эмпиризм*, (он же, как правило, одновременно был и *сенсуализмом*) и *рационализм* (от лат. *ratio* — ум, рассудок).

Понятия эмпиризма и сенсуализма выше уже были рассмотрены (1.1). Как уже указывалось, первоначально они во многом, хотя и не полностью, совпадали. Почти все, хотя и не все (Дж. Локк, например) эмпирики были сенсуалистами. Все сенсуалисты Нового времени были эмпириками. В начале данной эпохи развития философского знания понятия чувственного (сенситивного) и эмпирического знания практически совпадали. Затем эти понятия, сначала понемногу, а затем все больше и больше стали расходиться.

Это было связано с развитием науки. Из опытного знания вообще стало выделяться научное опытное знание. Шло становление трех его приемов, трех методов научного опытного познания: наблюдения, измерения и эксперимента. Последние два приема, разумеется, включали в себя в качестве необходимого момента наблюдение. Результаты наблюдения, измерения и эксперимента обязательно фиксировались в мышлении в форме суждений, которые, конечно же, выражались в языке: в предложениях, в высказываниях. Сами же эти результаты, зафиксированные в мыслях, постепенно получили название *фактов*.

Конечно, наблюдение, измерение и эксперимент абсолютно невозможны без чувственного познания. Но они представляют собой нечто отличное от чувственного познания. Чувственное познание есть реакция человеческого организма, его результаты — ощущения, восприятия и представления. Научное наблюдение, измерение и эксперимент суть систематическая сознательная целенаправленная деятельность людей по добыванию фактов, которые существуют и могут существовать только в мышлении, лишь как содержание мышления. Научное опытное, эмпирическое знание относится к области не чувственного познания, а мышления. Таким образом, понятие эмпирического познания отделилось от понятия чувственного познания. Эмпирическое познание есть эмпирическое мышление.

Последнее не сводится к одной лишь фиксации фактов. К сфере эмпирического мышления относится также первичная обработка фактов, в частности их классификация, обобщение, индукция, переход от единичных фактов к общим. Но подлинное научное познание, включая в себя эмпирическое мышление, никогда не исчерпывается последним. Как уже неоднократно отмечалось, на базе общих фактов создаются теории. Научное эмпирическое мышление есть низшая ступень научного познания, за которой следует высшая — теоретическое мышление, которое может быть только научным.

Так, в ходе развития науки наряду с давно известной (со времен элеатов) дихотомией: чувственное и умственное познание, в рамках уже не познания вообще, а научного познания возникла новая дихотомия: научное эмпирическое мышление и теоретическое мышление. Эти две дихотомии связаны с двумя разными переходами, двумя разными скачками в процессе человеческого познания. Первая дихотомия связана с переходом от познания отдельного к познанию общему, вторая со скачком от познания явлений к познанию сущности.

Размежевание эти двух дихотомий происходило медленно и постепенно. Поэтому оно не сразу было замечено и тем более достаточно четко осмыслено. В трудах многих философов и естествоиспытателей XVII, XVIII и даже XIX вв. отсутствует строгое различие названных выше двух дихотомий. Отзвуки такого положения вещей наблюдаются и в XX в. И сейчас встречаются утверждения вроде подобного: «Чувственное восприятие и первичный факт эквивалентны»<sup>1</sup>. Все это крайне затрудняет рассмотрение проблемы чувственного и умственного познания. Иногда совершенно неясно, о какой именно из названных выше дихотомий идет речь в трудах того или иного мыслителя.

И еще несколько чисто терминологических моментов. В данном цикле книг я везде стараюсь использовать слово «рациональный» как синоним слова не «мысленный», а «рассудочный». Но в рассматриваемые века большинство авторов не проводило различия между рассудком и разумом. И слово «рациональный» использовалось ими для обозначения всего, относящегося к мышлению в целом, будь оно рассудочным или разумным. Поэтому и я в этой главе вынужден употреблять этот термин не в узком, а в широком смысле, как синоним слов «умственный», «мыслительный». И так как глава посвящена соотношению чувственного и умственного познания, то для обозначения того направления в философии Нового времени, которое принято называть и эмпиризмом, и сенсуализмом, я буду использовать только один из двух терминов, а именно слово «сенсуализм».

---

<sup>1</sup> Хрустов Г. Ф. Теория факта. М., 2005. С. 42.

## 2. Сенсуализм и проблема познания общего и сущности

Сенсуализм заключается вовсе не в признании того, что чувства способны давать и дают знание. Это факт, который не отвергает ни один философ, будь он самым последовательным рационалистом. Главный тезис сенсуализма — положение о том, что чувства являются *единственным* источником знания. Других нет. Из этого положения, по мнению сенсуалистов XVII-XIX вв., с неизбежностью вытекал второй тезис: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* («Нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувствах»). В самом деле, рассуждали они, если в разуме может быть такое содержание, которого не было в чувствах, то с неизбежностью придется допустить, что существуют и иные, помимо органов чувств, каналы, связывающие сознание с внешним миром. Но таких каналов нет и быть не может.

Для большинства, если не для всех сенсуалистов указанного времени, приведенные два положения были по сути не двумя разными тезисами, а различными формулировками одного и того же тезиса.

Однако это далеко не так. Перед нами в действительности предстают два различных положения, представляющие собой ответы на два разных вопроса. Первый из них — вопрос о том, являются ли чувства единственным источником знания. Ответ на него, даваемый сенсуалистами, является верным. Сложнее обстоит со вторым вопросом: может ли быть в разуме такое знание, которого бы не было в чувствах. Чувственное познание, бесспорно, не дает и не может дать человеку знания об общем. Его дает и может дать только мышление. Общее, сущность нельзя зреть чувствами, их можно зреть только умом. Но столь бесспорно, что иных каналов, через которые объективный мир мог бы войти в мышление, кроме чувств, не существует.

Некоторые мыслители Средневековья видели выход из этого противоречия в допущении, что знание об общем существует и в чувствах, но лишь в скрытом виде. Оно существует в субъекте, но не существует для субъекта. Это знание в чувствах одновременно и существует и не существует. Это такое знание, которое не является знанием в привычном смысле, знание лишь возможное, потенциальное, а не действительное, реальное. Действительным, реальным делает это знание только мышление. Лишь в мышлении оно превращается из возможного в действительное, начинает существовать не только в субъекте, но и для субъекта, из скрытого становится открытым реальным знанием. К такого рода решению проблемы в той или иной степени склонялись Иоанн Скот Эриугена, Ибн Рушд, Фома Аквинский. Правда, никто из них не раскрыл, каким именно образом общее может существовать, пусть потенциально, скрытно, в чувственном познании. Но сама идея скрытого, потенциального бытия знания об общем в чувственном познании была, по моему мнению, верна.

Иначе говоря, на вопрос о том, существует ли в разуме такое знание, которого не было бы в чувствах единственным правильным является ответ: и да, и нет. Да — ибо разум дает такое знание, которое не дают и не могут дать чувства. Нет — ибо знание, которое дает разум, но не дают чувства, базируется на чувственных данных. Но все философы Нового времени давали на этот вопрос либо только отрицательный, либо только утвердительный ответ. Именно из однозначно утвердительно ответа на этот вопрос вырос рационализм XVII-XIX вв. Сенсуалисты XVII-XIX вв., давали на этот вопрос однозначный ответ — нет и только нет. Их сенсуализм можно назвать абсолютным, или радикальным, сенсуализмом. И это категорическое настаивание на том, что в мышлении нет и не может существовать ничего, чего не было бы в чувствах, делало их теорию познания ущербной.

Ведь если в мышлении нет ничего, чего не было в чувствах, то получается, что мышление не дает никакого нового знания. Если последовательно проводить эту линию, то неизбежно получается, что мы способны знать только чувствозримое. То, что не чувствозримо, либо совсем не существует, либо, если оно все же существует, то непознаваемо. Мышление, таким образом, для всех сенсуалистов не есть ни особая форма, ни особая ступень познания, для сенсуалистов-материалистов ни особая форма, ни особая ступень отражения объективного мира. Естественно, что в таком случае возникает вопрос: что же оно собой представляет? А если учесть при этом, что оно не дает нового знания, то возникает вопрос еще более острый: а зачем оно вообще существует, зачем оно вообще нужно. На этот вопрос абсолютные сенсуалисты никакого вразумительно ответа не давали. Они старались его не замечать.

Некоторые сенсуалисты, исходя из изложенных выше соображений, не столько практически, сколько концептуально (т. е. в своих концепциях) игнорировали мышление, сводя его полностью к чувственному познанию. К их числу принадлежал, например, виднейший представитель французского материализма XVIII в. Клод Адриан Гельвеций. «*Всякое суждение, — писал он, — есть лишь рассказ о двух ощущениях, либо испытываемых в данный момент, либо сохранившихся в моей памяти... Выносить суждения значит ощущать.* Признав это, можно сказать, что все умственные операции сводятся к чистым ощущениям. Зачем же признавать в нас какую-то способность суждения, отличную от способности ощущения?!»<sup>2</sup>.

Но таких было немного. Большинство сенсуалистов, вопреки основным положениям своего учения, придавали мышлению большое значение. И это понятно: они занимались проблемами научного знания, а научное знание есть умственное знание. В качестве примера можно привести Фрэнсиса Бэкона — бесспорного основоположника эмпирической философии XVII-XVIII вв. Главная цель, которую он ставил перед собой, заключалась в том, чтобы создать новый метод познания, который способствовал бы развитию научного знания. А как уже отмечалось, никакого другого всеобщего метода познания, кроме метода мышления, существовать не может.

Основной труд Ф. Бэкона носил название «Нового органона» (1620). «Органомом» (греч. «органон» — инструмент, орудие) перипатетики (ученики и последователи Аристотеля) называли свод работ своего учителя, посвященных проблемам логики. Эти сочинения легли в основу средневековой логики. Назвав свой труд «Новым органом», Ф. Бэкон тем самым бросил вызов перипатетической и схоластической логике. Суть его философской деятельности — создание новой науки о мышлении, новой логики, которая, в отличие от старой, была не дедуктивной, а индуктивной. В центре внимания Ф. Бэкона создание метода обобщения и обработки мышлением материала, доставляемого чувственным опытом.

И Ф. Бэкон был не одинок. Разработкой проблем мышления занимались и Т. Гоббс, и Дж. Локк, и Д. Юм. Т. Гоббс категорически заявлял: «Начало... есть то, что мы называем ощущением (нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено, целиком или частью, в органах чувств). Все остальное есть производное от него»<sup>3</sup>. Но это нисколько не мешало ему считать, что наука, которую он терминологически не отличал от философии, начинается только с мышления.

---

<sup>2</sup> Гельвеций К. А. О человеке // Гельвеций К. А. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 78-79.

<sup>3</sup> Гоббс Т. Левиафан... С. 40.

Только разум способен сообщить нам истину о порядке вещей, об их причинах и следствиях. «Философия, — писал он, — есть рациональное познание действий и явлений из известных нам причин или производящих оснований и, наоборот, возможных производящих оснований из известных нам действий. Для понимания этого определения нужно принять во внимание, что хотя восприятие и память — способности, которыми человек обладает вместе со всеми животными, — тоже доставляют нам знание, но так как это знание дается нам непосредственно, а не приобретается при помощи рационального мышления, то оно не является философией»<sup>4</sup>. Поэтому важнейшая задача заключается в выработке нового метода мышления, новой логики. Важнейший труд Дж. Локка носил название «Опыт о человеческом разуме» (1690). Д. Юм назвал свою главную работу «Исследованием о человеческом познании» (1758). Можно вспомнить и труд убежденного эмпирика-сенсуалиста Дж. С. Милля «Система логики, силлогистической и индуктивной» (1843), в которой сделана попытка изложить логику как общую методологию естественных и общественных, включая историческую, наук.

Стремясь разрешить указанное выше противоречие, Дж. Локк, который впервые детально обосновал тезис, что все знание имеет своим источником опыт, допустил определенное отступление от сенсуализма. Наряду с внешним опытом он ввел опыт внутренний — рефлексию. Объект первого — внешний мир, объект второго — деятельность самой души. Первый служит основой ощущений, чувственного познания, второй — рефлексии, рефлексивного познания.

В последующем положение Дж. Локка о существовании внутреннего опыта подверглось резкой критике со стороны последовательных сенсуалистов. Против него выступили английские материалисты Дэвид Гартли (1705-1757) и Джон Пристли. Французский сенсуалист Этьен Бонно де Кондильяк, приняв в одной из ранних работ идею Джона Локка о двух источниках знания — ощущениях и рефлексии, в главном своем труде «Трактате об ощущениях» решительно отвергает ее. Он обосновывает тезис, согласно которому никакого другого источника знания, кроме ощущений, нет и не может быть. На такой точке зрения стояли и все французские материалисты XVIII в.

Когда сенсуалисты от общих вопросов познания переходили к более конкретным, в частности к проблеме познания общего, то они в большинстве своем становились на позиции номинализма. Для материалистов-сенсуалистов это означало отрицание бытия общего в объективном мире. А раз общего в объективном мире нет, то, следовательно, не и существует проблемы проникновения общего в человеческое сознание, проблемы познания общего.

---

<sup>4</sup> Гоббс Т. Основы философии... С. 6.



Но если материалисты-сенсуалисты отвергали существование общего в объективном мире, то иначе обстояло у них дело с сущностью, под которой они понимали внутреннее строение единичных материальных тел. В этом смысле они были эссенциалистами. Они считали, что в объективном мире существуют не только явления, но и сущность. Но сущность недоступна органам чувств. Она не чувствознаима. Отсюда с неизбежностью следовал вывод, что сущность вещей не может быть познана человеком.

В этом отношении особенно интересны взгляды Дж. Локка, пожалуй, единственного из материалистов XVII-XVIII вв., который не ограничился общими положениями о познании объективного мира, а пытался разобраться в том, как протекает данный процесс. Это исследование было предпринято им в знаменитом «Опыте о человеческом разуме» (1690). Им было создано учение о двух видах сущности. «Так сущностью вещей, — пишет Дж. Локк, — можно называть их реальное внутреннее строение (обычно неизвестное в субстанциях), от которого зависят их обнаруживаемые качества. Это и есть собственное, первоначальное значение слова, как видно из его образования: *essentia* в своем первичном смысле обозначает собственно „бытие“»<sup>5</sup>. Но «вследствие того, что в школьных науках и диспутах много толковали о родах и видах, — продолжает автор, — слово „сущность“ почти потеряло свое первичное значение и вместо реального строения вещей почти целиком употреблялось для искусственного строения рода и вида»<sup>6</sup>. Но так как в реальности ни видов, ни родов не существует, а существуют лишь отдельные конкретные вещи, то во втором своем смысле слово «сущность» обозначает всего лишь общие отвлеченные идеи, знаками которых являются общие названия. Первый вид сущности Дж. Локк предлагает называть реальной сущностью, второй — номинальной сущностью. Номинальные сущности имеют бытие только в сознании. Они — создания нашего ума, а не природы<sup>7</sup>. Реальные же сущности существуют объективно. Но мы о них ничего не знаем. «Ясно, — писал Дж. Локк, — внутреннее строение, от которого зависит их (вещей. — Ю.С.) свойства, нам неизвестно»<sup>8</sup>. А раз так, то само собой разумеется, что существование реальных сущностей является лишь предположительным.

---

<sup>5</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме... С. 416.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 448, 451 сл.

<sup>8</sup> Там же. С. 440-441.

«Действительно, — читаем мы в книге Дж. Локка, — что касается реальных сущностей, субстанций, то мы только предполагаем их бытие, не зная в точности, что они такое...»<sup>9</sup>

Дж. Локк настаивает на том, что нельзя смешивать реальную и номинальную сущность. А этого многие не понимают, что ведет к ошибкам. «Для каждого вида, — пишет он, — предположили реальную сущность, из которой вытекают все эти свойства (вещей. — Ю.С.) и которую обозначают названиями видов. Но так как у людей нет никакой идеи этой реальной сущности в субстанциях, а их слова обозначают только имеющиеся у них идеи, то эта попытка привела лишь к тому, что на место обладающей реальной сущности вещи ставят название или звук, не зная, что такое реальная сущность. Вот что делают люди, когда говорят о видах вещей, считая что они созданы природой и отличаются реальными сущностями»<sup>10</sup>.

На примере Дж. Локка можно наглядно видеть теснейшую связь между сенсуализмом и концептуализмом. Реальную субстанцию познать нельзя, ибо она недоступна органам чувств. А никаких других образов внешнего мира, кроме чувственных, быть не может. Потому понятия не есть образы внешнего мира. Они конструкции человеческого ума, фиксирующие сходство реальных единичных предметов внешнего мира.

Признававшие существование объективного мира и объективной сущности сенсуалисты XVIII в. в тонкости, подобные тем, что присутствуют в указанном труде Дж. Локка, в большинстве своем не вдавались. Но почти все они в той или иной форме говорили о непознаваемости сущности вещей, сущности явлений. Поборник сенсуализма Пьер Гассенди настаивал на том, что человеку доступны лишь «внешние качества вещей», но не их «сущность», не их «сокровенная природа»<sup>11</sup>. Уже известный нами сенсуалист Э. Б. де Кондильяк говорил, характеризуя ощущения: «Но очевидно идеи эти не дают нам познания того, что суть вещи сами по себе; они только описывают их при помощи их отношений к нам, и одно это доказывает, насколько тщетны старания философов, воображающих, будто они способны проникнуть в природу вещей»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме... С. 439.

<sup>10</sup> Там же. С. 464.

<sup>11</sup> Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта: англичанина, «Об истине» // Гассенди П. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 84.

<sup>12</sup> Кондильяк Э. Б. де. Трактат об ощущениях. 2-е изд. М.: «Либроком»/URSS, 2012. С. 62-63.

К такому выводу приходили и французские материалисты XVIII в. «Сущность души человека и животных, — писал Ж. Ламетри, — есть и остается всегда столь же неизвестной, как и сущность материи и тел»<sup>13</sup>. «Человеку, — утверждал П.

Гольбах, — не дано все; ему не дано познать свое происхождение, проникнуть в сущность вещей и добратся до первоначальных причин»<sup>14</sup>. «Мы охотно, — продолжал он, — согласимся, что даже величайшие гении не знают сущности камней, растений, животных и тайных сил, составляющих их, заставляющих их покоиться или действовать... Если мы не знаем сущности или внутреннего состава материальных существ, то мы можем все же с помощью опыта открыть некоторые из их взаимоотношений с нами; мы знаем их поверхность, протяжение, форму, цвет, мягкость и твердость благодаря впечатлениям, которые они на нас производят; мы способны сравнивать их, отличать друг от друга, судить о них, стремиться к ним или избегать их в зависимости от того, как они воздействуют на нас...»<sup>15</sup>

«Физическая чувствительность, — читаем мы в работе К. Гельвеция, — это сам человек и источник всего того, чем он является. Поэтому знания человека никогда не достигают большего, чем дают его чувства. Все, что недоступно чувствам, не достижимо и для ума»<sup>16</sup>. С отрицанием возможности познания сущности связано и положение К. Гельвеция о том, что существование объективного мира не столько достоверно, сколько вероятно. «Если мы больше уверены в нашем собственном существовании, чем в существовании тел, — писал он, — то последнее, следовательно, является лишь вероятностью, вероятностью, которая, без сомнения, очень велика и практически эквивалентна очевидности, но которая остается все же только вероятностью»<sup>17</sup>.

Утверждая все это, материалисты XVIII столетия, вступали в непримиримое противоречие с разделяемым ими же общим убеждением всех деятелей века Просвещения о всемогуществе разума. Ведь тот же самый К. Гельвеций писал в тех же самых работах: «Не существует ничего, чего люди не могли бы понять»<sup>18</sup>.

«Лишь те, кто изучает природу, взяв в руководители опыт, — утверждал П. Гольбах, — могут разгадать ее тайны... С помощью опыта мы часто открываем в природе новые свойства и способы действия, неизвестные предшествующим нам поколениям.

---

<sup>13</sup> Ламетри. Трактат о душе // Ламетри. Избранные сочинения. М.; Л., 1925. С. 45.

<sup>14</sup> Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 129.

<sup>15</sup> Там же. С. 454. См. также с. 439.

<sup>16</sup> Гельвеций К. А. О человеке... С. 555.

<sup>17</sup> Гельвеций К. А. Об уме // Гельвеций К. А. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 156.

<sup>18</sup> Там же. С. 521.

Явления, которые были для наших дедов удивительными, чудесными и сверхъестественными явлениями, становятся для нас простыми и естественными фактами, причины и механизм которых мы знаем»<sup>19</sup>. «Наши потомки, — читаем мы дальше, — продолжая и исправляя опыты, проделанные нами и нашими отцами, пойдут еще дальше и откроют такие явления и такие причины, которые совершенно скрыты от наших глаз. Быть может, соединенными усилиями людям удастся проникнуть когда-нибудь в само святилище природы и открыть так много тайн, которые до сих пор она как будто упорно скрывала от нас, несмотря на наши исследования»<sup>20</sup>.

Отрицая в принципе возможность знания недоступного органам чувств, т. е. умозрение, французские материалисты в то же время не сомневались в том, что все тела состоят из мельчайших недоступных взору и вообще внешним чувствам материальных частиц — атомов или молекул, и что в мире происходит их постоянное перемещение, соединение и разделение, в результате которого тела изменяются, возникают и исчезают<sup>21</sup>.

На основании высказываний французских материалистов, в которых говорилось о невозможности познания сущности природы, некоторые историки философии с оговорками или даже без них сближали взгляды французских материалистов, в частности К. Гельвеция и даже П. Гольбаха, на познание и мир с кантианскими<sup>22</sup>. Они были не правы. У большинства французских материалистов не было сомнения не только в объективном существовании явлений мира, но и возможности их познания. Однако нельзя также согласиться и с утверждениями других специалистов в области истории философии, что здесь мы имеем дело всего лишь с не вполне адекватным выражением мысли об отсутствии абсолютного предела в познании мира человеком<sup>23</sup>. Дело вовсе не в неточных формулировках. Абсолютный сенсуализм, сторонниками которого были французские материалисты, с неизбежностью порождает тенденцию к сползанию на позиции феноменализма и агностицизма. В этом смысле появление в 30-40-х годах XIX в. позитивизма является логическим завершением этого процесса.

Как мы уже знаем (8.2), были и такие материалисты, которые не только признавали существование умозрения и умозримого, но и считали, что мышление, умозрение базируется на материале, доставляемом чувственным познанием. На таких позициях стояли Эпикур и Тит Лукреций Кар. Однако о том, как происходит переход от чувственного познания к мышлению, они ничего не смогли сказать.

---

<sup>19</sup> Гольбах П.А. Система природы... С. 258.

<sup>20</sup> Там же. С. 259.

<sup>21</sup> Гольбах П. Здравый смысл // Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956. С. 472-473.

<sup>22</sup> См., например: Даниелис С. Опыт исследования теории нравственности Гельвеция. Ч. 1. Тбилиси, 1922; Деборин А. Введение в философию диалектического материализма... С. 218-219.

<sup>23</sup> См., например: История философии. Т. 2. М., 1941. С. 382-383; Момджян Х. Н. Клод Адриан Гельвеций // Гельвеций К. А. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 27-28.

### 3. Рационализм: основные значения слова. Главные разновидности рационализма

Вопреки позиции большинства сенсуалистов, существование умоизмеримого и умоизмерения является фактом. Открытие умоизмеримого и умоизмерения было, как уже указывалось великим достижением философской мысли. Мышление доставляет такое знание, которое не способно дать чувственное познание: знание общего, сущности. Этот факт и лег в основу рационализма.

Слово «рационализм» имеет множество смыслов, в которых нужно разобраться. Если ограничиться употреблением его только в сфере философии, то и в ней оно обрело различные значения в зависимости от того, какому понятию оно противопоставлялось.

Первое противопоставление: *рационализм — сенсуализм (эмпиризм)*. В нем рационализм выступает как антиэмпиризм и антисенсуализм. Суть антисенсуалистического (антиэмпирического) рационализма заключается не просто и не только в тезисе, что мышление дает такое знание, которого не дают чувства.

Если абсолютные сенсуалисты давали однозначный отрицательный ответ на вопрос о том, существует ли в разуме такое знание, которого не было бы в чувствах, то рационалисты — столь же однозначный, но только при этом прямо противоположный ответ. И этот однозначный положительный ответ на данный вопрос предполагал, что знание, которое дает разум, не имеет никакого отношения к чувственному познанию, никак не связано с ним. Этот антисенсуалистический рационализм который можно назвать, *абсолютным*, или *радикальным*, *рационализмом*, предполагает наличие в мышлении такого знания, которое либо проникло в него, минуя каналы чувственного познания, либо всегда присутствовало в нем, либо было порождено самим мышлением из самого себя. Такого рода знание обычно именуют априорным.

Факты, из которых исходили рационалисты, были настолько упрямыми, что с ними вынуждены были считаться и даже самые убежденные сенсуалисты. В результате у известной части их наблюдается более или менее значительное отступление от эмпиризма и сенсуализма в сторону рационализма. К их числу прежде всего относятся Т.Гоббс, Дж. Локк и Д. Юм (подробно см. IV. 11.1). В этом нашло свое проявление невольное осознание ими ущербности абсолютного сенсуализма.

Второе противопоставление: *рационализм* — *догматизм* (от греч. «догма» — положение принимаемое на веру, без доказательств). Он может быть назван и *фидеизмом* (от лат. *fides* — вера) в широком смысле слова. Догматизм — принятие всего на веру, без каких-либо доказательств. В этом противопоставлении рационализм выступает как убеждение, что ничего на веру принимать нельзя. Принимать те или иные положения можно только в том случае, когда они доказаны умом, опирающимся на совершенно достоверные данные. С таким пониманием рационализма связано понятие рациональности. Рациональность — обоснованность мышлением. Типы рациональности — виды обоснованности умом. Рациональное знание — знание, обоснованное умом. Мыслить рационально — направлять течение своих мыслей в строгом соответствии с законами и правилами мышления.

Третье противопоставление: *рационализм* — *иррационализм* (от лат. *irrationalis* — неразумный). Это противопоставление выступает в разных формах в зависимости от того, какой смысл вкладывается в том или ином контексте в слово «рационализм». Под ним может пониматься убеждение во всемогуществе мышления как высшей формы познания, в том, что разум в принципе способен познать все существующее. Это *гносеологический рационализм*. Он сочетается с убеждением, что в мире существует объективный порядок, существуют законы. Именно потому, что мир представляет собой систему, разум способен его познать.

Убеждение, что в мире существует порядок, закономерность иногда приобретает форму учения, согласно которому этот порядок, эта закономерность внесена в мир неким высшим нечеловеческим разумом. Мир, таким образом, пронизан разумом, он рационален, в нем существует объективная, независимая от человеческого сознания рациональность. Это *онтологический рационализм*. В теологии и религиозной философии в качестве высшего разума выступает бог. Но существует и светский вариант онтологического рационализма. Наиболее яркий пример — объективный идеализм Г. Гегеля.

Еще одна форма рационализма заключается в убеждении, что человеческий разум — высший судья и вершитель общественных порядков. Если общественный порядок не согласуется с разумом, т. е. неразумен, то он должен быть уничтожен и заменен разумным порядком. Это *социоисторический рационализм*. Такие взгляды господствовали в знаменитую эпоху Просвещения, охватывавшую XVIII столетие, — век вызревания и свершения Великой Французской революции.

Иррационализм противостоял и гносеологическому, и онтологическому и социоисторическому рационализму. Иррационалисты утверждали, что разум ограничен и в принципе не способен познать мир. А не способен он сделать это потому, что сам мир совершенно иррационален, в нем нет никакого порядка, он представляет собой хаос, в нем не действуют никакие законы. Мир может быть познан только посредством интуиции. Иррационализм был всегда одновременно и гносеологическим, и онтологическим.

Хотя известные зачатки иррационализма можно обнаружить и раньше XIX в., но в качестве более или менее оформившегося течения, он возник именно в этом столетии. Зачатки иррационализма обнаруживаются в поздних трудах Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга, но первым подлинным иррационалистом был Артур Шопенгауэр (1788-1860). Возникновению иррационализма в немалой степени способствовало крушение надежд просветителей XVIII в. на возникновение царства разума. Вместо него в результате бурных битв утвердился капиталистический порядок. Это доказывало, что история есть естественно-исторический процесс, идущий по объективным законам и тем самым не подчиненный человеческому сознанию, человеческому разуму. Но иррационалистами крах планов, которые лелеяли просветители XVIII в., был истолкован как доказательство иррациональности истории, отсутствия в ней порядка.

В слово «рациональность» может вкладываться самый различный смысл. «Основной гипотезой физического знания, — писал, например, крупнейший русский физик Алексей Николаевич Умов (1846-1915), — становится предположение, что законы природы сообразованы с законами нашего мышления, что вселенная рациональна»<sup>24</sup>. А. Эйнштейн неоднократно говорил о «рациональном устройстве мира», «рациональности мира», о своей вере «в рациональную природу реальности»<sup>25</sup>. Как видно из контекста, и тот, и другой имели в виду вовсе не бытие мирового разума, пронизывающего мир, а существование в мире объективного естественного порядка, объективных законов. Такой метафорой пользовались иногда и другие естествоиспытатели, в частности физики Луи Виктор де Бройль<sup>26</sup> и Джордж Паджет Томсон (1892-1975): «Ученый, — утверждал последний, — ...должен верить, что в природе существует некоторая рациональность...»<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Умов Н.А. Вопросы познания в области физических наук // Умов Н. А. Собр. соч. Т. 3. М., 1916. С. 60.

<sup>25</sup> Эйнштейн А. Религия и наука // СТР-4. С. 128; Он же. О науке // СТР-4. С. 142; Он же. Письмо к Морису Соловину 1 января 1951 г. // СТР-4. С. 564.

<sup>26</sup> Бройль Л. де. Роль любопытства, игр, воображения и интуиции в научном исследовании // Бройль Л. де. По тропам науки. М., 1962. С. 294.

<sup>27</sup> Томсон Д. Дух науки. М., 1970. С. 15.

В заключение буквально несколько слов еще об одном значении слова «рационализм», не имеющем прямого отношения ни к философии, ни даже к парафилософии. Под рационализмом нередко понимается стремление и способность действовать согласно предписаниям одного лишь рассудка. Здесь рационализм — синоним расчетливости. Его можно назвать *прагматическим рационализмом*. Действовать расчетливо всегда означает исходить из своей собственной выгоды. В обществе с рыночной экономикой расчетливость — необходимое условие получения наибольшей возможной прибыли. Именно имея в виду такого рода рационализм, немецкий социолог М. Вебер назвал капитализм обществом *рационалистическим*, противопоставив его предшествующим обществам, которые он характеризовал как *традиционные*.

В силу различного значения слова «рационализм» одни и те же мыслители могут быть одновременно и антирационалистами, и рационалистами: антирационалистами в одном отношении, рационалистами в другом. Так, например, французские материалисты XVIII в, являясь убежденными сенсуалистами и тем самым противниками антисенсуалистического варианта рационализма, были в то же время приверженцами антифидеистической, гносеологической и социоисторической его разновидностей.

Рационализм в принципе — антипод иррационализма. Но врожденные идеи, о бытии которых писали и Р. Декарт, и Г. В. Лейбниц, хотя и существуют в мышлении, но, согласно их представлениям, не являются его продуктами. В этом смысле они иррациональны. Так антисенсуалистический рационализм вплотную смыкается с иррационализмом.

#### **4. Проблема умозрения вообще, познания объективных общего и сущности в особенности**

Общее, сущность умозримы и только умозримы. Поэтому, как явствует из предшествующего изложения, проблема познания общего, сущности теснейшим образом смыкается с проблемой умозрения. Антисенсуалистический рационализм, в отличие от абсолютного сенсуализма, допускает не просто и не только существование умозрения, но и его ведущую роль в человеческом познании и его независимость от чувственного познания. Однако не всякий рационализм признавал существование общего вне человеческого познания, а тем самым ставил и решал проблему проникновения этого объективного общего в человеческое мышление.



Этого не делали ни Р. Декарт с его врожденными идеями, ни И. Кант с его априорными категориями рассудка. Первый не занимался вопросом о происхождении врожденных идей, второй — априорных категорий. Зато были философы, которые хотя и не принадлежали к рационалистам, но так или иначе соприкасались с рассматриваемой проблемой.

Хотя рационализм оформился как особое течение лишь в Новое время, существовал он, также как и сенсуализм (но не эмпиризм), давно. Рационалистами были элеаты. Они одними из первых столкнулись с проблемой познания умозримого. Как считали они, единственно существующее единое вечное неподвижное бытие зримо только умом. Спрашивается, каким образом оно становится содержанием человеческого ума. Чувственное познание здесь совершенно ни при чем, ибо оно не дает никакого истинного знания. В результате, пытаясь найти выход из положения, Парменид начинает говорить о тождестве бытия и мышления. Многие источники приписывают Пармениду положение о том, что «мышление и бытие одно и то же»<sup>28</sup>. А это, несомненно, определенный шаг в сторону объективного идеализма.

В сложном положении оказался и Демокрит. Подчеркивая, что только мышление есть истинное познание, ибо лишь оно раскрывает подлинную основу мира — атомы, он в то же время ни слова не говорит о том, каким образом мы узнаем об их существовании, об их природе, об отличиях между ними и т. п. Эпикур и Тит Лукреций Кар, которые рассматривали чувственное познание и мышление как две ступени познания, из которых первая является основой второй, которые не сомневались в бытии зримых только умом атомов, ничего не могли сказать о переходе от чувствозрения к умознанию.

Несомненный рационалист Платон, поставленный перед необходимостью дать ответ на вопрос, каким образом люди узнают о существовании мира эйдосов, если в практической жизни мы имеем дело лишь с миром вещей, создает концепцию анамнеза (воспоминания). Согласно его взгляду, наша душа до нашего рождения обитала в мире эйдосов и созерцала его. После того, как она была заключена в темницу нашего тела, единственное утешение для нее — вспоминать о том, что она созерцала в мире эйдосов. Таким образом мы узнаем о существовании и устройстве этого мира.

---

<sup>28</sup> Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала А. Маковельского. Ч. 2. (Элеатовский период). Казань, 1915. С. 39. См. также: Досократики. Дозэлатовский и элеатовские периоды. Минск, 1999. С. 458, 465, 467; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 287.

Аристотелем впервые было достаточно полно рассмотрено все чувственное познание в целом. Он не сомневался в том, что ощущения и восприятия суть образы внешнего мира. Но они дают далеко не полную картину реальности. Ощущения и восприятия отражают только отдельное. А человеку нужно знание общего, которое одно только может быть необходимым и логически доказуемым.

«Но и через чувственное восприятие, — писал Аристотель, — нет [доказывающего] знания. Ибо хотя чувственное восприятие есть восприятие определенного свойства, а не [просто] определенного нечто, однако необходимо воспринимается определенное нечто где-то и теперь. Общее же и содержащееся во всех [предметах данного вида] воспринимать чувствами невозможно, ибо оно не есть определенное нечто и существует не [только] теперь, иначе оно не было бы общим. А общим мы называем то, что есть всегда и везде. А так как доказательства касаются общего, общее же нельзя воспринимать чувствами, то очевидно, что через чувственное восприятие нет [доказывающего] знания... Ибо чувствами необходимо воспринимается единичное, [доказывающее] же знание есть познание общего. Поэтому, если мы, находясь на Луне, видели бы, что Земля загораживает [Солнце], то мы еще бы не знали причины затмения. Ибо мы воспринимали бы чувствами, что в данное время происходит затмение, но не воспринимали бы, почему оно вообще происходит, так как чувственное восприятие не имеет своим предметом общее. Однако из частого наблюдения этого мы, обнаружив общее, имели бы доказательство, ибо из многократного повторения единичного становится явным общее; а общее ценно тем, что оно выявляет причину»<sup>29</sup>.

Понимая огромное значение знания общего, которое дается только умом, Аристотель стремился раскрыть сущность процесса перехода от чувственного познания к мышлению, в частности и процесса возникновения понятий. Как видно из приведенного выше высказывания, Аристотель большое значение придавал наведению (индукции). «Если нет чувственного восприятия, то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание, которое невозможно приобрести, если мы не научаемся либо через наведение, либо через доказательство. Доказательство же исходит из общего, наведение — из частного, однако созерцать общее нельзя без посредства наведения... Но умозаключать посредством наведения невозможно тем, кто лишен чувственного восприятия, ибо чувственное восприятие направлено на единичное, иначе ведь получить о нем знание невозможно.

---

<sup>29</sup> Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 309.

В самом деле, как знание [единичного] посредством общего невозможно без наведения, так и знание его путем наведения невозможно без чувственного восприятия»<sup>30</sup>.

Как уже указывалось (10.3), Аристотель был не вполне последователен в решении проблемы отдельного и общего, что не могло не сказаться и на его подходе к вопросу об отношении чувственного познания и мышления. Но главное, он не мог не заметить, что существует и такое знание общего, которое нельзя получить путем индукции. Индукцией, в частности, невозможно объяснить возникновение понятий. Отсюда и вывод: «Тот, кто пользуется наведением, пожалуй, не доказывает, но все же что-то выявляет»<sup>31</sup>.

И чтобы объяснить, как в мышлении появляется общее, которое нельзя вывести путем индукции, Аристотель, как и элеаты, приходит к выводу о тождестве мышления и бытия. А чтобы это тождество было возможным, он отрывает ум от тела. «Нет разумного основания считать, — пишет он, — что ум соединен с телом»<sup>32</sup>. «Ведь у бестелесного, — продолжает он, — мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же»<sup>33</sup>.

Не ограничиваясь этими общими положениями, Аристотель развивает целое учение о разумной душе, существующей только у человека, но не у животных. Так как мышление независимо от тела, то оно существует вечно. В этом вечном разуме Аристотель различает, во-первых, пассивный воспринимающий ум, во-вторых, активный, созидаящий ум. Последний присущ в основном только богу. Человеку же свойственен не только и не столько этот активный, все производящий ум, сколько ум воспринимающий. Пассивный ум преходящ и без деятельного ума мыслить не способен. Его пассивность проявляется в том, что он может становиться всем, претерпевая воздействия извне. А становится всем воспринимающий ум способен потому, что в нем потенциально заложены все формы бытия. Но знание общего в нем существует лишь в возможности. Чтобы это знание стало действительным, необходимы как деятельность активного ума, так и воздействие объективных вещей на органы чувств человека. Но возникающие чувственные образы не являются тем материалом, на основе которого возникают понятия. Они лишь способствуют переходу существующего в уме априорного знания из потенциального в реальное.

---

<sup>30</sup> Аристотель. Вторая аналитика... С. 289.

<sup>31</sup> Там же. С. 321.

<sup>32</sup> Аристотель. О душе... С. 433.

<sup>33</sup> Там же. С. 435.

В последующем учение Аристотеля о деятельном уме получило разработку в трудах его арабских последователей — Аль-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда. У них этот деятельный разум выступает то как космический, то как единый, всеобщий и объективный интеллект человеческого рода в целом. Всем им понятие объективного активного разума также потребовалось, в частности, для объяснения познания человеком общего.

По мнению Ибн Рушда в человеческих чувственных представлениях в потенции содержится общее, форма, вообще умопостигаемое, но только лишь в потенции. И активный разум своей абстрагирующей деятельностью извлекает это общее, создает умственные его образы. Сходными были взгляды Иоанна Скота Эриугены. У него присутствующее в сознании активное начало, которое он именует внутренним чувством, извлекает из чувственных восприятий содержащееся в них в скрытом виде общее<sup>34</sup>.

Основательно этот вопрос был разработан Фомой Аквинским. Последний считал, что общее существует тремя: (1) в божественном разуме; (2) в телесных вещах как их сущность и (3) в человеческом разуме. Как уже указывалось, Платон полагал, что общее попадает в человеческий интеллект из мира идей через воспоминания человеческой души. Аквинат придерживался иного мнения. Общее проникает в разум человека из мира телесных вещей. В результате воздействия предметов на органы чувств человека в чувственном познании человека возникают чувственные виды этих предметов. Эти чувственные виды содержат в себе то самое общее, которое существовало в предметах внешнего мира в качестве их сущности. Фома Аквинский, как и Аристотель, принимал бытие двух интеллектов: активного (*intellectus agens*) и пассивного (*intellectus passivus*). Активный интеллект при помощи абстрагирования вылушивает, высвобождает из чувственных видов содержащееся в них общее, и оно теперь начинает существовать в мышлении в чистом, освобожденном от чувственности виде, в качестве интеллигибельных видов<sup>35</sup>. Таким образом общее через чувственное познание проникает в мышление.

## 5. Познание общего и сущности и проблема активности мышления

На примере Аристотеля, арабских перипатетиков и латинских аверроистов, а также и Фомы Аквинского более чем наглядно видно, что проблема познания общего была неразрывно связана с проблемой активности человеческого познания.

---

<sup>34</sup> Штёкль А. Указ. соч. С. 98.

<sup>35</sup> Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119... С. 151-199 и др.; См. также: Боргош Ю. Фома Аквинский... С. 91-96.

Нельзя допускать существование общего в объективном мире и возможность познания его человеком, не признавая активности мышления. Познавая общее, существующее в объективном мире, мышление дает такое знание, которое не способно дать чувственное познание, взятое само по себе. Образы общего не могут возникнуть в результате простого воздействия внешних тел на органы чувств человека, они могут быть только созданы, сотворены, причем созданы, сотворены мышлением. И поэтому при решении вопроса о познании общего с неизбежностью встает вопрос о природе активности человеческого мышления, прежде всего об источнике этой активности.

Для всех философов, прямо или косвенно признававших бытие абсолютного сознания, ответ на этот вопрос не представлял особых трудностей. Такого рода сознание активно по самой своей природе. Оно иным быть просто не может. В некоторых системах идеализма активность сознания выступала не только при решении проблемы познания общего, но и всех прочих философских вопросов, была на первом плане. Из всех таких систем идея творческой активности сознания, пожалуй, наиболее ярко выступала в работах И. Г. Фихте. Собственно, вся его философия есть учение о разнообразных проявлениях созидательной деятельности одновременно и субъективного, и объективного духа.

Сложнее всех приходилось материалистам XVII-XVIII вв. Они не были в состоянии объяснить активность мышления, найти ее объективный источник. Искать же корень такой активности в мышлении самом по себе означало переходить на позиции идеализма. А в природе, материи такой источник никак не обнаруживался. В результате, эти мыслители встали на путь полного отрицания активности сознания. В этом заключалась еще одна, кроме абсолютного сенсуализма, причина отрицания возможности познания человеком сущности вещей. Ведь познать реальную сущность вещи можно только путем создания ее в чистом виде в сознании. Поэтому допущение познания сущности совершенно невозможно без признания активности мышления, которую материалисты с порога отвергали. Но изгоняя активность через парадный подъезд, они практически впускали ее с черного входа. Если ограничиться одной лишь гносеологией, то материалисты, придерживавшиеся концептуализма, с неизбежностью должны бы признавать творение человеческим мышлением понятий (концептов) и тем самым и активность сознания человека.

Основательной критике подверг такую позицию материалистов XVII-XVIII вв., в частности Дж. Локка, Александр Иванович Герцен в своих «Письмах об изучении природы» (1845-1846). «Разумеется, — писал он, — что опыт возбуждает сознание, но также разумеется, что возбужденное сознание вовсе не им произведено, что опыт — одно условие, толчок, такой толчок, который не может отвечать за последствия, потому что они не в его власти, потому что сознание не *tabula rasa*, а *actus purus* <sup>36</sup>, деятельность не внешняя предмету, а совсем напротив, — внутреннейшая внутренность его, так как вообще мысль и предмет составляют не два разных предмета, а два момента чего-то единого» <sup>37</sup>. Однако совершенно справедливо настаивая на признании активности сознания, А. И. Герцен в то же время оказался не в состоянии найти его источник, что привело его не только к целому ряду идеалистически звучащих положений, но и к определенному скольжению в сторону идеализма.

Основываясь на этом Г. В. Плеханов в статье «Философские взгляды А. И. Герцена» объявил работу последнего «Письма об изучении природы» идеалистической. Как пишет он: «Знаменитые „Письма об изучении природы“, наивно принимаемые некоторыми историками нашей литературы за нечто вроде „реалистического“ манифеста Герцена, неоспоримо доказывают, что автор их находился под сильным влиянием идеализма — именно гегелева идеализма» <sup>38</sup>.

С этим утверждением вряд ли можно согласиться. Работа эта написана человеком в целом стоящим на позициях материализма. Но материализм не только XVII-XVIII вв., но и более поздний, фейербаховский, тем более бюхнеровский А. И. Герцена явно не устраивал. Он не хотел принимать «материализма, ничего не понимающего, кроме вещества и тела, и именно потому не понимающего ни вещества, ни тела в их действительном значении» <sup>39</sup>. А. И. Герцен попытался создать иной, новый материализм, но довести это дело до конца не смог.

Другой причиной явного крена герценовского материализма в сторону объективного идеализма была, кроме неспособности найти материальный источник активности сознания, также и трудности с решением проблемы общего и отдельного. А. И. Герцен, с одной стороны, не сомневался в объективном существовании общего, с другой, понимал, что общее не может быть материальным. Отсюда следовал вывод, что общее в мире есть мысль.

---

<sup>36</sup> В переводе на русский язык: чистое действие.— Ю. С.

<sup>37</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы... С. 308.

<sup>38</sup> Плеханов Г. В. Философские взгляды А. И. Герцена // Плеханов Г. В. Соч. Т. 23. М.; Л., 1926. С. 359.

<sup>39</sup> Герцен А. И. Указ. соч. С. 325-326.

«Мышление, — писал он, — освобождает существующую во времени и пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания; оно, так сказать, будит ее от усыпления, в которое она *еще* погружена, облеченная плотью, существуя одним бытием; мысль предмета освобождается не в нем: она освобождается бестелесной, освобожденной, победившей частность своего явления в сфере сознания, разума всеобщего»<sup>40</sup>.

Если попытаться подвести итоги всему сказанному в данной главе, то они состоят в том, что домарксистская философия в любом ее варианте, ни в материалистическом, ни в идеалистическом, не смогла решить проблему перехода от чувственного познания к умственному, а тем самым вопрос о пути проникновения объективно существующего общего через чувственное познание в мышление. Материалисты практически останавливались на чувственном познании, рассматривая мышление не как особую форму отражения мира, а как какое-то не очень понятное дополнение к чувственному познанию. Существование умозримого и умозрения они в большинстве своем по сути не допускали. Когда же некоторые из них все же принимали положение о существовании умозримого и умозрения, то ничего не могли сказать о том, как возможно умозрение, как возможно знание умозримого. Идеалисты же трактовали умозримое либо как изначально существующее в мышлении, либо проникающее в него по каналам иным, чем чувственное познание. Материалисты в своей гносеологии завершали процесс познания чувственным познанием, игнорируя по сути мышление; идеалисты же начинали с мышления, пренебрегая чувственным познанием.

---

<sup>40</sup> Герцен А. И. Указ. соч. С. 129.

## Глава 15. От разума чистого к разуму практическому. Проблема свободы и необходимости

### 1. Еще два вида активности мышления: целепланирующая и волевая

Говоря на предшествующих страницах об активности мышления, я имел в виду активность только познавательную, гносеологическую. Человек творит понятия и системы понятий, в которых отражается мир. Понятия и их системы есть образы реально существующих общего, сущности. Но этим чисто отражательным творчеством активность мышления далеко не исчерпывается.

Мышление способно создавать и намеренно создает такие конструкции, у которых во внешнем мире нет коррелята. Человеческое отношение к миру не сводится к одному лишь познанию. Человек не только познает мир, но и переделывает его. Он создает чувственные вещи, которых в мире нет и которые без его деятельности никогда бы не возникли. Но человек может создать еще несуществующую вещь лишь при том обязательном условии, что будет иметь знание об этой вещи, иметь эту вещь в своем сознании. Проще всего было бы, конечно, сказать, человек должен иметь образ этой вещи. Но в данном случае говорить об образе вещи в точном смысле слов этого слова нельзя. Ведь образ есть копия, а копия всегда предполагает наличие оригинала, наличие того, что копируется, с чего снимается копия. Знание о несуществующей вещи, чтобы быть знанием, должно быть во всем сходно с образом, отличаясь от него лишь одним моментом: это такая копия, у которой нет оригинала. Поэтому это знание должно получить иное название. Это не образ в точном смысле слова, а подобие образа — квазиобраз, квазикопия (от *quasi* — как бы, будто бы). Если образы иконидеальные, то квазиобразы — аниконидеальные. В известной степени проблема существования копии, не имеющей оригинала, была поставлена представителями философии постмодерна. Такая копия получила у них название симулякра (от лат. *simulatio* — видимость, обман, притворство) (см. V.5.3).



Так как эта еще несуществующая вещь должна возникнуть как чувствозримая, то и ее квазиобраз в сознании человека должен быть чувственным. Такой чувственный квазиобраз не может возникнуть в результате внешнего воздействия, ибо соответствующего ему предмета во внешнем мире нет. Он может быть только создан и создан, разумеется, лишь мышлением.

Как уже отмечалось, мышление даже в самых простейших своих формах необходимо предполагает фантазию, воображение. Более того, фантазия в своей сущности есть мышление. Это особо важно подчеркнуть потому, что в науке господствует иная точка зрения, которую четко выразил известный российский психолог, доктор психологических наук Андрей Владимирович Брушлинский (1933-2002). «Какими бы различными ни были анализируемые здесь точки зрения на фантазию, — писал он, — ясно и бесспорно во всяком случае лишь одно. Фантазия — так сказать по определению — относится к *чувственному познанию*, а не к собственно мышлению»<sup>1</sup>. В действительности же верен прямо противоположный взгляд. Фантазия всегда дело мышления. Мышление способно творить не только чисто умственные образы — мыслетворения. Только мышление способно создавать чувственные квазиобразы несуществующих в реальности вещей.

Как будет показано несколько позже (IV.2.2), мышление способно создавать и такие понятия, которые являются образами не общего, а отдельного, единичного не универсатов, а реальных сингулатов — *единопонятия*, *сингулопонятия*. При работе над чувственным квазиобразом еще не существующей единичной вещи мышление начинает с создания умственного ее образа — сингулопонятия. Оно представляет систему множества понятий, каждое из которых является образом того или иного реального универсата. Так создается понятийный каркас чувственного квазиобраза еще не существующей единичной вещи.

У человека чувственное познание пронизано мышлением. В силу этого мышление может оперировать не только понятиями, но и представлениями (воспроизведениями, репродуктивами). Оно способно «рассекать» эти представления на части, а затем «склеивать» выделенные элементы в любом порядке. Так, например, к туловищу лошади воображением древних греков вместо конской головы была присоединена верхняя (до пояса) часть торса человека. В результате, возник чувственный образ никогда не жившего существа — кентавра, представлявшего собой наполовину человека, наполовину лошадь.

---

<sup>1</sup> Брушлинский А. В. Воображение и творчество (трудности в трактовке воображения) // Научное творчество. М., 1989. С. 343. См. также: Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. С. 15-16.

Так как кентавры никогда не существовали, то их чувственный квазиобраз имеет своим истоком не внешний мир сам по себе, а мышление. Он создан мышлением, а поэтому не может не иметь понятийного каркаса, который скрыт за облекающей этот умственный «скелет» чувственной «плотью и кровью».

Примерно так же обстоит дело и с созданием чувственного квазиобраза вещи, которой еще нет, но которую человек хочет создать. И здесь созданный человеком понятийный каркас «обтягивается», «обшивается» материалом чувственности.

Созданные мышлением мыслительно-чувственные квазиобразы несуществующих вещей требуют названия. Я буду именовать их *мыслечувствотворениями* или *ментосенсоконструктами*. Как видно даже из только сказанного выше, существует несколько видов мыслечувствотворений. Когда они суть квазиобразы вещей, которых сейчас нет, но которые человек намеревается создать, они представляют собой цели, на которые направлена человеческая деятельность. Их поэтому можно *целетворениями*, или *телеокон-структами* (от греч. «телос» (телеос) — цель).

Целетворения (телеоконструкты) по своему содержанию не только субъективны. В отличие от мыслечувствотворений типа кентавра, его понятийный костяк представляет собой отражение определенного числа реально существующих универсатов. Таким образом, содержание целетворений есть единство субъективного и объективного.

После постановки цели человек вырабатывает план действий, направленных на ее реализацию. Прежде чем начать создавать вещь в реальности, человек должен проделать процесс ее творения в своем сознании. Тот вид активности сознания, который выражается в постановке цели и выработке плана ее реализации, может быть назван *целепланирующей активностью*.

Следующий шаг человека состоит в том, что он своим мышлением воздействует на работу мозга с тем, чтобы тот привел в движение органы его тела, прежде всего его руки, а тем самым и различного рода средства труда, которые находятся в распоряжении человека. Это третий вид активности сознания человека — его *волевая активность*. Воля есть сознание человека в его обратном воздействии на человеческий мозг, человеческое тело, а тем самым и на внешний объективный мир. Вместе с волей мы переходим, выражаясь словами И. Канта, от *чистого разума* к *разуму практическому*.

Приводя в движение различного рода орудия, человек создает вещи, которых не было до этого в природе, превращает одни объективные предметы в другие, изменяет внешний мир. Таким образом, во внешнем мире происходит процесс, направляемый волей человека в соответствии с поставленной им целью и выработанным им планом. Иначе говоря, здесь мы сталкиваемся с тем, что можно назвать целевой предопределенностью процессов, происходящих во внешнем мире.

## 2. Проблема свободы и необходимости

И сразу же возникает вопрос, насколько *волен* человек направлять процессы, происходящие во внешнем мире, насколько *свободна его воля*, насколько он *свободен* в своих действиях? Существует и более жесткая формулировка: *волен* ли вообще человек в своих действиях, может ли он вообще реально *делать выбор* одного из многих возможных способов деятельности, обладает ли он в действительности хотя бы какой-то *свободой*?

Решить эту проблему невозможно, не ответив предварительно еще на один вопрос. Он заключается в том, объективен ли внешний мир, и если объективен, то существует ли в нем объективный, т. е. независящий от сознания человека порядок, объективная закономерность, объективная предопределенность. Если во внешнем мире существует объективная, т. е. независящая от сознания и воли человека предопределенность, то как возможна в этом мире целевая, волевая предопределенность процессов, как возможна свобода воли, вообще свобода. Здесь мы сталкиваемся с той самой знаменитой проблемой, которая в истории философской мысли всегда носила название вопроса о *свободе и необходимости*.

Этой проблемой занимались не только философы. Она привлекала к себе внимание исследователей, занятых в самых различных областях. Но она — проблема прежде всего философская. Нетрудно заметить, что она есть вопрос об отношении между объективным миром и сознанием, причем сознанием не только и не просто отражающим мир, но обратно активно воздействующим на этот мир. Иначе говоря, проблема свободы и необходимости есть тот же самый основной вопрос философии, но только взятый в своем полном объеме. Поэтому решение этой проблемы может дать только философия и никакая другая наука.

Об этом в свое время прекрасно сказал Г. В. Плеханов в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895): «Старый, но вечно новый вопрос о *свободе и необходимости* возникал перед идеалистами XIX века, как возникал он перед метафизиками предшествующего столетия, как возникал он решительно перед всеми философами, задававшимися вопросами *об отношении бытия к мышлению*. Он, как сфинкс, говорил каждому из таких мыслителей: *разгадай меня или я пожру твою систему*»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г. В. Соч. Т. 7. М.; Л., 1925. С. 141.

### 3. Телеология

Учения, в которых декларируется существование во внешнем мире объективной предопределенности, распадаются на два основных направления. Представители первого из них исходят из существования сверхъестественной объективной разумной силы, управляющей миром. Эту силу именуют богом. Божественный разум ставит определенные цели и обеспечивает их реализацию. Таким образом, существующая в мире предопределенность всецело является целевой. Подобного рода трактовка объективной предопределенности носит название *телеологии* (от греч. «телос» [«телеос»] — цель). Такая предопределенность приписывается не только природе, но и обществу.

Взгляд на историю человечества как на реализацию божественной цели и плана именуется *провиденциализмом* (от лат. *providentia* — провидение, промысел). Впервые в достаточно четком виде провиденциализм выступил в труде позднеантичного христианского богослова и философа Августина Аврелия (Блаженного) «О граде божьем» (413-427). Не нужно думать, что телеология давно ушла в прошлое, и что если сейчас и существуют ее приверженцы, то это теологи или религиозные философы. Сейчас в нашей стране к пропаганде телеологического взгляда на природу активно подключились некоторые философы, когда-то выдававшие себя за марксистов<sup>3</sup>.

### 4. Детерминизм

Представители второго направления считают, что существующая в мире предопределенность носит естественный характер. Она присуща миру самому по себе. Учение о существовании естественной объективной предопределенности, а тем самым естественной необходимости принято называть *детерминизмом* (от лат. *determinare* — определять). В истории философии идея объективной естественной необходимости проглядывает в учении второго представителя милетской школы — Анаксимандра. Она получает развитие в философской системе Гераклита Эфесского. Всеобщую необходимость, определяющую развитие мира, Гераклит именует логосом: что буквально означает слово, а затем и мысль. Но идеализма в этом нет. Гераклит именует необходимость словом и мыслью потому, что она доступна лишь уму и может быть выражена только в словах.

---

<sup>3</sup> См., например: *Гайденок П. П.* Научная рациональность и философский Разум // Судьбы естествознания: современные дискуссии. М., 2000. С. 18-20.

## 5. Левкипп и Демокрит

Идея естественной объективной необходимости, намеченная основоположником античного атомизма Левкиппом, приобретает более или менее конкретную форму в трудах Демокрита. Последний вслед за Левкиппом обратил особое внимание на такую форму *объективной предопределенности*, какой является *причинность*, *причинно- следственная связь*, или *каузальность* (от лат. *causa* — причина). В его учении понятие естественной предопределенности было полностью сведено к понятию причинности. В результате, им была поставлена проблема случайности и необходимости и впервые в истории философской мысли предложено определенное ее решение. В обыденном сознании необходимое есть то, что не может не быть, что не может не возникнуть, случайно же — то, что может появиться, а может и не появиться. Демокрит прежде исходил из положения о том, что в мире нет и не может быть явлений, которые не имели бы естественных причин, были бы беспричинными. А связь причины и следствия всегда носит не случайный, а необходимый характер. Причина всегда с неизбежностью порождает следствие. Из этих двух положений неумолимо вытекал вывод, что в мире существует одна лишь необходимость, что в нем все абсолютно предопределено. Случайность — результат нашего незнания причины явления. Она чисто субъективна. Когда выявляется причина явления, становится ясным, что оно было абсолютно необходимо. Демокрит был основоположником не просто детерминизма, а *абсолютного детерминизма*.

Дав такой ответ на вопрос об отношении случайности и необходимости, Демокрит тем самым впервые в истории философской мысли предложил и определенное решение проблемы свободы и необходимости. Если все в мире абсолютно предопределено, то, следовательно, нет и не может быть никакой свободы человека. Если положение о всеобщем и необходимом характере причинной связи большинства философов и естествоиспытателей представлялось верным, то учение об абсолютной предопределенности всех явлений и полном отсутствии свободы с самого своего возникновения стало встречать возражения. Как ни старались сторонники абсолютного детерминизма обосновать положение о субъективном характере случайности, ее связи с незнанием истинных причин явлений, человеческая практика доказывала объективность случайного. Как ни старались приверженцы этого вида детерминизма доказать абсолютную предопределенность всех явлений, относя неопределенность на счет недостаточного знания, практическая деятельность опровергала фатализм.

Само развитие практики и познания требовало преодоления абсолютного детерминизма, создания такого учения о естественном мировом порядке, которое допускало бы объективную случайность и неопределенность.

## 6. Эпикур и Тит Лукреций Кар

Первая попытка преодолеть абсолютный детерминизм, оставаясь в то же время на позициях материализма, была предпринята еще Эпикуром. Этого требовала логика его учения. Эпикур стремился научить людей правильному образу жизни. Но если все действия людей абсолютно предопределены, то учить их вести себя именно так, а не иначе, не имеет никакого смысла.

Принимая основные положения атомистической теории, созданной Левкиппом и Демокритом, Эпикур выступил с критикой разработанного ими учения об абсолютной предопределенности всех явлений. «В самом деле, — писал он в послании к Менекею, — лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков (естествоиспытателей); миф дает намек на надежду умиловительства богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость»<sup>4</sup>.

Для преодоления господства абсолютного детерминизма Эпикур вводит в свою философскую систему положение об отклонении атомов при их падении сверху вниз в сторону от прямой линии. Тем самым он получает возможность ввести в свою философию наряду с объективной необходимостью объективную же случайность, а вместе с этим и свободу воли и действий человека. На это обращает особое внимание его последователь Тит Лукреций Кар в поэме «О природе вещей»:

Вновь повторяю: тела непременно должны отклоняться,  
Но незаметно совсем; чтоб отнюдь никому не казалось,  
Что мы движение вкось вопреки очевидности мыслим...  
Если ж движения все непрерывную цепь образуют  
И возникают одно из другого в известном порядке,  
И коль не могут путем отклонения первоначала  
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,  
Чтобы причина не шла за причиной испокон века,  
Как у созданий живых на земле не подвластная року,  
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,  
Что позволяет идти, куда каждого манит желание,  
И допускает менять направление не в месте известном  
И не в положенный срок, а согласно ума побуждению? <sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Эпикур приветствует Менекея // Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 212.

<sup>5</sup> Лукреций. О природе вещей. М., 1958. С. 65-66.

Причины, по которым Эпикур ввел в свое учение отклонение атома от прямой линии, были ясны не только его последователям, но и представителям других направлений и школ. «Он (Эпикур. — Ю.С.) усмотрел, — писал Марк Туллий Цицерон (106-43 до н.э.) в работе „О природе богов“, — что если атомы, влекомые своей тяжестью, несутся всегда только в одном направлении вниз, то в нашей власти ничего не остается, поскольку движение атомов определено и необходимо (*motus certus et necessarius*). И Эпикур изобрел способ, каким образом избежать этой необходимости, способ, который, очевидно, ускользнул от внимания Демокрита. Эпикур говорит, что атом, который вследствие своего веса и тяжести несется прямо вниз, чуть-чуть при этом отклоняется в сторону»<sup>6</sup>.

И выявив суть этих философских построений Эпикура, Цицерон одновременно нащупал в них слабое место — практическое допущение возможности беспричинных явлений. «Что это отклонение, — читаем мы в его работе „О судьбе“, — происходит без причины, он [Эпикур. — Ю.С.] вынужден признать, если не на словах, то на деле»<sup>7</sup>. Но признание беспричинных явлений находится в противоречии с наукой о природе (физикой, естествознанием), означает отход от нее. «Эта выдумка, — замечает Цицерон в трактате „О пределах блага и зла“, — мало того, что детски наивна, но она и не достигает своей цели, ведь само это отклонение мыслится совершенно произвольно (он говорит, что атом отклоняется без всякой причины), а разве может быть что-нибудь более недостойным для естествоиспытателя, чем утверждать, что нечто происходит без причины?). И он (Эпикур. — Ю.С.) без всяких оснований лишает атом этого естественного движения всех тел, обладающих тяжестью, устремляющихся, как он же сам постулировал, по прямой вниз. Но он не достиг и того, ради чего он все это выдумал»<sup>8</sup>.

Таким образом, первая попытка преодолеть абсолютный детерминизм, оставаясь при этом на позициях материализма, была связана с молчаливым допущением существования беспричинных явлений, т. е. с фактическим отрицанием всеобщего характера причинности. И на протяжении последующих веков развития философии и естествознания казалось совершенно невыносимым, невозможным выйти за рамки абсолютного детерминизма, не отказавшись либо от положения о том, что причинность носит всеобщий характер, либо от положения о том, что она является необходимой связью.

---

<sup>6</sup> Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 82.

<sup>7</sup> Цицерон. О судьбе // Цицерон. Философские трактаты... С. 307.

<sup>8</sup> Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 48-49.

## 7. Проблема свободы и необходимости в философии стоиков

Были философы, которые пытались совместить признание абсолютной предопределенности с допущением существования свободы. К их числу прежде всего относятся представители стоицизма. Философия Стои представляет собой форму пантеизма. Первоначально в ней превалировал своеобразный материалистический гилозоизм или даже панпсихизм. В дальнейшем этот панпсихизм стал приобретать все более и более идеалистический облик. Стоики исходили из существования двух неотделимых друг от друга принципов бытия: «пассивного» и «активного». Первый они отождествляли с материей, второй — с формой, представлявшей собой божественный разум, логос.

Важнейшим понятием было у них категория пранойи, провидения. Это провидение ни в коем случае не понималось ранними стоиками как личностный, персональный бог. Оно внутренне присуще вещам и миру в целом и раскрывается как «судьба», «фатум», «рок», как неотвратимая необходимость. Этот фатум понимался как цепь необходимых причин, как естественный порядок сцеплений и сплетений, который связывает все вещи и существа между собой. Все неизбежно и необходимо, все определено логосом, предначертано провидением. «Отсюда следует, — писал, излагая учение стоиков, Халкидий, — что все происходящее по судьбе (*fatum*) происходит также и в согласии с промыслом (*providentia*), и точно также согласное с промыслом согласно и с судьбой (как считает Хрисипп)»<sup>9</sup>. В целом у стоиков при всем сочетании детерминизма с телеологией все же преобладал, особенно на ранних этапах, детерминизм.

Обращаясь к людям, стоики подчеркивали, что каждый человек всецело подчинен судьбе, необходимости. Противление судьбе совершенно бесполезно: какие бы усилия ни предпринимал человек, избежать предначертанного ему логосом невозможно. Как писал ученик основателя стоицизма Зенона Китийского Клеанф из Ассы в Троаде (ок. 330 - ок. 232 до н.э.):

Властитель неба, мой отец, веда меня  
Куда захочешь! Следую, не мешкая.  
На все готовый. А не захочу — тогда  
Со стопами идти придется грешному,  
Терпя все то, что претерпел бы праведный.  
Покорных рок веда, влечет строптивого<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики. М., 1998. С. 192.

<sup>10</sup> См.: Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 270.



Приведа это стихотворение в «Нравственных письмах к Луцилию» виднейший представитель Поздней Стои Луций Анней Сенека (ок. 5 до н. э. - 65 н. э.) полностью солидаризировался с изложенной в нем идеей. «Так и будем жить, так и будем говорить. Пусть рок найдет нас готовыми и не ведающими лени. Таков великий дух, вручивший себя богу. И, наоборот, ничтожен и лишен превосходства тот, кто упирается, который плохо думает о порядке вещей в мире и хотел бы лучше исправить богов, чем себя»<sup>11</sup>. Это стихотворение Клеанфа и отдельные строки из него приведены и в «Руководстве» и в «Беседах» и другого представителя Поздней Стои — Эпиктета (ок. 50 - ок. 140)<sup>12</sup>.

Виднейшему представителю, а по сути дела второму основателю стоицизма Хрисиппу из Сол в Киликии приписывается следующий пример, долженствующий прояснить взгляды стоиков на судьбу: «Представим себе собаку, привязанную к повозке; если она сама хочет бежать следом, то одновременно и влечется повозкой, и бежит, соединяя, таким образом, свой произвол с необходимостью. Если же она не хочет бежать следом, то все равно будет принуждена к этому. То же самое относится и к людям: даже и противясь, они в любом случае не избегнут своей участи»<sup>13</sup>.

Избежать предопределенного судьбой человеку невозможно. Все равно все будет так, а не иначе. Но эта предопределенность может реализоваться по-разному в зависимости от отношения к ней человека. Последний может не знать необходимости, а в случае знания попытаться не считаться с ней, пойти наперекор судьбе. Все это ничего не изменит. Необходимость все равно заставит человека в конечном счете действовать так, а не иначе, исход будет тем же самым. Но человек, зная необходимость, может добровольно следовать ей. В таком случае он свободен. Свобода есть сознательное подчинение необходимости. Таким образом, согласно учению стоиков, существует не только необходимость, но и свобода, но последняя заключается в познании необходимости и полном подчинении ей. Но знать необходимость могут только мудрецы. Поэтому лишь они свободны.

---

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 148, 194, 228, 238.

<sup>13</sup> Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол. Ч. 2. Физические фрагменты. М., 2002. С. 168.

Но хотя стоики настаивали на абсолютной необходимости всего происходящего и в мире в целом, и в жизни человека в частности, наряду с такого рода взглядом в трудах более поздних представителей этого учения подспудно намечалась и несколько иная точка зрения. Ведь в самом деле, стоики допускали возможность разного отношения людей к предначертанному им роком: одни послушно подчинялись необходимости, а другие пытались противоборствовать ей. И здесь свобода представляла уже не просто как сознательное подчинение необходимости, а как свобода выбора тактики поведения, как свобода воли. Конечный результат в обоих случаях был абсолютно одинаков: неумолимо свершалось предопределенное роком. В этом смысле для человека не было альтернативы. Но конкретные действия людей в каждом из этих двух случаев были различными. Получалось, таким образом, что по крайней мере в деятельности людей можно выделить (1) то, чего не могло не быть, т. е. необходимое, предопределенное, и (2) то, что могло быть, а могло и не быть, неопределенное, случайное. При этом то, что не могло не быть, предопределенное, проявлялось в том, что могло быть, а могло не быть. Не было альтернативы конечному результату, но была возможность вариантов движения к нему.

И в результате у стоиков, в частности у Хрисиппа, наряду с тезисом об абсолютной необходимости всего происходящего появляются рассуждения о возможности, вероятности и случайности, причем не субъективной, являющейся результатом незнания причины явления, а объективной<sup>14</sup>. Как способ совмещения признания бытия объективной случайности с отрицанием возможности появления беспричинных явлений у Хрисиппа возникает трактовка случайности как результата пересечения причинных рядов<sup>15</sup>.

Указанное выше противоречие было подмечено Цицероном, который писал: «Мне же это представляется следующим образом. Древние философы выдвинули два мнения: одно, по которому все таким образом происходит от судьбы, что эта судьба несет силу необходимости, — этого мнения придерживались Демокрит, Гераклит, Эмпедокл, Аристотель. Другое мнение разделялось философами, считавшими, что самопроизвольные движения души не обусловлены никакой судьбой. А Хрисипп, словно почетный примиритель, предпочел занять позицию посередине, но склонялся все же больше к тем, что хотели избавить душевные движения от [цепей] необходимости.

---

<sup>14</sup> См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 2. С. 158-164 и др.

<sup>15</sup> Там же. С. 164.

Да запутавшись в своих словах, он попал в трудное положение и невольно оказал поддержку сторонниками фатальной необходимости»<sup>16</sup>. Цицерон вряд ли прав, утверждая, что Хрисипп склонялся больше ко второй, чем к первой точке зрения. Последний был в целом сторонником абсолютного детерминизма, но таким, который то и дело от него отклонялся.

Но несомненно, что стоики не столько эксплицитно, сколько имплицитно поставили проблему связи объективной необходимости и объективной же случайности и даже в какой-то степени наметили пути к ее решению, намного опередив тем самым свое время.

## **8. Абсолютный детерминизм и индетерминизм: третьего не дано?**

В целом же в науке, а также и в материалистической философии долгое время господствовало представление о несовместимости объективной необходимости и объективной случайности. И понять это можно. Считалось, что признание объективной случайности равнозначно допущению возникновения явлений, которые не вызваны никакими естественными причинами. Но признание существования явлений, никакими естественными причинами не вызванных, было равносильно признанию существования явлений, ничем в объективном мире не обусловленных, т. е. абсолютно не предопределенных, равносильно отрицанию естественного мирового порядка. Отрицание всеобщего характера причинности вело к признанию абсолютной неопределенности явлений, ко взгляду на мир как на хаотическое нагромождение явлений, т. е. к переходу на позиции *индетерминизма* (от лат. *in* — не, *determinare* — определять).

К индетерминизму вело и отрицание необходимого характера причинно-следственной связи. Так, если допустить, что связь между причиной и следствием не является необходимой, что одно и то же явление *A* может в одних случаях породить явление *B*, а в других — явление *B*, то возникает вопрос, имеются ли причины того, что *A* в одних случаях порождает *B*, а не *B*, а в других — *B*, а не *B*. Если такие причины существуют, то мы возвращаемся на позиции признания необходимого *характера* причинно-следственной связи, т. е. на позиции абсолютного детерминизма. Если же таких причин нет, то мы переходим на позиции отрицания всеобщего характера причинности и тем самым индетерминизма.

---

<sup>16</sup> Цицерон. О судьбе... С. 313.

## Глава 16. Проблема свободы и необходимости в классической западноевропейской философии Нового времени

### 1. Абсолютный детерминизм в философии и естествознании Нового времени

На протяжении веков перед материалистами стояла альтернатива: либо придерживаться абсолютного детерминизма, либо сползть к индетерминизму и тем самым к агностицизму и идеализму. Естественно, что все они предпочитали оставаться на позициях абсолютного детерминизма. Тем более что, если абсолютный детерминизм античного времени был в основном результатом чисто философских размышлений, то начиная с XVII века, когда стало формироваться современное естествознание, под него была подведена, казалось бы, совершенно прочная и незыблемая естественно-научная база.

XVII-XVIII вв. были временем безраздельного господства механики. В результате, все естествознание носило сугубо механистический характер. Все формы движения материи пытались свести к механическому движению. Открытые механикой законы обычно именуется *динамическими*. Характерная их особенность состояла в том, что они, как полагали тогда, полностью предопределяли весь ход изучаемых процессов. Поэтому знание этих законов вкупе со знанием начальных условий позволяло совершенно точно предвидеть и предсказывать, как будет протекать данный процесс. С этим связано допускаемое большинством исследователей того времени почти полное отождествление понятия объективной предопределенности явлений с понятием их предсказуемости, которое до конца не изжито и до сих пор. «Говоря о детерминизме, -- пишет, например, современный физик-теоретик Д. Томсон, — я имел в виду возможность предсказывать с достаточной степенью точности события, которые будут или не будут наблюдаться в действительности»<sup>1</sup>.

В науке того времени абсолютный детерминизм утверждался безраздельно. Материализм всегда пытался опереться на науку, использовать ее достижения. В силу механистического характера естествознания материализм XVII-XVIII вв. тоже был механистическим. И прежде всего материализмом того времени был принят принцип абсолютного детерминизма. Этого учения придерживались почти все материалисты XVII-XVIII вв., начиная с Т. Гоббса и кончая П. Гольбахом.

---

<sup>1</sup> Томсон Д. Дух науки... С. 152.

«Необходимым, — писал Томас Гоббс, — мы называем такое действие, наступлению которого нельзя помешать. Поэтому всякое событие, которое вообще наступает, наступает в силу необходимости. Ибо всякое возможное событие, как только что было доказано, должно когда-нибудь наступить. Положение „будущее в будущем наступит“ также необходимо, как утверждение „человек есть человек“. Но тут перед нами встает вопрос: можно ли считать необходимым также и то будущее, которое обыкновенно называют случайным. Я отвечаю: все, что происходит, не исключая и случайного, происходит по необходимым причинам, как это доказано в предыдущей главе. Случайным что-либо называется только в отношении событий, от которых оно не зависит. Дождь, который завтра пойдет, необходим, т. е. обусловлен необходимыми причинами. Мы его рассматриваем как нечто случайное и называем его так, ибо не знаем его причин, которые теперь уже существуют. Случайным, или возможным, называется вообще то, необходимую причину чего нельзя разглядеть»<sup>2</sup>.

Столь же недвусмысленны высказывания по этому вопросу Поля Анри Гольбаха. «Природа, — писал он, — слово, которым мы пользуемся для обозначения бесчисленного количества существ и тел, бесконечных соединений и комбинаций, разнообразнейших движений, происходящих на наших глазах. Все тела — одушевленные и неодушевленные — представляют собой неизбежные следствия известных причин, со всей необходимостью производящие видимые нами явления. Ничто в природе не может быть случайным; все в ней следует точным законам, и эти законы представляют неизбежную связь известных следствий с их причинами. Какой-нибудь атом материи не может произвольно или *случайно* встретиться с другим атомом; эта встреча обусловлена постоянными законами, которые необходимо предопределяют поведение каждого существа, не могущего вести себя иначе в данных условиях. Говорить о *произвольном движении атомов* или приписывать какие-либо следствия *случайности*, значит не сказать ничего или же признаться в полном неведении тех законов, в согласии с которыми действуют, сталкиваются и соединяются тела в природе. Все происходит *случайно* только для людей, не знакомых с природой, со свойствами вещей и теми следствиями, которые необходимо должны произойти в результате действия определенных причин»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Гоббс Т. Основы философии... С. 91.

<sup>3</sup> Гольбах П. Здравый смысл... С. 272-273.

Поэтому не существует никакой свободы человека. Такого мнения придерживались и Т. Гоббс и все французские материалисты века Просвещения. Одно из высказываний П. Гольбаха, в которых свобода человека объявлялась *иллюзией, было уже выше приведено* (8.3). Признание абсолютного детерминизма и отказ от признания свободы человека в трудах французских материалистов XVIII в. органически сочеталось, можно даже сказать, сливалось с их, уже рассмотренной выше (8.3) трактовкой человека как машины, с отрицанием ими наличия у человека духа, управляющего телом.

Ко всему сказанному остается лишь добавить, что идея абсолютного детерминизма проникла в то время в сознание и людей, далеких от науки, о чем свидетельствует английская детская народная песенка:

Не было гвоздя, —  
Подкова  
Пропала.  
Не было подковы, —  
Лошадь  
Захромала.  
Лошадь захромала, —  
Командир  
Убит.  
Конница разбита,  
Армия  
Бежит.  
Враг вступает  
В город,  
Пленных не щадя, —  
Оттого, что в кузнице  
Не было Гвоздя <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Гвоздь и подкова (в пер. С. Маршака) // Маршак С. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1968. С. 339-340.

## 2. Возникновение статистики и теории вероятностей

Но если существование в природе абсолютной предопределенности не ставилось учеными под сомнение, то иначе обстояло с обществом. Все попытка открыть что-нибудь похожее на динамические законы в сфере общественных явлений кончались неудачей. Внешне динамика общества представляла как хаос случайных явлений, каждое из которых взятое в отдельности было непредсказуемым. И тем не менее с течением времени исследователи начали обнаруживать в этом, казалось бы, полным беспорядке какие-то постоянные связи, постоянные зависимости, какой-то порядок.

Если, скажем, невозможно было предсказать, ребенок какого именно пола родится в каждом конкретном случае, то уже в 1662 г. Джон Граунт (1620-1674) в книге «Естественные и политические наблюдения, сделанные над бюллетенями смертности», рассчитал, что в Лондоне на 14 мальчиков рождается 13 девочек. Он же установил, что в Лондоне же в среднем на один брак приходится 4 ребенка, что на каждые 11 семейств ежегодно приходится три смерти и т. п. Теоретическую разработку проблемы смертности, начатую Дж. Граунтом, продолжил знаменитый английский астроном Эдмунд Галлей (1656-1742).

В 1683 г. вышла в свет работа близкого друга Дж. Граунта выдающегося английского экономиста Уильяма Петти (1623-1687) «Наблюдения над Дублинскими записями смертности», переизданная с дополнениями в 1688 г. под названием «Дальнейшие наблюдения над Дублинскими записями», в которых было приведено множество самых разнообразных средних чисел. У. Петти занимался выявлением не только демографических, но важнейших экономических показателей: производство и потребление основных товаров, доходы населения, распределение богатства и др. Написанная в 1676 г. и опубликованная в 1683 г. его книга «Политическая арифметика» была первой работой, в которой был применен метод исследования, известный теперь под названием статистико-экономического.

Вместе с введением и широким использованием понятия средней величины зародилась наука статистика. В последующем открываемые новой наукой закономерности получили название статистических законов. В рассуждениях и Дж. Граунта, и У. Петти фактически присутствует понятие вероятности, однако оно ими специально не выделяется.

Однако в те же самые годы понятие вероятности начинает разрабатываться другими учеными — математиком Пьером Ферма (1601- 1665) и философом и математиком Блезом Паскалем (1623-1662), что получило выражение в их переписке, относящейся к 1654 г. Делали они это на материале карточных игр. В 1658 г. появилась книга одного из величайших ученых XVII в. Христиана Гюйгенса (1629-1695) «О расчетах в азартных играх», в которой вводится понятие вероятности как величины шанса, математического ожидания как цены шанса и широкое используются, хотя и не формулируются, теоремы сложения и умножения вероятностей.

После появившейся в 1713 г. работы Якоба Бернулли (1654-1705) «Искусство предположения» вероятность выделилась в особое и очень важное понятие математики. В последующем отрасль математики, получившая название теории вероятностей, получила разработку в работах Николая Бернулли (1687-1759) «О применении искусства предположения в вопросах права» (1709), Пьера Реймона Монмора (1687-1719) «Анализ азартных игр» (1708; 1713), Абрахама де Муавра (1667-1754) «О мере случая» (1711), «Доктрина шансов» (1718; 1738; 1756) и др.

Основанное на знании статистических законов вероятностное предсказание тех или иных явлений противопоставлялось базирующемуся на знании динамических законов абсолютно точному их предсказанию. Однако возникновение и развитие статистики и теории вероятностей ни в малейшей степени не подорвало господство в науке абсолютного детерминизма. Первоначально вероятность понималась как характеристика не объективного мира, а человеческого познания. Как ранее случайность, так теперь вероятность была понята и объяснена как следствие неполного знания человеком причин и начальных условий тех или иных процессов. Считалось, что за статистическими законами скрываются еще не известные нам динамические законы.

Идеи субъективного характера случайности и вероятности получили теоретическую разработку в труде крупнейшего французского математика и астронома Пьера Симона Лапласа (1749-1827) «Опыт философии теории вероятностей» (1814). Он начинает с заявления: «почти все наши знания только вероятны»<sup>5</sup>. Но такой их характер определяется не особенностями объективного мира, а недостаточностью наших знаний о нем.

«Все явления, — писал П. Лаплас, — даже те, которые по своей незначительности как будто не зависят от великих законов природы, суть следствия столь же неизбежных этих законов, как обращение солнца... Всякое имеющее место явление связано с предшествующим на основании того очевидного принципа, что какое-либо явление не может возникнуть без производящей его причины.

---

<sup>5</sup> Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908. С. 7.



Эта аксиома, известная под именем „принципа достаточного основания“, распространяется даже на действия, считаемые безразличными. Воля, самая свободная, не может породить эти действия без побуждавшей причины; потому что, если бы она действовала в одном случае и воздерживалась от действия в другом, при полном подобии всех обстоятельств обоих положений, то выбор ее был бы действием без причины: она была бы, как сказал Лейбниц, слепым случаем эпикурейцев. Противоположное мнение есть иллюзия ума, который, теряя из виду мелкие причины того или иного выбора воли в безразличных поступках, убеждается, что она определяется самою собою и беспричинна. Таким образом, мы должны рассматривать настоящее состояние вселенной как следствие ее предыдущего состояния и как причину последующего. Уму, которому были бы известны для какого-либо момента все силы, одушевляющие природу, и относительное состояние всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движение величайших тел вселенной наравне с движением легчайших атомов: не оставил бы ничего, что не было бы для него недостоверно, и будущее, также как и прошедшее, предстало бы перед его взором»<sup>6</sup>.

В таком виде абсолютный детерминизм был безоговорочно воспринят большинством, если почти не всеми естествоиспытателями и получил наименование лапласовского детерминизма<sup>7</sup>. Не поколебало основ абсолютного детерминизма и широкое проникновение в XIX в. статистического подхода в науке о природе, в частности создание Джеймсом Клерком Максвеллом (1831-1879) статистической теории газов.

Ведь даже в XX в. в предисловии к русскому переводу классической книги Эмиля Бореля (1871-1956) «Случай» вслед за констатацией факта, что «успехи физики и астрономии выдвинули статистический метод на первое место в современном естествознании», указывалось: «Поле гипотез относительно молекулярного мира все более сужается, и недалек тот день, когда строение атома и межуатомные силы нам будут хорошо известны.

---

<sup>6</sup> Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей... С. 8-9.

<sup>7</sup> Были, конечно, и исключения. Так, например, выдающийся французский физиолог Клод Бернар (1813-1878), отстаивая детерминизм, выступал против не только индетерминизма, но и фатализма (Бернар К. Прогресс в физиологических науках // Р. Вирхов, Клод Бернар, Молешотт, Пидерит, Вагнер. Общий вывод положительного метода. СПб., 1866. С. 42-43.

Тогда снова вступит в свои права здоровый научный детерминизм, а статистические естественные законы будут лишь временным этапом нашего познания»<sup>8</sup>. Что уж тогда говорить о XVIII и XIX веках. Рушиться лапласовский детерминизм стал в физике лишь в XX в., главным образом в результате появления квантовой механики. Произошло это далеко не сразу и далеко не все ученые с этим смирились.

### **3. Концепция причинности и случайности О. Курно**

Из большого числа специалистов, занимавшихся в XIX в. разработкой теории вероятностей, известен лишь один, который попытался допустить существование наряду с объективной необходимостью объективной же случайности. Это французский математик, экономист и философ Антуан Огюстен Курно (1801-1877). В основу его взгляда, впервые изложенного в работе «Основы теории шансов и вероятностей» (1843), легла впервые выраженная стоиком Хрисиппом из Сол трактовка случайности как результата пересечения независимых причинных рядов.

О. Курно, как и все детерминисты, исходит из положения, что нет не может быть беспричинных явлений. «Никакое явление или событие, — подчеркивает он, — не возникает беспричинно. Это — основной принцип, управляющий человеческим разумом при исследовании фактов действительности. Часто причина от нас ускользает или мы считаем причиной то, что в действительности ею не является; однако ни наша беспомощность при пользовании принципом причинности, ни ошибки, в которые мы впадаем при его применении, не могут поколебать нашу убежденность в истинности этого принципа, признанного как необходимое и не знающее исключений правило»<sup>9</sup>.

Отсюда следует определенная картина мира: «Мы восходим от следствия к его непосредственной причине, а эту причину можно в свою очередь рассматривать как следствие и так продолжать всю цепь без всяких ограничений, которые наш разум мог бы представить себе для этой обратной последовательности явлений. Возникшее следствие в свою очередь может стать причиной последующего следствия и так до бесконечности. Эта бесконечная цепь причин и следствий, расположенная во времени, цепь, в которую реальные явления входят звеньями, образует линейный ряд»<sup>10</sup>. В мире существует бесконечное множество такого рода рядов, в каждом из которых взятом в отдельности, разумеется, нет и не может никаких случайностей. Но эти ряды могут не только тянуться параллельно, не задевая друг друга, но и пересекаться, скрещиваться, в результате чего и возникают случайности.

---

<sup>8</sup> Костицын В. А. Предисловие редактора // Борель Э. Случай. М.; Пг., 1923. С. X.

<sup>9</sup> Курно О. Основы теории шансов и вероятностей. М., 1970. С. 84.

<sup>10</sup> Там же.

Для пояснения этой мысли О. Курно воспользуемся примером. Скажем человек Х по определенной причине вышел на прогулку. Та или иная причина определит его маршрут. В силу действия определенных причин он в такой-то момент времени будет проходить мимо именно такого-то, а не иного здания. Это один причинный ряд. Но помимо его существуют и другие. Хозяин упомянутого выше здания по определенным причинам решил произвести ремонт и опять-таки по совершенно определенным причинам поручил его сделать определенному человеку и в строго определенное время. А этот работник тоже по совершенно определенной причине уронил с крыши в тот самый момент времени, когда мимо здания проходил индивид Х, кирпич. Последний проломил голову прохожего и тот скончался. В каждой из рассмотренных выше отдельных цепей все события были причинно обусловлены и абсолютно необходимы. Ни о каких случайностях говорить здесь не приходится. А вот скрещение этих двух независимых друг от друга причинных рядов было совершеннейшей случайностью. Таким образом, случайность возникает при пересечении отдельных причинных цепей, в каждой из которых все абсолютно необходимо. «События, возникшие при встрече или комбинации явлений, принадлежащих независимым рядам, — пишет О. Курно, — получившиеся в порядке причинности, мы называем явлениями случайными или результатами случая»<sup>11</sup>.

О. Курно стремился усовершенствовать детерминистический взгляд на мир. В его концепции везде присутствует причинность. Нет и не может быть беспричинных явлений. Ведь смерть прохожего в его примере есть неизбежное следствие удара кирпича по его голове. Но в результате подобного введения случайности мир у О. Курно предстает как такой, в котором практически все может быть, кроме физически невозможного, в котором господствует случай. «Слово „случайность“, — читаем мы в книге О. Курно, — не означает ничего вещественного, но лишь идею: эта идея говорит о комбинации многих систем причин или фактов, развертывающихся каждая в своей цепи независимо одна от другой»<sup>12</sup>. «В этом смысле, — продолжает автор, — правильно говорят, что миром управляет случай, или, говоря точнее, случай имеет свою часть и притом весьма значительную в управлении вселенной...»<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Курно О. Основы теории шансов и вероятностей... С. 85-86.

<sup>12</sup> Там же. С. 92.

<sup>13</sup> Там же. С. 93.

Взгляд на мир как на управляемый случайностями ярко проявился в двухтомном труде О. Курно «Рассмотрение хода идей и событий в Новое время» (1872), в котором он попытался осмыслить с этих позиций историю. У него начисто исчезает исторический процесс, распавшись на множество отдельных причинных рядов, то протекающих совершенно независимо друг от друга, то пересекающихся. Абсолютный детерминизм фактически заменен здесь полным индетерминизмом. Как ни стремился О. Курно ввести в мир наряду с объективной необходимостью еще и объективную же случайность, в действительности ничего у него получилось. Он не пожелал заметить, что если каждое звено в каждом причинном ряду абсолютно необходимо, то отсюда с неизбежностью вытекает, что и пересечение причинных рядов — явление тоже абсолютно необходимое, что в нем ничего случайного нет. На это обстоятельство обратил внимание Николай Иванович Бухарин (1888-1938), который хотя и считал себя марксистом, но придерживался абсолютного детерминизма. С его точки зрения, случайным мы называем то явление, причин которого не знаем. «Возьмем, — писал он, — ...пример: случайную встречу на улице со знакомым, которого я не видел двадцать лет. Есть причины этой встречи? Нетрудно видеть, что они есть: под влиянием определенных причин я вышел тогда-то, пошел по такой-то дороге, с такой-то скоростью; под влиянием других причин мой знакомый тогда-то начал свое путешествие по такой-то дороге, с такой-то скоростью. Само собой очевидно, что совокупное действие этих причин *неминуемо* должно было привести к нашей встрече. Почему же *для меня* эта встреча кажется случайной... По очень простой причине: потому, что я *не знал* причин, которые двигали моего приятеля... *Если при перекрещивающемся действии двух или нескольких причинных цепочек (рядов) мы знаем только одну, тогда явление, которое получается при этом перекрещивании, представляется нам случайным, хотя на самом деле оно вполне закономерно*»<sup>14</sup>.

Для многих людей концепция О. Курно выглядела как такая, в которой положение о всеобщем характере причинности органически сочеталось с допущением существования в мире случайностей. Это и привлекало к ней внимание. Идеи О. Курно легли в основу целого направления в методологии исторического познания, в котором история предстала как совокупность неопределенных и тем самым непредсказуемых событий.

---

<sup>14</sup> Бухарин Н. И. Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. М.; Пг., [1924]. С. 41.

Видным представителем этого течения был французский философ Реймон Арон (1905-1983), который в своем «Введении в философию истории» (1938) писал: «История свободна, ибо она заранее не написана и не детерминирована, как природа или фатальность; она непредсказуема как человек для самого себя»<sup>15</sup>. Взгляды О. Курно активно пропагандировал русский писатель-эмигрант Марк Алданов (Марк Александрович Ландау) (1889-1957) в работе «Ульмская ночь. Философия случая» (1953), из которого, кстати сказать, и заимствован мною приведенный выше пример с гибелью индивида Х в результате падения кирпича с крыши ремонтируемого здания. Из этого воззрения исходил М. Алданов при написании своих многочисленных исторических романов, в которых все события предстают как случайные.

К. Поппер нигде не ссылается на О. Курно, но именно воззрения последнего легли в основу того понимания истории, которое излагается им в работах «Открытое общество и его враги» (1945) и «Нищета историцизма» (1957). Такого рода подход к истории разделяется немалым числом современных авторов<sup>16</sup>.

#### **4. Проблема свободы и необходимости в философии Нового времени**

Но если большинство естествоиспытателей и философов-материалистов XVII-XVIII вв., принимая абсолютный детерминизм, полностью, по крайней мере в теории, отвергали свободу человека, то идеалисты и даже отдельные материалисты пытались обосновать тезис о ее существовании.

Из числа материалистов это пытался сделать Барух Спиноза. Его позиция была близка к той, что отстаивали стоики. Принимая абсолютный детерминизм, он определял свободу как познанную необходимость. «Я называю, — писал Б. Спиноза в письме к Г. Г. Шуллеру, — свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или иным определенным образом... Итак, Вы видите, что я полагаю свободу не в свободном решении (*decretum*), но в свободной необходимости (*libera necessitas*)»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Арон Р. Введение в философию истории // Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000. С. 499.

<sup>16</sup> См.: Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория, проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003. С. 221-228.

<sup>17</sup> Спиноза Б. Письмо Г. Г. Шуллеру // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 591.

Готфрид Вильгельм Лейбниц тоже исходил из того, что свобода невозможна без необходимости, но с решением этой проблемы, предложенной Б. Спинозой, он не соглашался, ибо у последнего свобода, как утверждал он, есть пустой звук. Чтобы допустить свободу воли, он вводит наряду с понятием объективной необходимости понятие объективной же случайности. Необходимость, по Лейбницу, реализуется через свободную волю. Чем глубже познание необходимости, тем более свобода человека утрачивает черты произвольности, выражающейся в ошибочных действиях, и превращается во все более и более адекватное проявление необходимости. У человека просвещенного случайности в поведении играют все меньшую роль. Собственно Г. Лейбниц здесь развивает идеи, которые в зачаточной форме присутствовали у стоиков. Но при этом у Г. Лейбница следование необходимости не только неизбежно, но представляет собой наилучший выбор. Но в конечном счете философ приходит к выводу: «Что по этой причине все происходит в соответствии с упрочившейся предопределенностью (*verhängniß*), так же достоверно, как и то, что трижды три — девять. Ибо предопределенность заключается в том, что все связано с чем-то другим, как в цепи, и поэтому [все] будет происходить так же неотвратно, как это было испокон веков, и как безошибочно происходит и теперь, если происходит»<sup>18</sup>.

Своеобразный подход к проблеме свободы и необходимости содержится в работах Иммануила Канта. Третья из четырех знаменитых его антиномий чистого разума прямо относится к данной проблеме. Вот как сформулирован И. Кантом тезис этой антиномии: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (*Causalität durch Freiheit*)»<sup>19</sup>. Антитезис антиномии: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»<sup>20</sup>. Как полагает И. Кант, в одинаковой степени убедительно может быть обоснован как тезис, так и антитезис.

И. Кант считает, что оба эти положения совершенно верны. Истинно и то, что все в мире, включая и действия человека, подчинено закону причинности и необходимости, и то, что возможны свободные поступки человека. Все дело в том, что субъект свободы, о котором говорится в тезисе, и объект причинной связи и необходимости, речь о котором идет в антитезисе, — не одно и то же.

---

<sup>18</sup> Лейбниц Г. В. О предопределенности // Лейбниц Г. В. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 237.

<sup>19</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 418.

<sup>20</sup> Там же. С. 419.

Человек, который фигурирует в антитезисе, есть физическое *тело* среди других таких же тел, есть *эмпирический* человек — одно из многих явлений мира опыта. Он, разумеется, полностью подчинен необходимости. Но человек не только *феномен* среди многих других таких же вещей, он одновременно и *ноумен*. Именно человек как ноумене, как умопостигаемый субъект, а не эмпирический объект, может быть свободным. Конечно, то, что предлагает И. Кант, — не решение проблемы. Это уход от ее решения.

Для Иоганна Готлиба Фихте с его учением об абсолютном Я, создающем все существующее, понятие свободы является важнейшим. «Я хочу свободно хотеть согласно свободно избранной цели, я хочу, чтобы эта воля как последняя причина, т. е. не определяемая никакими другими высшими причинами, могла приводить в движение прежде всего мое тело, а посредством его и все окружающее меня, и производить в нем изменения. Моя деятельная естественная сила должна находиться во власти воли и не приводиться в движение ничем иным, кроме нее... Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе, она же не должна иметь на меня никакого влияния»<sup>21</sup>. А рядом с ним в работах И. Фихте присутствует чистейшей воды фатализм. Определяя историю, он начинает с положения, которое называет основным. «Это положение, — читаем мы, — таково: все, что действительно существует, существует с безусловной необходимостью и с безусловной необходимостью существует именно так, как существует; оно не могло бы не существовать или быть иным, чем оно есть»<sup>22</sup>. Точно такое же вопиющее противоречие в решении проблемы свободы и необходимости присуще и философии другого представителя немецкого классического идеализма — Йозефа Шеллинга.

## 5. Индетерминизм и свобода. Крайности сходятся

Абсолютному детерминизму, исключающему свободу, противостоит течение, отрицающее какую бы то ни было предопределенность, — индетерминизм. Казалось бы принятие индетерминизма позволяет признать и обосновать существование свободы человека. В действительности же индетерминизм не в меньшей степени, чем абсолютный детерминизм, исключает свободу.

---

<sup>21</sup> *Фихте И.* Назначение человека // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск; М., 2000. С. 590-591.

<sup>22</sup> *Фихте И.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 116.

Если во внешнем мире нет никакой предопределенности, если он представляет собой хаос случайностей, то нет никакой возможности предвидеть течение и результат происходящих в мире событий, а тем самым ход и исход любой человеческой деятельности. В этих условиях невозможны ни выяснение того, насколько реальны поставленные цели, ни подлинное планирование человеческих действий. Человек в такой обстановке оказался бы полным рабом случайностей. Господство над человеком стечения случайностей ничем не отличается от господства над ним абсолютной необходимости. Принятие и абсолютного детерминизма, и индетерминизма в одинаковой степени исключает свободу человека.

И не только свободу человека. Принято считать, что если индетерминизм исключает возможность предвидения будущего, то абсолютный детерминизм предполагает абсолютно точное знание о том, что будет происходить в будущем и каким будет течение событий. В действительности же все обстоит совершенно иначе. Если совершенно строго придерживаться абсолютного детерминизма, то с неизбежностью следует признать, что все связи без малейшего исключения абсолютно необходимы, а тем самым одинаково важны для дальнейшего хода событий. А если это так, то для предвидения будущего надо знать абсолютно все связи. Но это, как понимали и сами абсолютные детерминисты, совершенно невозможно. Отсюда с неизбежностью следует, что предвидеть будущее невозможно.

Именно с тем, чтобы найти выхода из тупика, абсолютные детерминисты и обратили особое внимание на понятие вероятности. В мире все абсолютно предопределено, но так как мы не знаем всех связей, наше предвидение будущего носит лишь вероятностный характер. Если случайность выступала у них как как результат полного незнания причин возникновения явлений, то вероятность — как результат неполного знания всех существующих связей. Но желаемого решения вопроса введение понятия вероятности не давало. Если до конца последовательно придерживаться абсолютного детерминизма, то необходимо признать, что будущее совершенно непредсказуемо.

И такое совпадение индетерминизма и абсолютного детерминизма отнюдь не случайно. Когда абсолютные детерминисты объявляли все связи необходимыми, они поднимали случайность до уровня необходимости, а тем самым, совершенно не замечая этого, опускали необходимость до уровня случайности. Крайности сходятся. Объявить все необходимым равнозначно тому, чтобы признать все случайным. И совершенно неудивительно, что некоторые античные авторы, характеризуя учение Демокрита, приписывают ему взгляд, согласно которому все в мире случайно.



«Начать с того вопроса, — писал Луций Целий Фирмиан Лактанций (ок. 250 - после 325), — который кажется первым по природе, существует ли провидение, которое печется о всех делах, или все сделано случайно и все [случайно] совершается. Основателем последнего учения был Демокрит...»<sup>23</sup>

Как абсолютный детерминизм с неизбежностью оборачивается абсолютным же индетерминизм наглядно можно видеть на примере концепции О. Курно. Претендуя на то, что он ввел в свое видение мира наряду со объективной необходимостью объективную же случайность, этот мыслитель в действительности перешел на позиции абсолютного индетерминизма.

## 6. Г. Гегель о случайности и необходимости

Выход из создавшегося положения был намечен одним лишь Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем. Он смог это сделать только потому, что был диалектиком. Г. Гегель исходил из того, что объективно существует не только необходимость, но и случайность, причем объективно существуя, они не образуют двух разных сфер действительности. Говоря о них, нельзя ограничиться утверждением, что они существуют в тесной связи друг с другом. Их связь носит не внешний, а внутренний характер. Необходимость существует только в случайностях, и в этом смысле она не только необходима, но и случайна. «*Реальная необходимость в себе*, — писал Г. Гегель, — есть на самом деле также *случайность*»<sup>24</sup>. Случайность есть проявление необходимости, в этом смысле она необходима. «Но эта *случайность*, — подчеркивал Г. Гегель, — есть скорее абсолютная необходимость»<sup>25</sup>. Отсюда следует и определенный вывод о задачах научного и философского познания. «Совершенно правильно, — говорит Г. Гегель, — что задача науки, и в особенности философии, состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности...»<sup>26</sup> По существу, Г. Гегель встал на путь, который вел к созданию новой формы детерминизма — детерминизма не абсолютного, а относительного, вероятностного, диалектического.

---

<sup>23</sup> Демокрит в фрагментах и свидетельствах древности. [М.], 1936. С. 60-61.

<sup>24</sup> Гегель Г. Наука логики. Т. 2. Философия природы. М., 1971. С. 197.

<sup>25</sup> Там же. С. 201.

<sup>26</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 320.

Изложенная выше трактовка отношения между необходимым и случайным, предопределенным и неопределенным открывала возможность решить и проблему свободы, и необходимости. Г. Гегель далеко продвинулся в этом направлении, что особенно наглядно проявилось в его взглядах на историю человечества, в частности в решении проблемы роли личности в истории. Здесь он в значительной степени смог преодолеть и фатализм и волюнтаризм. Оставляя более подробное изложение решения Г. Гегелем проблемы отношения свободы и необходимости в истории до одного из следующих разделов данного цикла книг (III.6.2), отмечу лишь, что решить ее применительно к миру в целом в полном объеме он не смог. Помешал ему это сделать его объективный идеализм. В конечном счете свобода выступает у него все же в основном как познание необходимости и следование, подчинение ей. Все остальное, относящееся к проблеме свободы и необходимости в целом, осталось у него недостаточного разработанным. К тому же, его взгляды по всем этим вопросам были изложены столь тяжелым и трудным для понимания языком, что даже для большинства его последователей, не говоря уже об остальных исследователях, они остались тайной за семью печатями. По существу то здравое, что содержалось в построениях Г. Гегеля, впервые было по-настоящему понято и развито лишь К. Марксом и Ф. Энгельсом.

## Глава 17. Императивы практического разума. Дух как социальное явление. Проблема сущности социального

### 1. Постановка проблемы

До сих пор, говоря о воле, которая проявляется в деятельности человека, я в основном имел в виду практическое отношение людей к внешнему природному миру. Но люди живут среди себе подобных и совершают по отношению друг к другу множество разнообразных действий. Когда речь идет о животных, то их действия по отношению друг к другу обычно терминологически не отграничиваются от прочих актов. В этом нет особой нужды. Иное дело — люди. Здесь проведение грани между действиями людей по отношению к природе и их действиями по отношению друг к другу настоятельно необходимо. Действия людей, в которых проявляются их отношения друг к другу, принято называть *поступками*, а их совокупность — *человеческим поведением*. И важнейший вопрос, который еще в древности встал перед философами, заключался в том, чем же определяется воля, которая проявляется не просто в деятельности людей, а в их поведении. Выше она уже была названа социорегуляторной волей (8.3).

Само собой разумеющимся для всех мыслителей было, что в своих поступках, как в действиях, направленных на изменение природных вещей, люди руководствуются своими мыслями, идеями, соображениями, знаниями о реальном положении вещей. Но даже, когда речь идет о действиях людей по изменению природных объектов, совершенно недостаточно знать, как создается мыслечувственный квазиобраз еще не существующей вещи и намечается план реализации поставленной цели.

Разработка плана действий по созданию нового предмета зависит прежде всего от состояния знаний человека о природе. От этого же, как мы уже видели, в значительной степени зависит и процесс творения человеком чувствопонятийного квазиобраза еще не существующей, вещи. Но это далеко еще не все. Важно понять, что именно побудило человека поставить именно эту, а не другую цель.

Это вопрос о мотивах, стимулах человеческой деятельности, вообще о факторах, побуждающих человека действовать. Принято говорить, что человека заставляют ставить цели и действовать его нужды, потребности, страсти, интересы и т. п. Не вдаваясь ни в какие детали, я буду в дальнейшем изложении называть все то, что побуждает человека к действию, *императивами* (от лат. *imperativus* — повеление, настоятельное требование).

Без учета императивов невозможно понять деятельность человека даже по преобразованию природы. Когда же мы приступаем к исследованию не просто воли людей, а их поведенческой, социоре-гуляторной воли, проблема императивов выходит на первый план. Именно поисками ответа на этот вопрос занимались философы. Чтобы лучше разобраться в нем, необходимо сопоставить человека с животными.

## **2. Императивы деятельности животного**

Человек коренным образом отличается от животных. И суть этого различия заключается вовсе не в его морфофизиологической организации. Отличие физической организации человека от анатомической организации животных, конечно, существует. Но гораздо более значительным может быть различие между организмами животных разных видов. Вряд ли могут быть сомнения в том, что, например, шимпанзе по своей морфофизиологической организации значительно больше отличается от паука, чем от человека.

Коренное отличие человека от животных проявляется в их внешней деятельности, в их поведении. Разумеется, животные разных видов ведут себя далеко не одинаково. Однако сходство и различие в поведении животных, относящихся к разным видам, имеет одно объяснение. Животное есть биологический организм и только биологический организм. Его поведение представляет собой всего лишь одну из форм функционирования его организма. В структуре биологического организма заложены корни потребностей животных и тем самым всех тех сил, которые приводят их в движение, побуждают их к действиям. Основные стимулы поведения животных — пищевой и половой инстинкты и инстинкт самосохранения. В дополнение к ним у многих видов животных существует также и материнский, или родительский, инстинкт.

В зависимости от строения организма пищевой инстинкт может проявиться как потребность в мясе или как нужда в траве. Структурой организма определяется и способ реализации той или иной потребности. Одни хищники преследуют дичь, другие — подстерегают ее в засаде. Так как структура биологического организма наследственно предопределена, генетически запрограммирована, то тем самым наследственно предопределено, генетически запрограммировано и поведение животных.

Данное утверждение отнюдь не равносильно положению, будто все акты, из которых складывается поведение животных, представляют собой безусловные рефлексy. Если бы все поведение животных было безусловно-рефлекторным, то оно не смогло бы обеспечить их существование в сложной и меняющейся среде. Поэтому поведение животных, исключая, может быть, самых низших, неизбежно в той или иной степени должно было быть индивидуально приобретенным, или условно-рефлекторным. У высших млекопитающих почти все конкретные акты поведения составляют по существу действия индивидуально приобретенные. Это не значит, что в их поведении вообще нет актов, которые можно было бы характеризовать как наследственные. Однако, в отличие от низших животных, такие акты не играют в их поведении сколько-нибудь существенной роли.

Поведение высших млекопитающих по своей форме почти целиком является индивидуально приобретенным. Вместе с тем оно представляет собой не что иное, как проявление наследственного содержания. Индивидуальные вариации поведения возможны лишь в определенных пределах. По своей сути индивидуально приобретенные акты поведения животных суть средства удовлетворения тех основных потребностей, которые обусловлены строением организма.

Поэтому поведение всех животных, принадлежащих к одному виду, в своей сущности одинаково, так же как одинаковы в своей сущности их организмы. Поведение животного есть биологическое и только биологическое явление. Его можно объяснить целиком и полностью, не выходя за рамки биологии. Каждое животное есть биологический организм и только организм, а вся его внешняя деятельность представляет собой систему реакций его организма на внешний мир. Так как животное целиком сводится к биологическому организму, то зная, каков этот организм, мы практически знаем о животном все основное: мы знаем, к чему оно стремится, знаем, каким образом оно обеспечивает удовлетворение своих потребностей и т. п.

### **3. Императивы человеческого поведения — явления человеческого духа**

Несомненно, что человек всегда есть и биологический организм. Но зная лишь организм человека, мы практически ничего не знаем о нем как о действующем субъекте.

Все люди, живущие на Земле в течение последних нескольких десятков тысяч лет, относятся к одному и тому же биологическому виду — *Homo sapiens*. Это означает, что у всех ныне существующих людей организмы в сущности тождественны. Но столь же несомненно существование значительных различий между поведением людей, входящих в состав различных конкретных, отдельных обществ — социоисторических организмов (сокращенно — социоров)<sup>1</sup>.

И дело вовсе не в наличии индивидуальных вариаций поведения людей. Не является совершенно одинаковым и поведение особей, относящихся к одному и тому же виду животных. Но поведение таких животных одинаково по своей сущности. О поведении же людей сказать нечто подобное нельзя. Одинаково в сущности лишь поведение людей одного и того же общества, а если общество имеет классовую структуру, то одного и того же общественного класса.

При этом различия в поведении людей, входящих в состав разных социальных образований, не сводятся к различиям лишь в форме. Их поведение может существенно различаться и по содержанию. У людей, принадлежащих к разным обществам, классам и другим социальным группам, могут быть совершенно различные мотивы, стремления, намерения, желания. Иначе говоря, их действия определяются различными императивами. Не остается неизменным в процессе развития и поведение членов одного и того же социального образования. Оно меняется и по форме, и по содержанию: одни императивы сменяются другими.

Ни различия в поведении членов разных обществ, ни фундаментальную общность поведения членов одного общества (или представителей одного класса, когда речь идет о том или ином классовом обществе) невозможно объяснить особенностями структуры организма людей. Поведение человека, в отличие от строения его организма и в отличие от морфофизиологической организации и поведения животных, генетически не запрограммировано.

Но это отнюдь не значит, что оно вообще не запрограммировано. Его запрограммированность совершенно отчетливо бросается в глаза. Люди, принадлежащие к одному и тому же социальному образованию ведут себя в сущности одинаково. Это означает, что они руководствуются одной и той же программой. Различие поведения людей в разных обществах объясняется существованием в них разных программ.

Поведение животного запрограммировано в его генотипе и тем самым в его теле. Императивы поведения животного — его инстинкты уходят своими корнями в его морфофизиологическую организацию. Императивы и программа поведения человека не имеют материальных основ в его теле. Чтобы дать ответ на вопрос, где же они заложены, необходимо вспомнить то, о чем уже шла речь в одном из предшествующих разделов (8.3), именно, что у человека, в отличие от животных, имеется не только тело, но и дух.

---

<sup>1</sup> См.: Семенов Ю.И. Философия истории... С. 21-34.

Введение понятия духа было связано с определенной ограниченностью понятия сознания. Последнее обычно ассоциируется лишь с познанием. Дух же включает в себя не только познание, но и волю. Теперь к этому можно добавить, что кроме мышления и воли, человеческий дух включает в себя в качестве необходимейшего компонента императивы и программу поведения человека. Императивы и программа поведения человека не имеют основы в биологии. В разных обществах при одной и той же морфофизиологии человека действуют разные императивы, различные программы его поведения.

А это значит, что эти императивы, эти программы коренятся в обществе, представляют собой явления исключительно социальные. Социальным по своей природе является не только данный компонент человеческого духа, но весь человеческий дух в целом. Противопоставление тела и духа есть противопоставление не только материального и идеального, но и биологического и социального.

Выше уже говорилось о двух типах идеального (5.2). Идеальное одного из них существует и у животных, и у человека. Оно было обозначено как биоидеальное. Идеальное другого типа присуще только человеку. Ему было присвоено название социоидеального. Человеческий дух и есть это социоидеальное. Понятие социоидеального совпадает с понятием духовного.

Как уже говорилось, дух управляет телом. И это управление, как уже указывалось (8.3), далеко не сводится лишь к управлению движениями органами тела, телодвижениями. Выше уже отмечалось о существовании двух видов воли: воли телодвигательной, телорегуляторной и воли социорегуляторной, или поведенческой. Человек есть не только дух, но и тело. Человек есть не только личность, но и биологический организм. И как у всякого биологического организма, у него есть биологические, животные стимулы поведения — пищевой, половой и другие инстинкты. Дух, будучи явлением социальным, держит их под своим контролем, ограничивает, обуздывает, вводит в социальные рамки эти биологические потребности. Как уже отмечалось, еще Сократ видел свободу человека в его способности обуздывать, ограничивать свои телесные потребности.

Наиболее наглядно социальные программы проявляются в существующих и действующих в любом обществе нормах, определяющих поведение людей. Именно эти нормы прежде всего и бросались в глаза философам. В цивилизованном мире существуют две основные разновидности норм, действующих в масштабе целого общества. Это, во-первых, нормы правовые, во-вторых, нормы моральные.

Нормы права меньше привлекали внимание философов. Их природа казалось более или менее ясной. Эти нормы устанавливают люди, стоящие у кормила государственной власти, и соблюдение их обеспечивается силой государственной машины. Право есть воля государства, возведенная в закон. Таким образом, уже при обращении к праву бросалось в глаза, что кроме воли отдельных людей, индивидуальных воли, существует еще и общественная воля. Правда эту волю еще как-то можно было попытаться свести к волям отдельных людей, объяснить ее как производную от воли людей, стоящих у власти в государстве.

Значительно сложнее обстояло с нормами морали. Мораль, как и право, тоже есть форма общественной воли. Но в отличие от права, она не есть воля государства. В идеале она есть воля общества. Если правовые нормы зафиксированы в различного рода документах: конституциях, уголовных и гражданских кодексах, отдельных законодательных актах и т. п., то моральные нормы не записаны нигде. Они существуют лишь в общественном мнении. И общественное мнение одновременно является единственной силой, обеспечивающей соблюдение норм морали.

Когда человек появляется на свет, он представляет собой всего лишь биологический организм. Затем он шаг за шагом вступает в человеческую среду. Он совершает различного рода поступки, а окружающие его люди определенным образом их оценивают. Для оценки этих действий существуют два основных понятия: добро и зло. Постоянно, повседневно оценивая действия людей как добрые и злые, одобряя одни и осуждая другие, общество тем самым формирует у человека представление не только о том, что делать можно и что делать нельзя, но главное — о том, что делать должно.

Самое важное в морали заключается в том, что ее нормы, в отличие от права, не выступают как что-то внешнее по отношению к человеку. Мораль проникает во внутренний мир человека. Происходит ее интериоризация (от лат. *interior* — внутренний), или интернализация (от лат. *intern* — внутренний). Нормы морали закрепляются во внутреннем духовном мире человека, формируя у него чувства долга, чести и совести. Неуклонное следование велениям долга, незапятнанная честь, чистая совесть становятся для человека величайшими ценностями. Во имя этих ценностей он готов на лишения, даже на смерть. Система этих ценностей выступает перед человеком как идеал, к которому он стремится. В результате, перед нами предстают не просто нормы поведения, в привычном смысле этих слов, а мощные стимулы, императивы, движущие людьми. И эти стимулы поведения в норме являются у человека более могущественными, чем биологические инстинкты.



Обращаясь к морали, мы сталкиваемся с такой общественной волей, которую совершенно невозможно вывести из воли отдельных людей. На ее примере более чем наглядно видно, что не она производна от индивидуальных воли, а, наоборот, индивидуальные воли производны от нее. Она по своей природе есть прежде всего воля общества, она по своей сущности социальна и только социальна. Это совершенно отчетливо, помимо всего прочего, проявляется в том, что в качественно различных обществах она является далеко не одинаковой: совершенно разными, а иногда и прямо противоположными могут быть, к примеру, представления о добре и зле.

Мораль существует не просто как совокупность норм, которые должен соблюдать человек. Эта общественная воля формирует волю отдельных людей и тем начинает существовать в качестве содержания индивидуальных воли. Таким образом, индивидуальные человеческие воли представляют собой не что иное, как форму существования общественной воли. Тем самым воли отдельных людей носят общественный характер. В результате, не только собственно общественная воля, но и индивидуальные воли существуют и могут существовать только как явления социальные.

На ранних порах истории философской мысли именно проблема природы морали и ее корней прежде всего привлекала мыслителей, когда они пытались решить вопрос о том, что определяет человеческое поведение. С этим и связано использование в античной философии, начиная с IV в. до н.э., для обозначения того ее раздела, который занимался выявлением сути общества, слова «этика» (от греч. «этос» — обычай, нрав, привычка, обыкновение, характер). Интерес к природе морали продолжал существовать и в последующей истории философской мысли. Целиком проблемам морали посвящено следующее после «Критики чистого разума» (1781) произведение И. Канта — работа «Критика практического разума» (1788). Как писал он: «Две вещи наполняют душу все новым и нарастающим удивлением и благоговением, чем чаще, чем продолжительнее мы размышляем о них — *звездное небо надо мной и моральный закон во мне...* Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой возникла... Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже всего чувственно воспринимаемого мира...»<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 499-500.

#### 4. Снова основной вопрос философии

Философы сравнительно рано установили, что в сознании человека существуют императивы, программы, определяющие волю, а тем самым и поведение людей. И тогда перед ними встал вопрос об источнике этих императивов, этих программ. В результате, перед ними в особой форме снова встал все тот же основной вопрос философии. Одни мыслители рассматривали эти императивы как проявление абсолютного разума, абсолютного духа. Это объективные идеалисты. Другие рассматривали их в качестве продуктов субъективного человеческого духа. Это субъективные идеалисты.

Хуже всего при этом приходилось, как это было и при поисках источника активности сознания, материалистам. Они должны были искать источник этих программ вне духа, в объективном мире. Логичнее всего было бы для них попытаться найти исток морали в обществе. Но здесь эти мыслители сталкивались с тем фактом, что хотя общество существует и вне сознания, но оно в отличие от природы создано человеком. Но если общество представляет собой результат человеческой деятельности, направляемой волей, то следовательно оно — продукт человеческой воли. Получался замкнутый круг, из которого можно было выйти, лишь открыв в обществе то, что не зависело от воли людей. Философы открыли духовное социальное. Нужно было найти объективное социальное. А оно никак не обнаруживалось.

В результате, материалисты в поисках материальной основы морали обращались к взаимодействию человеческого тела с природным миром и тем самым к биологии, точнее даже к физиологии, человека и всегда при этом терпели неудачу. Согласно, например, взглядам Эпикура, человек при общении с внешним миром может испытывать чувства как наслаждения, так и отсутствия наслаждения. Это и определяет поведение человека. Человек стремится к наслаждениям. «Мы, — писал Эпикур, — имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия... Поэтому- то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познаем как первое благо, прирожденное нам; с него мы начинаем всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мериллом, о всяком благе»<sup>3</sup>. Наслаждение есть высшее благо, отсутствие же его — зло. «Ведь все хорошее и дурное, — читаем мы у Эпикура, — заключается в ощущении...»<sup>4</sup> Конечно, Эпикур, говоря о наслаждении, имел в виду удовольствия не только физические, но и духовные, но источник последних нигде не раскрывал.

---

<sup>3</sup> Эпикур приветствует Менекея... С 210-211.

<sup>4</sup> Там же. С 209.

Сходные взгляды развивал спустя два тысячелетия Т. Гоббс. Вся эмоциональная жизнь человека, по его мнению, имеет своим источником вызываемые ощущениями движения в сердце. Это порождаемые внешними воздействиями движения либо помогают, либо мешают совершающимся в организме процессам. В первом случае они вызывают удовольствие, наслаждение, во втором — неудовольствие, страдание. Предметы, порождавшие удовольствие, влекут нас к себе, являются приятными, вещи, порождающие страдания, вызывают у нас отвращение, становятся для нас неприятными. Из этого человек и исходит в своем поведении: стремится к тому, что приятно, и избегает неприятного. Благом является все то, к чему человек влечется, злом — все то, чего он избегает.

Правда, Т. Гоббс подчеркивает, что различие добра и зла не является абсолютным. «Природа блага и зла, — писал он, — зависят от совокупности условий каждого отдельного момента»<sup>5</sup>. Но относительность различия между добром и злом связана с различием не между обществами, а между условиями, в которых оказывается в то или иное время тот или иной индивид. А между тем еще древнегреческие софисты связывали различие понятий о добре и зле с различием обществ, в которых господствуют эти представления.

Как и у Эпикура, мораль у Т. Гоббса носит сугубо индивидуалистический характер. В ней по существу нет ничего социального. Нет у него ни слова ни о нормах, которым следуют люди, ни о чувствах долга, чести и совести. Поэтому в картине общества, рисуемой Т. Гоббсом, мораль отсутствует. В ней существуют лишь нормы права, которые люди сознательно ввели, чтобы покончить с «войной всех против всех», и соблюдение которых обеспечивается силой государственной машины.

Ни в малейшей степени не приближают к пониманию сущности морали и этические концепции французских материалистов XVIII в. и Л. Фейербаха, по существу представляющие собой различные более или менее модернизированные варианты эпикуреизма.

Прямой биологизацией человеческого поведения занимаются в наше время поборники так называемой социобиологии и этологии человека<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Гоббс Т. Основы философии... С. 182.

<sup>6</sup> См.: Семенов Ю.И. Философия истории... С. 402-404.

## **Глава 18. Кризис материализма в конце XVIII — начале XIX века. Социоисторический идеализм — ахиллесова пята натурматериализма**

Естествознание, бурно развиваясь, к концу XVIII - началу XIX в. добилось огромных успехов. В частности, великим английским физиком и химиком Джоном Дальтоном (1766-1844) наконец-то были открыты атомы, догадка о существовании которых была высказана еще Левкиппом и Демокритом. Наука начала проникать в микромир. Это и многие другие научные открытия подтверждали основное положение материализма — тезис о существовании независимой от человеческого сознания реальности — объективной реальности, материи и об отсутствии в мире какого бы то ни был объективного абсолютного духа. Наука каждый своим шагом доказывала, что все происходящее в объективном мире имеет свою причину, причем причину естественную, коренящуюся в этом и только этом объективном мире. Никаких чудес, никаких беспричинных или вызванных сверхъестественными причинами явлений нет и быть не может.

Но несмотря на все грандиозные успехи естественных наук, материалистическая философия в первой трети XIX в. не только не укрепляла свое положение и распространялась, но, наоборот, сдавала одну позицию за другой. В определенной степени это объяснялось новой исторической обстановкой. В ведущих странах Западной Европы окончательно утвердился капитализм. Буржуазия была заинтересована в существовании религии. Атеизм, которого она побаивалась и раньше, становился все более опасным. Соответственно, идейным врагом становился и философский материализм. Материалистическая философия вытеснялась и изгонялась из жизни общества.

Но причина потери материализмом своих позиций была не только неблагоприятно сложившаяся историческая обстановка, но и внутренне присущие ему слабости. Материалистическая философия вступила в период затяжного кризиса, выразившегося в том, что она оказалась не в состоянии решить целый ряд важнейших вопросов и запуталась в неразрешимых противоречиях. О тех больших трудностях, с которыми столкнулся материализм в области теории познания, многое уже было сказано раньше. Остается только суммировать.

Материалистические системы философии все в большей степени начали сводиться к предельно общему взгляду на мир с добавлением более или менее значительных элементов натурфилософии. Самому главному в философии — теории познания — уделялось все меньше и меньше внимания. На первом месте в материалистических теориях познания находилось чувственное познание. И с ним не все обстояло благополучно: немалое число материалистов склонялось ко взгляду на ощущения и восприятия не как на образы мира, а знаки, символы, иероглифы внешних предметов, что опять-таки не только подрывало теорию отражения, но и ставило под сомнение существование объективного мира.

И совсем плохо было у материалистов с мышлением. Как уже указывалось, они все в большей степени отказывались от того великого открытия, которое было сделано в предшествующий период: открытие того, что в объективном мире существует не только чувствозримое, но умозримое, что мышление есть умозрение, которое дает такое знание, которое не дают и не способны дать чувства. Положение о существовании в объективном мире того, что доступно только уму, выдвинутое философами, долгое время было лишь догадкой. Доказана эта догадка была тогда, когда естествознанием были открыты атомы и молекулы, открыт микромир, что произошло, как уже указывалось, в начале XIX в. И парадокс заключается в том, что именно тогда многие материалисты в своей гносеологии окончательно отказались от идеи бытия в мире умозримого.

Отказ от взгляда на мышление как на особую форму и ступень познания диктовался целым рядом причин.

Одна из них заключалась в том, что материалисты, будучи не в состоянии отыскать материальный источник творческой активности человеческого мышления, категорически отрицали существование этой активности. А в этой активности заключена вся суть мышления: оно есть творческое отражение, отражательное творчество.

Вторая причина состояла в том, что, боясь впасть в объективный идеализм, материалисты прямо или косвенно отвергали бытие в объективном мире общего. Это в самом лучшем случае приводило его к концептуалистическому варианту номинализма. Но и концептуализм, не говоря уже о крайнем номинализме, есть по сути дела отказ от понимания понятий как образов объективной реальности и тем самым трактовки мышления в целом как отражения мира.

И наконец, почти все, если не все материалисты принимали как абсолютную истину второй тезис сенсуализма: «нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувствах». Отсюда с неизбежностью следовал вывод о неспособности мышления давать новое знание и невозможности познания человеком сущности вещей, сущности мира, что ставило под сомнение и существование самого объективного мира.

Некоторое время материалисты, вступая в явное противоречие со своим взглядом на мышление, стремились разработать общий метод мышления. Но к концу рассматриваемого периода это окончательно прекратилось. В результате, разработкой проблем занялись одни лишь идеалисты (И. Кант, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель), которые и добились огромных успехов.

По уже указанной выше причине материалисты отрицали не только гносеологическую, но также целепланирующую и волевою активность сознания. Проблема не просто одного только мышления, но человеческого духа в целом оказалась таким орехом, который материалисты не смогли разгрызть. Они пытались истолковать мышление по аналогии с чувственным познанием просто как функцию организма. Но тогда фактически исчезал дух, исчезала воля и свобода воли. Такое понимание духа было неразрывно связано с отстаиваемым ими решением проблемы предопределенности. Они были сторонниками абсолютного детерминизма, полностью исключающего свободу человека.

Но главный порок тогдашнего материализма заключался в его основной крайней непоследовательности. Он не был достроен до конца: материалистическое понимание природы противоречиво сочеталось в нем с идеализмом в понимании общества, а тем самым и истории. Об этом крупнейшем недостатке материализма выше уже говорилось, но очень кратко. Но этот вопрос заслуживает более детального рассмотрения. Самое важное — понять, почему материалисты оказались не в состоянии прийти к материалистическому пониманию общества и истории.

В качестве примера обратимся к классическим французским материалистам XVIII в. Они были самыми последовательными из всех материалистов, какие только существовали до появления марксизма. Они стремились материалистически объяснить все явления без малейшего исключения. И при подходе к природным явлениям у них это так или иначе, но все же во многом получалось. Иначе обстояло дело, когда они обращались к обществу. Здесь они с неизбежностью вопреки всем своим намерениям переходили на позиции идеализма. И это было не случайным.

Французские материалисты, как и все сторонники естественного объяснения исторических явлений, исходили из того, что история творится людьми и только людьми, что вся она складывается из действий людей, что все исторические события — результаты деятельности людей. Отсюда следовало, что для объяснения истории нужно понять, почему люди действовали именно так, а не иначе.

Люди — существа разумные. Их деятельность является сознательной и целенаправленной. Следовательно, чтобы понять, почему люди действовали именно так, а не иначе, нужно выяснить, почему они решили именно так, а не иначе действовать. Иначе говоря, нужно было обратиться к сознанию людей, к их мыслям, замыслам, целям.

Причем важными были не все вообще мысли людей, а только те, которые побуждали их не к обыденным действиям, а к историческим. История складывается не из всех вообще действий людей, а лишь тех, результатом которых являются исторические, а не обыденные события. Совокупность человеческих представлений об обществе, побуждающих людей к действиям, имеющим общественное значение, французские материалисты, как и все вообще просветители XVIII в., именовали *общественным мнением*. Таким образом, у них получалась, что общественное мнение определяет общественнозначимые действия людей, а тем самым и ход истории.

Но ясно, что остановиться на этом французские материалисты не могли. Перед ними вставал вопрос о том, чем же определяется само общественное мнение. Все они были убежденными сенсуалистами. Никто из них не допускал существование врожденных идей. Согласно их взглядам, источником всех человеческих идей мог быть только внешний мир. Истоком идей о природе была сама природная среда. Соответственно, источник общественных идей нужно было искать в том, что они обычно именовали *общественной средой*. Для них само собой разумеющимся было, что общественная среда, представляющая собой совокупность различного рода социальных институтов, включая государство, церковь и т. п., существует вне сознания людей. Если словосочетание «общественное мнение» обозначало общественное сознание, то слова «общественная среда» — социальную реальность, общественное бытие.

С введением понятия общественной среды у них получалась следующая последовательность: общественная среда определяет общественное мнение, последнее определяет общественнозначимые действия людей, а тем самым и ход истории. Казалось бы, все ясно: перед нами материалистический взгляд на общество и его историю.

Но вслед за этим естественно возникал новый вопрос: а от чего зависит, что общественная среда является именно такой, а не иной. Ведь в разных обществах эта среда далеко не одинакова. И в ходе развития общества она может претерпеть и претерпевает существенные изменения. И вот здесь французские материалисты столкнулись с проблемой, решить которую оказались не в состоянии.

Когда речь шла о природной среде, все было понятно. Природа существовала до человека и без человека. И объяснять, почему она является именно такой, не было необходимости. Но общественная среда возникла только с человеком и представляет собой его творение. Человек своими действиями создает и изменяет общественную среду. А он — существо сознательное, его действия определяются его идеями и т. д. Отсюда само собой напрашивался вывод, что общественная среда является такой, а не иной потому, что таким, а не иным является общественное мнение. В результате, у них получалось, что хотя социальная реальность, как и природная, существует вне сознания, но она, в отличие от природы, зависит от сознания, порождается им. Если природа является реальностью, существующей не только вне сознания, но и независимо от него, т. е. объективной реальностью, то общественная среда, в отличие от природной, — такой реальностью, которая, хотя и существует вне сознания, но зависит от него. Такую реальность нельзя назвать объективной. Она, если можно так выразиться, является субъективно-объективной реальностью, субъективно-объективным бытием.

В результате, материалисты оказывались в порочном кругу: общественная среда определяет общественное мнение, а общественное мнение детерминирует общественную среду. На существование этого круга в рассуждениях французских материалистов и вообще французских просветителей XVIII в. особое внимание обратил Г. В. Плеханов в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895).

Принятие подобного тезиса исключало возможность не только какого бы то ни было объяснения истории, но даже допущения развития общества. Ведь, в самом деле, для того чтобы изменилась общественная среда, необходимо, чтобы предварительно изменилось общественное мнение, но само изменение общественного мнения невозможно без предварительного изменения общественной среды. Выходило, что общество развиваться не может. Но в реальности- то оно развивалось, изменялось. Отсюда многочисленные попытки мыслителей разорвать создавшийся порочный круг.

Одна из попыток — обращение к *географическому детерминизму* — учению, в котором в качестве главного решающего фактора общественного развития выступала географическая среда. Но оно не давало нужного результата. Природная среда на протяжении многих веков оставалась практически неизменной, а общественная среда в течение этого времени претерпевала существенные изменения. Другая попытка — обращение к *демографическому детерминизму*, т. е. к взгляду на численность и динамику народонаселения как на главный фактор развития общества. И она давало мало. Ни ссылки на плотность народонаселения, ни обращение к его динамике сами по себе взятые не давали ответа на вопрос, почему в данном обществе существовало такое, а не иное общественное мнение.



Некоторые видели выход из положения в обращении к человеческим *страстям*. Ведь, в самом деле, разве одними лишь идеями определяются действия людей. Не меньшую, а, может быть, даже и большую роль играют человеческие чувства, эмоции. Может быть, именно в человеческих страстях заключен источник всех общезначимых действий людей, а тем самым самая главная причина исторических событий. Но сразу же возникал вопрос об истоках человеческих страстей.

Одни искали их в вечной, неизменной природе человека. Как известно, тезис о существовании такой природы был одним из основных в идейном арсенале просветителей XVIII в. Но обращением к чему-то неизменному никак невозможно объяснить происходящие в обществе изменения. Оставался один выход — искать исток человеческих страстей в общественной среде. Но это означало снова оказаться в том же самом порочном кругу.

Еще одна попытка — выдвижение на первый план человеческих *интересов*, человеческих *потребностей*. Ведь, в самом деле, разве не интересы движут людьми. Когда человек в чем-то глубоко заинтересован, он и страстно стремится обрести желаемое и напрягает свой разум с тем, чтобы изыскать пути к этому. И разум, и страсти подчинены интересам. Именно введение последних дает, казалось бы, ключ к пониманию общезначимых действий людей и тем самым хода истории.

Но сразу же вставал вопрос об источнике самих человеческих интересов. Ведь в разных обществах и у разных людей существовали разные интересы. Ничего не давали ссылки на вечную неизменную природу человека. А обращение к общественной среде снова обрекало на вращение все в том же самом порочном кругу.

В конечном счете французские материалисты так или иначе, осознавая это четко или не осознавая, приходили к выводу о существовании двух сортов людей. Одни — обычные, рядовые, серые люди, обыватели. Они способны лишь на то, чтобы усваивать общепринятые мнения. И если бы общество состояло только из таких людей, то никаких изменений в нем произойти бы не могло.

Но, к счастью, в обществе, кроме таких людей, время от времени появляются и совсем иные. Хотя эти люди живут в той же самой среде и в обстановке господства того же самого общественного мнения, но они в силу своих исключительных качеств способны создавать новые оригинальные идеи. Выработав эти идеи, они их распространяют, меняют общественное мнение, а вслед за этим происходит изменение и общественной среды.

Таким образом, французские материалисты в полном противоречии со своими исходными положениями признавали активность человеческого мышления. И познавательная, и целепланирующая, и волевая активность сознания, торжественно прогнанная ими с парадного крыльца их философских систем, втихомолку, тайком проникала в их концепции с черного входа.

Таким образом получалось, что движущей силой истории является разум и воля особого рода выдающихся индивидов, которые с полным правом могут быть названы великими людьми. Такую концепцию истории принято именовать волюнтаристической. Таким образом, французским материалистам удавалось разорвать порочный круг, но дорогой ценой — путем признания сознания и воли людей движущей силой исторического развития, т. е. перехода на позиции особого рода идеализма, который может быть назван социоисторическим.

Этот их идеализм был резко отличен от обычного философского идеализма, не говоря уже о религии. Материалисты отрицали существование не только бога, но вообще какого бы то ни было объективного нечеловеческого сознания, т. е. отвергали не только религию, но объективный идеализм. Они не допускали существования сверхъестественного в любой его форме.

Их социоисторический идеализм не был и субъективным идеализмом. Они не допускали и мысли, что мир существует в сознании субъекта. И это относилось не только к природной среде, но и к общественной. Общественная среда, бесспорно, существует вне сознания. Но она зависит от сознания, зависит в том смысле, что ее характер определяется взглядами людей. Общественные идеи порождают общественную среду, но не прямо, не буквально, а лишь определяя действия людей. Непосредственно общественная среда создается не идеями самими по себе, а направляемой этими идеями общественной деятельностью людей.

Социоисторический идеализм, в отличие от классического философского идеализма, во всех его основных разновидностях предполагал естественное и только естественное объяснение всех явлений. Именно поэтому он и мог сочетаться с материализмом. Но последний с неизбежностью был ограничен при этом лишь областью природных явлений, был натурматериализмом. Социоисторический идеализм вместе с такого рода натуралистическим материализмом образовывал своеобразное мировоззренческое единство, которое можно было бы назвать *натураризмом*, имея в виду, что оба они вместе допускали лишь естественное (натурарное) объяснение всех без исключения явлений действительности.

Но встав в конечном счете во взгляде на историю фактически на позиции волюнтаризма, французские материалисты в то же время не отказались от детерминизма, т. е. учения о естественной предопределенности всех явлений, причем детерминизма абсолютного. Казалось бы, с таких позиций в мире все закономерно. И стоит открыть эти законы, как человек может предвидеть будущее. В действительности же такая точка зрения по существу исключает существование законов. На примере работ французских материалистов, посвященных обществу, наглядно можно видеть, что взгляд, согласно которому в мире все абсолютно необходимо, по существу равнозначен воззрению, по которому в мире все случайно. Как писал П. Гольбах: «Излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение какого-нибудь монарха, прихоть какой-нибудь женщины являются достаточными причинами, чтобы заставить предпринимать войны, посылать миллионы людей на бойню, разрушать крепости, превращать в прах города, погружать народы в нищету и траур, вызывать войны, заразные болезни и распространять отчаяние и бедствия в течение целого ряда веков»<sup>1</sup>.

Такой взгляд был далеко не нов и не представлял собой исключительного достоинства материалистов. Два века раньше французский ученый и философ Блез Паскаль писал: «Нос Клеопатры: будь он чуть покороче, весь облик Земли был бы сегодня иным»<sup>2</sup>. Точно такие же высказывания встречаются у Вольтера, который вдобавок ко всему прочему был и автором значительного числа исторических трудов.

Но если дело обстоит именно так, то история представляет собой простую совокупность событий, сумму параллельных причинных рядов. Не существует никакого единого исторического процесса. Поэтому не может быть и речи о движущих силах истории и ее законах. Существует лишь вопрос о причинах тех или иных единичных исторических событий. Но если история не является закономерным процессом, то, по существу, в ней может быть все. Недаром, тот же П. Гольбах неоднократно пользуется понятием судьбы. И последняя выступает у него то как фатум, то как фортуна.

---

<sup>1</sup> Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 260.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли. СПб., 1995. С. 81.

Это позволяет не только П. Гольбаху, но и другим французским материалистам, надеяться на счастливый случай, который может выпасть на долю страны, прежде всего появление властителя, который произведет все те преобразования, которых страстно желали просветители и, прежде всего, разоблачит религию и уничтожит деспотизм. «По воле судеб, — писал П. Гольбах, — на троне могут оказаться просвещенные, справедливые, мужественные, добродетельные монархи, которые, познав истинную причину человеческих бедствий, попытаются устранить их, пользуясь указаниями мудрости» <sup>3</sup>.

Буквально почти то же самое писали К. Гельвеций и Дени Дидро. «Он явится, — читаем мы в работе последнего, — настанет день, и он явится — тот справедливый, просвещенный и могущественный человек, которого вы ждете; ибо такой человек возможен, а неумолимое течение времени приносит с собой все, что только возможно» <sup>4</sup>.

Такой человек может сделать все, что ему заблагорассудится. Его воля предопределяет весь дальнейший ход событий. В результате, в работах французских материалистов абсолютный детерминизм соседствовал с почти полным волюнтаризмом, отрицание какой бы то ни было свободы человека с признанием чуть ли не полной свободы, если не всех, то по крайней мере определенной части людей. К этому можно добавить еще одно явное противоречие, характерное для французских и не только французских материалистов: между признанием ими всемогущества человеческого разума и отрицанием им же возможности познания человеком сущность явлений.

И волюнтаризм во взглядах французских материалистов на историю явно преобладал. Он вовсе не сводился к пассивному ожиданию прихода великого преобразователя. Помимо всего прочего, волюнтаризм был близок французским материалистам потому, что выступал в качестве теоретического обоснования их собственной активной деятельности, направленной на распространение новых идей, изменение общественного мнения и тем самым на подрыв все еще господствующего, но уже отживающего строя.

Таким образом, французские материалисты были материалистами лишь в понимании природы. Создать законченное материалистическое мировоззрение, которое охватывало бы не только природу, но и общество, они не смогли потому, что не сумели, несмотря на все усилия, обнаружить объективный источник общественный идей (общественного мнения). То, что они именовали общественной средой, таким источником названо быть не могло. Даже, когда французские материалисты утверждали, что общественная среда определяет общественное мнение, они одновременно исходили из того, что сама эта общественная среда детерминирована общественным мнением.

---

<sup>3</sup> Гольбах П. Система природы... С. 663-664.

<sup>4</sup> Дидро Д. Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» // Дидро Д. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 498.

Таким образом, они знали только один вид объективного бытия — природное бытие, материю. Обращаясь к обществу, они видели в нем лишь субъективно-объективное бытие. Объективного социального бытия они оказались не в состоянии заметить, обнаружить.

Объективный, т. е. независимый от самих общественных идей, источник этих идей, объективное социальное бытие, нужно было искать. И вся последующая магистральная история философской, социально-философской и историософской мысли была прежде всего поиском объективного социального бытия. Только открытие этого бытия могло дать ключ к пониманию движущих сил исторического процесса.

## Именной указатель

**Абеляр, Пьер** (Петр)

(1079–1142) *10, 221*

Авенариус, Рихард (1843–1896) *20*

Аверроэс (1126–1198) *10, 203, 239*

Авиценна (980–1037) *10, 237, 238*

Аврелий (Блаженный) Августин

(354–430) *227, 293*

Адамс, Джон Коуч (1819–1892) *191*

Аквинский, Фома (1225/26–1274) *26, 28, 29, 170, 179, 229, 262, 271, 285*

Аксельрод, Любовь Исааковна

(Ортодокс) (1868–1946) *24, 31, 54, 242–244*

Алданов, Марк (Марк Александрович Ландау) (1889–1957) *310*

Амосов, Николай Михайлович

(1913–2002) *174*

Анаксагор (499–428 до н.э.) *13, 160, 161, 163, 236, 265*

Анаксимандр (611 – ок. 546 до н.э.) *154–157, 293*

Анаксимен (586–525 до н.э.) *154, 155, 157*

Анохин, Петр Кузьмич (1898–1974) *93, 98, 101–103*

Ансельм Кентерберийский

(1033–1109) *227*

Антисфен (ок. 455–360) *221*

Антонов, Николай Павлович

(1909–1985) *112*

Аристотель (384–322 до н.э.) *10, 11, 60, 65, 82, 153, 155, 156, 160, 162, 167, 169–171, 175, 178, 180, 183, 184, 188, 202, 203, 205, 216, 227–229, 233, 236–239, 243, 260, 266, 272, 283–285, 299*

Арон, Реймон (1905–1983) *309, 310*

Архимед (287–212 до н.э.) *10*

Асратян, Эзрас Асратович

(1903–1981) *101*

**Баженов, Лев Борисович**

(1926–2005) *145*

Бакрадзе, Константин Спиридонович

(1898–1970) *247*

Баумгартен, Александр Готлиб

(1714–1762) *19*

Беркли, Джордж (1685–1753) *16, 18, 21, 22, 27, 28, 32, 221–223, 231*

Бернар, Клод (1813–1878) *306*

Бернулли, Николай (1687–1759) *305*

Бернулли, Якоб (1654–1705) *305*

Богданов (Малиновский),

Александр Александрович

(1873–1928) *33, 39*

Богомолов, Алексей Сергеевич

(1927–1983) *247, 248*

Больштедт, Альберт (Альберт

Великий) фон (1206/7–1280) *216*

Бонавентура (Джованни Фиданца)

(1221–1274) *227*

Борель, Эмиль (1871–1956) *306, 307*

Бозций Дакский (р. ок. 1240) *239*

Бозций, Аниций Манлий Северин

(ок. 480–524) *179, 216, 217, 238*

Бройль, Луи де (1892–1987) *47, 186, 193, 280*

Брушлинский, Андрей Владимирович

(1933–2002) *290*

Бухарин, Николай Иванович

(1888–1938) *309*

Быков, Константин Михайлович

(1886–1959) *101*

Бэкон, Роджер

(ок. 1214 – после 1292) *10, 11*

Бэкон, Фрэнсис (1561–1626) *12, 272*

Бэн, Александр (1818–1903) *62, 63*  
Бюхнер, Людвиг (1824–1899) *68, 69, 72*

**Вебер, Макс (1864–1920) 263, 281**  
Винер, Норберт (1894–1964) *120, 121*  
Войшвилло, Евгений Казимирович (1913–2008) *247*  
Вольф, Христиан (1679–1754) *61*  
Воронин, Леонид Григорьевич (1898–1983) *101*  
Вундт, Вильгельм Карс (1832–1920) *64, 65*

**Гален, Клавдий (129–199 н.э.) 10, 60, 164**  
Галилей, Галилео (1564–1642) *26, 54, 160, 219*  
Галлей, Эдмунд (1656–1742) *304*  
Галлер, Альбрехт фон (1708–1777) *61, 167*  
Гартли, Дэвид (1705–1757) *273*  
Гассенди, Пьер (1592–1655) *145, 222, 275*  
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) *19, 20, 29, 30, 128, 145, 154, 157, 167, 168, 179–181, 191, 193–198, 200–209, 229, 230, 240, 241, 243, 244, 249, 266, 279, 314, 315, 327*  
Гейзенберг (Хайзенберг), Вернер (1901–1976) *252, 253*  
Гексли, Томас Генри (1825–1895) *23*  
Гельвеций, Клод Адриан (1715–1771) *222, 272, 276, 277, 333*  
Гельмгольц, Герман Людвиг Фердинанд фон (1821–1894) *48–52, 54–57, 136–139, 219*  
Гемпель, Карл Густав (1905–1997) *66*  
Гераклит (ок. 540 – ок. 480 до н.э.) *60, 157, 204, 293, 299*  
Герсон (Жерсон), Иоанн (Жан Шарлье) (1353–1429) *26, 239*  
Герцен, Александр Иванович (1812–1870) *157, 286–288*  
Гёте, Иоганн Вольфганг (1749–1832) *45, 167, 168, 179*  
Гильом из Конша (Гильом де Конш) (ок. 1088 – ок. 1154) *227*  
Гиппократ (ок. 460 – ок. 370) *10, 60*

Гоббс, Томас (1588–1679) *26, 29, 52, 54, 139, 140, 142, 145, 188, 219, 221–223, 236, 245, 272, 273, 279, 302, 303, 324*  
Гольбах, Поль Анри (1723–1789) *39, 173, 276, 277, 302, 303, 332, 333*  
Горский, Дмитрий Павлович (1920–1994) *247*  
Горький, Максим (Пешков Алексей Максимович) (1868–1936) *97*  
Граунт, Джон (1620–1674) *304*  
Гудмен, Нелсон (1906–1998) *252, 257*  
Гойгенс, Христиан (1629–1695) *305*

**Давыдов, Василий Васильевич (1930–1998) 85, 248**  
Дальтон, Джон (1766–1844) *325*  
Деборин (Иоффе), Абрам Моисеевич (1881–1963) *26, 54, 207, 208, 277*  
Декарт, Рене (1596–1650) *19, 26, 27, 54, 61, 78, 145, 170, 172, 173, 176, 219, 222, 223, 281, 282*  
Демокрит (460–370 до н.э.) *25–27, 52, 54, 60, 145, 160–164, 166, 201, 219, 236, 265, 282, 294–296, 299, 313, 314, 325*  
Джордано Бруно (1548–1600) *179*  
Джоуль, Джеймс (1818–1889) *191*  
Дидро, Дени (1713–1784) *14, 145, 333*  
Дильтей, Вильгельм (1833–1911) *62*  
Диоген Синопский (ок. 412–323) *221*  
Дицген, Иосиф (1828–1888) *30, 31, 75, 177*  
Дюбуа-Реймон, Эмиль Генрих (1818–1896) *48, 49, 51, 65, 66, 136–138*

**Евклид (ок. 365 – 300 до н.э.) 10**

**Зенон Китийский (ок. 333–262 до н.э.) 221, 297**  
Зенон Элейский (ок. 490–430 до н.э.) *25*

**Иванов-Смоленский, Александр Георгиевич (1895–1982) 101, 102, 173, 174**  
Ильенков, Эвальд Васильевич (1924–1979) *78–87, 94, 100, 113, 117, 170, 208, 248–250*

**Кабанис**, Пьер Жорж Жан (1757–1808) *68, 72*  
**Каганов**, Всеволод Михайлович (1901–1968) *106, 107*  
**Кальсин**, Федор Фомич (1905–1975) *113, 114*  
**Кант**, Иммануил (1724–1804) *14, 16, 18–21, 23, 24, 28–30, 32, 34, 36, 39, 51, 143, 144, 149, 179, 205, 251, 282, 291, 311, 312, 322, 327*  
**Карев**, Николай Афанасьевич (1901–1936) *243*  
**Карнап**, Рудольф (1891–1970) *66, 188*  
**Кедров**, Бонифатий Михайлович (1903–1985) *247*  
**Клайн**, Морис (1908–1992) *254, 255*  
**Клеанф** (ок. 330 – ок. 232 до н.э.) *297, 298*  
**Кожин**, Вадим Валерианович (1930–2001) *249*  
**Кондиллак**, Этьен Бонно де (1715–1780) *28, 222, 273, 275*  
**Копнин**, Павел Васильевич (1922–1971) *14, 15*  
**Красногорский**, Николай Иванович (1882–1969) *92, 101, 131*  
**Ксенофан** (ок. 570–480 до н.э.) *25*  
**Куайн**, Уиллард ван Орман (1908–2000) *252, 257*  
**Кун**, Томас (1922–1996) *46, 47*  
**Купалов**, Петр Степанович (1888–1964) *101*  
**Курно**, Антуан Огюстен (1801–1877) *307–310, 314*  
  
**Лакатос** (Лакатош), Имре (1922–1974) *47*  
**Лактанций**, Луций Целий Фирмиан (ок. 250 – после 325) *314*  
**Ламетри**, Жюльен Офре де (1709–1751) *67, 72, 172, 173, 275, 276*  
**Лаплас**, Пьер Симон (1749–1827) *305, 306*  
**Левьер**, Урбен (1811–1877) *191*  
**Лейбниц**, Готфрид Вильгельм (1646–1716) *62, 145, 186, 188, 191, 281, 306, 311*  
**Ленин**, Владимир Ильич (1870–1924) *20, 29–31, 39, 41, 53, 73, 75–77,*

*84, 104, 111, 170, 199, 206, 208, 209, 237, 241, 242, 245, 249, 259, 260*  
**Леонардо да Винчи** (1452–1519) *11*  
**Леонтьев**, Алексей Николаевич (1903–1979) *85*  
**Лешли**, Карл Спенсер (1890–1958) *65*  
**Лифшиц**, Михаил Александрович (1905–1983) *84, 85, 113, 208, 248–251*  
**Локк**, Джон (1632–1704) *12, 13, 19, 27, 52, 54, 145, 219, 220, 222, 223, 236, 244–246, 268, 272–275, 279, 286*  
**Лукаевич**, Ян (1878–1956) *189*  
**Лукач**, Дьёрдь (Георг) (1985–1971) *207, 208*  
**Лурия**, Александр Романович (1902–1977) *211, 212*  
**Людвик XIII** (1462–1515) *12*  
  
**Мазолини**, Сильвестр (1460–1523) *215*  
**Майер**, Юлиус фон (1814–1878) *191*  
**Максвелл**, Джеймс Клерк (1831–1879) *306*  
**Мальбранш**, Никола (1638–1715) *27, 62, 176*  
**Мамардашвили**, Мераб Константинович (1930–1990) *85*  
**Маркс**, Карл (1818–1883) *20, 41, 45, 64, 73, 74, 84, 140, 169, 170, 182, 194, 197, 203, 206–208, 240, 241, 243, 244, 249, 251, 259, 315*  
**Мах**, Эрнст (1838–1916) *37, 63, 64, 76*  
**Мейер**, Лотар (1830–1895) *191*  
**Мелисс** (ок. 485 – ок. 425 до н.э.) *25*  
**Менделеев**, Дмитрий Иванович (1834–1907) *191–193*  
**Мендельсон**, Моисей (Мозес) (1729–1788) *19*  
**Милль**, Джон Стюарт (1806–1873) *43, 223, 273*  
**Михайлов**, Феликс Трофимович (1930–2006) *78, 79, 81, 82, 85–87, 94, 100, 170*  
**Молешотт**, Якоб (1822–1893) *68, 306*  
**Монмор**, Пьер Реймон (1687–1719) *305*  
**Монтень**, Мишель (1533–1592) *11, 12*



Муавр, Абрахам де (1667–1754) 305  
Мюллер, Иоганнес Петер (1801–1858)  
48–50, 136–138  
Мюнстерберг, Гуго (1863–1916) 63

**Н**арский, Игорь Сергеевич  
(1920–1993) 55, 110, 111, 144, 229  
Николай Кузанский (Николай Кребс)  
(1401–1464) 179  
Ньютон, Исаак (1643–1727) 145, 191

**О**ккам, Уильям (ок. 1285–1349) 221  
Орбели, Леон Абгарович  
(1882–1958) 101

**П**авлов, Иван Петрович (1849–1936)  
88–101, 131, 135, 138, 148, 149,  
173, 174

Парменид (540–470 до н. э.) 25, 157,  
159, 236, 265, 282

Паскаль, Блез (1623–1662) 304, 332

Патнэм, Хилари (р. 1926) 71

Пенфилд, Уайлдер Грейвс  
(1891–1976) 62, 98

Петти, Уильям (1623–1687) 304

Пиррон (ок. 365–275 до н. э.) 26

Пифагор (570–490 до н. э.) 204

Планк, Макс (1858–1947) 47

Платон (ок. 427–347 до н. э.) 160, 162,  
167, 171, 178, 188, 205, 225–229,  
236, 249, 252, 253, 255–257,  
264–267, 282, 285

Плеханов, Георгий Валентинович  
(1856–1918) 39, 44, 53, 54, 77,  
287, 292, 329

Пономарев, Яков Александрович  
(1920–1997) 112, 113

Поппер, Карл Раймунд (1902–1994)  
154, 190, 215, 252, 257, 258, 310

Порфирий (234–301/305) 216,  
217, 238

Прибрам, Карл (р. 1919) 65

Пристли, Джозеф (1733–1804) 67, 72

Протагор (ок. 490–410 до н. э.) 13, 25

Птолемей, Клавдий  
(ок. 87 – ок. 165) 10

Пуанкаре, Анри (1854–1912) 186, 190

Пушкин, Александр Сергеевич  
(1799–1837) 159, 160, 182

**Р**аме, Пьер де ла (Петр Рамус)  
(1515–1572) 11

Рассел, Бертран (1872–1970) 257

Робине, Жан Батист Рене  
(1735–1820) 67, 68

Розенталь, Марк Моисеевич  
(1906–1975) 206, 247

Росцелин, Иоанн  
(ок. 1050 – ок. 1122) 221

Рубинштейн, Сергей Леонидович  
(1889–1960) 104–106

**С**авченков, Федор Николаевич  
(1831–1900) 192

Сарабьянов, Владимир Николаевич  
(1888–1952) 54, 55

Секст Эмпирик (2-я половина II в. –  
начало III в.) 25, 163, 164, 166

Сенека (ок. 5 до н. э. – 65 н. э.) 298

Сеченов, Иван Михайлович  
(1829–1905) 52, 53, 140, 173, 174

Сигер Брабантский  
(ок. 1240 – ок. 1282) 239

Симонов, Павел Васильевич  
(1926–2003) 101

Скот, Иоанн Дунс (1265–1308) 227

Сократ (469–399 до н. э.) 155, 160,  
171, 172, 201, 320

Спиноза, Бенедикт (Барух)  
(1632–1677) 62, 63, 145, 176, 194,  
310, 311

Струве, Петр Бернгардович  
(1870–1944) 240, 241

Стэнли, Джеворнс Уильям  
(1835–1882) 186

**Т**ит Лукреций Кар (ок. 99–55 до н. э.)  
13, 60, 145, 164, 166, 278, 282,  
295, 296

Толанд, Джон (1670–1722) 67, 72, 145

Томсон, Джордж Паджет (1892–1975)  
280, 281, 301

**У**илсон, Митчелл (1913–1973) 193  
Умов, Николай Алексеевич  
(1846–1915) 280

Уорд, Джеймс (1843–1925) 76

Ухтомский, Алексей Алексеевич  
(1875–1942) 92, 93, 98, 99, 131

**Фалес** (ок. 625–545 до н.э.) *154–157*  
**Фейерабенд, Пол (Пауль) Карл**  
(1924–1994) *46, 47, 252*

**Фейербах, Людвиг Андреас**  
(1804–1872) *20, 30, 31, 41, 53, 69, 87, 147, 204, 240, 324*

**Ферма, Пьер** (1601–1665) *304*

**Фехнер, Густав Теодор**  
(1801–1887) *62, 64*

**Фихте, Иоганн Готлиб** (1762–1814)  
*179, 205, 286, 312, 327*

**Фогт (Фохт), Карл** (1817–1895) *68*

**Фодор, Джерри Алан** (р. 1935) *71*

**Фреге, Фридрих Людвиг Готлоб**  
(1848–1925) *210, 211, 253, 254, 257*

**Хрисипп** (281/277–208/205 до н.э.)  
*221, 297–300, 307*

**Циген, Теодор** (1862–1950) *65*  
**Цицерон, Марк Туллий** (106–43 до н.э.) *164, 296, 299, 300*

**Честертон, Гильберт Кит**  
(1874–1936) *123*

**Чугаев, Лев Александрович**  
(1873–1922) *192*

**Шарлье, Жан** (1353–1429)  
см. Герсон (Жерсон), см. Герсон (Жерсон)

**Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф**  
(1775–1854) *179, 205, 229, 280, 312, 327*

**Шептулин, Александр Петрович**  
(1929–1993) *240, 244–247*

**Шеррингтон, Чарлз** (1857–1952) *62, 65, 98, 99*

**Шопенгауэр, Артур** (1788–1860) *280*

**Шорохова, Екатерина Васильевна**  
(1922–2002) *106, 107*

**Шрёдингер, Эрвин** (1887–1961) *66*

**Штерн, Вильям** (1871–1938) *149, 150*

**Штумпф, Карл** (1848–1936) *63, 64*

**Щедровицкий, Георгий Петрович**  
(1929–1994) *250, 251*

**Эббингауз, Герман** (1850–1909) *62*

**Эйнштейн, Альберт**  
(1879–1955) *145, 280*

**Экклз, Джон Кэрю**  
(1903–1997) *62, 98*

**Эмпедокл** (492–432 до н.э.) *13, 160, 161, 163, 236, 265, 299*

**Энгельс, Фридрих** (1820–1895) *20, 29, 30, 41, 44, 45, 53, 73–75, 140, 169, 170, 194, 197, 203, 204, 206, 208, 240, 241, 243, 244, 249, 259, 315*

**Эпиктет** (ок. 50 – ок. 140) *298*

**Эпикур** (341–270 до н.э.) *13, 60, 145, 160, 164–167, 201, 221, 236, 278, 282, 295, 296, 323, 324*

**Эриутена, Иоанн Скот** (ок. 810 – после 877) *179, 227, 271, 285*

**Юм, Дэвид** (1711–1776) *21–23, 28, 32, 43, 44, 168, 221–223, 231, 272, 273, 279*

**Юшкевич, Павел Соломонович**  
(1873–1945) *33, 37, 39*

**Якоби, Фридрих Генрих**  
(1743–1819) *179*

## Введение в науку философии. Книга 2. Вечные проблемы философии

*От проблемы источника и природы знания и познания до проблемы императивов человеческого поведения*

Семенов Юрий Иванович

Во второй из шести книг цикла «Введение в науку философию» рассматриваются вопросы, над решением которых более двух с половиной тысячелетий билась человеческая мысль. Это прежде всего проблемы источника и природы знания и познания, специфики чувственного познания и его отношения к умственному познанию, природы идеального и его отношения к мозгу (психофизиологическая проблема), природы понятия, а тем самым бытия в мире общего и его отношения к отдельному, сущности мышления, двух его видов: рассудка и разума и соответственно существования двух наук о мышлении — логики формальной и логики содержательной (диалектики), детерминизма и индетерминизма, свободы и необходимости, императивов человеческого поведения.

Величайшим достижением философской мысли было открытие того, что мир существует в сознании человека. Тем самым был решен вопрос о том, что такое знание: знать о чем-то — значит иметь это что-то в своем сознании. Но это открытие привело к постановке целого ряда новых проблем, прежде всего вопроса о том, существует ли мир только в сознании человека или же он существует также и вне его сознания, то есть объективно, а в случае второго варианта ответа — к необходимости решить вопрос об отношении мира, каков он сам по себе (мира в себе), к миру, каким он является в нашем сознании (миру для нас). Как доказывается в книге, единственно верные ответы на эти вопросы состоят в том, что мир существует не только в сознании, но и вне сознания, что мир для нас есть идеальный дубль материального мира, а человеческое познание, соответственно, — процесс превращения вещей в себе в вещи для нас, процесс идеального дублирования материального мира, отображения последнего в человеческом сознании.

# Содержание

## Глава 1

<b>Проблема источника знания и познания</b> . . . . .	<b>9</b>
1. Эмпиризм и сенсуализм . . . . .	9
2. Три вида сенсуализма: материалистический, субъективно-идеалистический и агностический (феноменалистический) . . . . .	15
3. Проблема природы восприятий . . . . .	16
4. Проблемы природы восприятий и субъективный идеализм . . . . .	17
5. Кантианство: ноумены и феномены, вещи в себе и вещи для нас . . . . .	18
6. Агностицизм, или феноменализм . . . . .	21

## Глава 2

<b>Проблема природы знания и познания</b> . . . . .	<b>24</b>
1. Великое открытие философии: мир существует в сознании . . . . .	24
2. Понятия «вещи в себе» и «вещи для нас» как важнейшие категории теории познания . . . . .	28
3. Выявление природы знания . . . . .	31
4. Основные ответы на вопрос о существовании мира вне сознания . . . . .	32
5. Два противоположных решения вопроса об отношении вещей в себе и вещей для нас: кантианское и материалистическое . . . . .	32
6. Материалистическое решение вопроса об отношении между миром в себе и миром для нас . . . . .	35
7. Проблема природы процесса познания . . . . .	41
8. Можно ли доказать, что мир существует не только в сознании, но и вне и независимо от него? . . . . .	43

## Глава 3

### **«Теория символов» Г. Гельмгольца**

<b>и «иероглифический» материализм . . . . .</b>	<b>48</b>
1. Г. Гельмгольц и его «теория символов» . . . . .	48
2. «Иероглифический» материализм . . . . .	52
3. «Теория символов» Г. Гельмгольца в свете основных положений науки о знаках — семиотики . . . . .	55

## Глава 4

### **Вопрос о природе идеального**

#### **и психофизиологическая проблема в истории**

#### **философской и естественно-научной мысли . . . . .**

1. Два аспекта проблемы идеального: гносеологический и онтологический . . . . .	58
2. Психофизиологическая проблема в естествознании и в домарксистской и современной немарксистской философской мысли . . . . .	59

## Глава 5

### **Вопрос о природе идеального**

#### **и психофизиологическая проблема в марксистской**

#### **философии и отечественном естествознании . . . . .**

1. Классики марксизма и психофизиологическая проблема . .	73
2. Концепция идеального Э. В. Ильенкова и его единомышленников . . . . .	78
3. Является ли психофизиологическая проблема философской? . . . . .	85
4. Основные положения учения И. П. Павлова о высшей нервной деятельности . . . . .	88
5. Взгляды И. П. Павлова на отношение психического и физиологического . . . . .	94
6. Постановка и предлагаемые решения психофизической проблемы в советской философской и естественно-научной мысли . . . . .	100

## Глава 6

### **Природа низшей формы**

#### **идеального — биоидеального (сенсоидеального).**

#### **Субъективный мир организма (субъективизм) . . . . .**

1. Важнейшие понятия теории информации . . . . .	118
2. Проблема природы информации . . . . .	120

3. Сущность низшей формы идеального — биоидеального (сенсоидеального) . . . . .	124
4. Представления (воспроизведения, репродуктивы) и мозг . . . . .	130
5. Несостоятельность «теории символов» . . . . .	135
6. Предтечи . . . . .	139

## Глава 7

### **Пространство и время как формы порядка в чувствозримом мире**

<b>для нас и в мире самом по себе . . . . .</b>	<b>142</b>
1. Пространство и время как формы порядка в мире, каков он для нас и каков он сам по себе . . . . .	142
2. Объектность времени и пространства в мире самом по себе . . . . .	144
3. Проблема отражения времени и пространства в чувственном познании . . . . .	146

## Глава 8

### **Открытие умозримого и умозрения.**

<b>Дух и тело. Проблема метода мышления . . . . .</b>	<b>153</b>
1. Феноменализм и эссенциализм (метафизика) . . . . .	153
2. Открытие философами сущности, умозримого и умозрения. Возникновение эссенциализма . . . . .	154
3. Дух (душа) и тело. Рефлекторные и волевые действия . . . . .	168
4. Мышление как волевая деятельность человека. Понятие метода мышления . . . . .	174

## Глава 9

### **Два вида мышления: рассудок и разум и две науки о мышлении: логика формальная и логика содержательная (диалектика) . . . . .**

<b>. . . . .</b>	<b>178</b>
1. Мышление рассудочное и мышление разумное . . . . .	178
2. Формальная логика — наука о мышлении как человеческой деятельности. Основные формы и законы рассудочного мышления . . . . .	181
3. Философия — наука о мышлении как объективном процессе. Философия как диалектика . . . . .	191

## Глава 10

### **Вопрос о природе понятий**

#### **и проблема общего и отдельного . . . . . 210**

1. Проблема природы понятий. Мышление и язык.  
Язык как знаковая система. Знак, его значение  
и его смысл . . . . . 210
2. Слово (имя) и понятие. Словопонятие . . . . . 212
3. Общее как содержание понятия . . . . . 213
4. Проблема существования общего . . . . . 214
5. Постановка проблемы общего и отдельного  
в истории философской мысли . . . . . 215

## Глава 11

### **Основные решения проблемы**

#### **общего и отдельного: номинализм,**

#### **реализм, объектализм . . . . . 218**

1. Номинализм: крайний (собственно номинализм)  
и умеренный (концептуализм) . . . . . 218
2. Крайний реализм (ультрареализм) . . . . . 224
3. Крайний и умеренный реализм: сходство и различие . . . 226
4. Возможно ли какое-либо иное решение проблемы  
общего и отдельного, кроме реалистического  
и номиналистического? . . . . . 230
5. Последовательно материалистическое  
решение проблемы общего и отдельного . . . . . 232
6. Проблема терминов для обозначения существующих  
решений проблемы общего и отдельного . . . . . 235
7. Предпосылки возникновения и возникновение  
объектализма (материалистического универсизма) . . . . . 236

## Глава 12

### **Проблема общего и отдельного в философской**

#### **и научной мысли XX–XXI веков . . . . . 242**

1. Постановка и решение проблемы общего и отдельного  
в советской философской мысли . . . . . 242
  2. Проблема общего и отдельного в работах западных  
философов, логиков и естествоиспытателей  
XX – начала XXI века . . . . . 252
-

## Глава 13

### **Две формы бытия общего:**

<b>в мире самом по себе и мире для нас</b> . . . . .	<b>259</b>
1. Понятие как образ внешнего объективного мира. Два вида бытия общего: реальное и идеальное . . . . .	259
2. Открытие Платоном общего и понятий и отделение им понятий от слов . . . . .	264
3. Проблемы, которые еще нужно решить . . . . .	267

## Глава 14

### **Проблема отношения чувственного и умственного**

<b>познания в истории философской мысли</b> . . . . .	<b>268</b>
1. Вводные замечания . . . . .	268
2. Сенсуализм и проблема познания общего и сущности . . . . .	270
3. Рационализм: основные значения слова. Главные разновидности рационализма . . . . .	278
4. Проблема умозрения вообще, познания объективных общего и сущности в особенности . . . . .	281
5. Познание общего и сущности и проблема активности мышления . . . . .	285

## Глава 15

### **От разума чистого к разуму практическому.**

<b>Проблема свободы и необходимости</b> . . . . .	<b>289</b>
1. Еще два вида активности мышления: целепланирующая и волевая . . . . .	289
2. Проблема свободы и необходимости . . . . .	292
3. Телеология . . . . .	293
4. Детерминизм . . . . .	293
5. Левкипп и Демокрит . . . . .	294
6. Эпикур и Тит Лукреций Кар . . . . .	295
7. Проблема свободы и необходимости в философии стоиков . . . . .	297
8. Абсолютный детерминизм и индетерминизм: третьего не дано? . . . . .	300

## Глава 16

### **Проблема свободы и необходимости в классической**

<b>западноевропейской философии Нового времени</b> . . . . .	<b>301</b>
1. Абсолютный детерминизм в философии и естествознании Нового времени . . . . .	301



2. Возникновение статистики и теории вероятностей . . . . .	304
3. Концепция причинности и случайности О. Курно . . . . .	307
4. Проблема свободы и необходимости в философии Нового времени . . . . .	310
5. Индетерминизм и свобода. Крайности сходятся . . . . .	312
6. Г. Гегель о случайности и необходимости . . . . .	314

## Глава 17

### **Императивы практического разума.**

#### **Дух как социальное явление.**

<b>Проблема сущности социального . . . . .</b>	<b>316</b>
1. Постановка проблемы . . . . .	316
2. Императивы деятельности животного . . . . .	317
3. Императивы человеческого поведения — явления человеческого духа . . . . .	318
4. Снова основной вопрос философии . . . . .	323

## Глава 18

### **Кризис материализма в конце XVIII – начале**

#### **XIX века. Социоисторический идеализм —**

<b>ахиллесова пята натурализма . . . . .</b>	<b>325</b>
--	------------

<b>Именной указатель . . . . .</b>	<b>335</b>
------------------------------------	------------