

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Домарксистская
теория
познания

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том первый	ДОМАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
Том второй	СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ПРИРОДА ПОЗНАНИЯ
Том третий	ПОЗНАНИЕ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС
Том четвертый	ПОЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В написании первого тома
приняли участие:

акад. **Т. И. Ойзерман** — Введение, глава I;

д-р филос. наук **В. М. Богуславский** —
глава II;

д-р филос. наук **Е. П. Никитин** — глава III;

д-р филос. наук **В. А. Лекторский** —
глава IV, Заключение;

чл.-кор. АН СССР **В. И. Шинкарук** — глава V

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

ТОМ ПЕРВЫЙ

Домарксистская теория познания

Под редакцией
д-ра филос. наук **В. А. Лекторского**,
акад. **Т. И. Ойзермана**

РЕДАКЦИЯ ЛИТЕРАТУРЫ
ПО ОБЩИМ ПРОБЛЕМАМ ФИЛОСОФИИ

Теория познания. В 4 т. Т. 1. Домарксистская
Т33 теория познания / АН СССР. Ин-т философии;
Под ред. В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана.—
М.: Мысль, 1991.— 303, [1] с.
ISBN 5-244-00253-8
ISBN 5-244-00258-9

Первый том посвящен анализу исторического процесса возникновения гносеологических учений домарксистской теории познания: скептицизма, агностицизма, сенсуализма, рационализма, трансцендентализма, феноменологизма, идеалистической диалектики. Показано формирование категорий теории познания в связи с развитием и самой философии, и наук о природе и человеке.

Т 0301010000-000
004(01)-91 Подписное

ББК 15.13

ISBN 5-244-00253-8
ISBN 5-244-00258-9

© Издательство «Мысль». 1991

Введение

Исторический процесс революционной перестройки советского общества предполагает не только решительное преодоление стагнации в материальном производстве, управлении и духовной жизни, но и наступление в сфере теории, прорыв к новым открытиям в общественоведении. Замедление социально-экономического развития СССР не было, конечно, неизбежным, но оно не было и случайным. Этот негативный процесс — следствие серьезных заблуждений, деформаций в развитии общества — экономическом, политическом и духовном. Разумеется, деформаций и заблуждения имели место и в философии, в частности в теории познания.

Даже в годы застоя мы постоянно повторяли: марксизм — не догма, а руководство к действию. Эта формула, ставшая чем-то вроде заклинания, не спасала от догматизма наше по определению несовместимое с догматизмом учение, в силу чего догматизация общественного сознания стала фактом.

Одна из основных черт догматизма — отрыв теории от живой жизни, общественной практики, исторического опыта. Философы, как и социологи и экономисты, посвятили немало работ коренным вопросам социалистического строительства, в частности изучению специфических закономерностей этого процесса, соотношению субъективных и объективных факторов в общественном развитии, вопросам социалистической культуры, идеологии, морали и т. д. Однако на деле предметом изучения был не реальный, противоречивый, содержащий взаимоисключающие тенденции исторический процесс, а абстрактный образ социалистического строя. Неудивительно поэтому, что действительные проблемы социалистического развития не подвергались серьезному теоретическому анализу: философы, вольно или невольно, отстранялись от этих «слишком» конкретных, трудных, иной раз болезненных вопросов нашей жизни. Источником этой отстраненности являлось, как теперь ясно, не крити-

ческое отношение к практике социалистического строительства.

Развитие материального производства невозможно без критического анализа этого практического процесса, выявления недостатков в области организации производства, технологии и т. д. Естествоиспытатели критически подходят к научно-исследовательской практике, инструментальным измерениям, экспериментальным данным, совершенствуя благодаря этому материальную основу своих фундаментальных исследований. Почему же в общественных науках, в философии прежде всего, отсутствовало это необходимое научное (или, что то же самое, критическое) отношение к социально-экономической практике, практике социалистического строительства? Причины такого положения достаточно многочисленны и многообразны. Укажем лишь на то, что находится в компетенции самих философов и непосредственно относится к проблематике теории познания. Мы имеем в виду догматическое, некритическое понимание роли практики в познании.

Практика — основа познания, критерий истины. Эти азбучные положения марксизма превращались в исследования философов в абстрактные истины, сохраняющие, так сказать, лишь форму истины, но не ее содержание. «...Всякая абстрактная истина, — писал В. И. Ленин, — если вы ее будете применять без всякого анализа, превращается в фразу»¹. Надо сказать со всей прямотой, что это в высшей степени важное указание обычно не учитывалось философами при исследовании социально-исторических, естественнонаучных и гносеологических проблем. А между тем В. И. Ленин придавал первостепенное значение этому диалектическому положению, неоднократно возвращался к нему, применяя его в борьбе с буржуазной и ревизионистскими концепциями, неустанно разъясняя, что любая истина, если она берется абстрактно, т. е. безотносительно к условиям, к предмету, о котором идет речь (а предмет не остается неизменным), превращается в ...абсурдное высказывание.

К. Маркс, подчеркивал В. И. Ленин, принципиально отличался от своих предшественников-социологов, в частности, тем, что отбросил умозрительные рассуждения об обществе вообще, прогрессе вообще и занялся исследованием исторически определенного общества, исторически определенного, капиталистического, прогресса. Раскрывая методологические принципы своего экономи-

ческого исследования, Маркс указывал, что любая отдельно взятая дефиниция абстрактна, односторонняя и поэтому в лучшем случае может быть лишь частичной истиной, которую недопустимо считать всей истиной, т. е. достаточной характеристикой предмета, о котором идет речь. Конкретное в теоретическом исследовании есть единство различных, в том числе и противоречащих друг другу, определений. В свете этой классической формулировки принципа конкретности истины становится понятным, почему В. И. Ленин, возвращаясь к мысли, которую мы приводили выше, энергично подчеркивал: «...всякая абстрактная истина становится фразой, если применять ее к *любому* конкретному положению»².

Осмысление марксистского понимания принципа конкретности истины позволяет, как мы полагаем, понять, как и почему абстрактные положения о практике и ее решающей роли в познании могут оказаться ложными, если отсутствует исторический, критический анализ определенной практики и ее исторически определенной роли в процессе познания. Диалектически понимаемая практика есть развивающаяся практика, которая отрицает исторически изжившие себя формы. Практика не противостоит познанию, а учитывает его результаты, обогащается его достижениями. Следовательно, функцию основы познания и критерия истины практика выполняет в рамках диалектического единства практической деятельности и познания.

История естествознания убедительно свидетельствует о том, что практика и познание находятся в отношении взаимозависимости и, более того, взаимопроникновения. Так, практика астрономических наблюдений, которая стала основой геоцентрической гипотезы Птолемея, представляла собой, как не трудно понять, основу как истинных, так и ложных представлений, содержащихся в этой гипотезе. Николай Коперник подверг критическому анализу эту гипотезу и соответствующую ей практику наблюдения. Благодаря новому пониманию имевшихся эмпирических данных он создал гелиоцентрическую гипотезу, преодолев тем самым заблуждения своих предшественников, которые, кстати сказать, подтверждались определенными (правда, ограниченными) данными практики инструментальных астрономических наблюдений. Между прочим (и это также важно отметить), гипотеза Коперника, до того как она была уточнена Кеплером, давала менее точное изображение движе-

ния планет Солнечной системы, чем геоцентрическая гипотеза. Иными словами, до того как Кеплер установил, что планеты движутся вокруг Солнца по эллиптическим орбитам, практика свидетельствовала скорее в пользу Птолемея, чем в пользу Коперника. Это, пожалуй, один из наиболее ярких примеров взаимозависимости познания и практики.

Таким образом, говоря о практике как основе познания и критерии истины, следует постоянно иметь в виду, что речь идет о процессе, различные стороны которого сами подлежат изучению, исследованию, критическому анализу. Любая ли практика является основой познания на любой стадии его развития, во всех его формах? Любая ли практика может служить критерием истины? Существуют ли формы практики, которые оказываются основой заблуждений? Возможно ли такое применение практики в качестве критерия истины, в результате которого неистинные представления получают подтверждение? Разумеется, на эти вопросы не может быть однозначного ответа. И именно это обстоятельство подчеркивает их значение в теории познания, которая не должна ограничиваться общими рассуждениями о решающей роли практики в познании. Необходимо типологическое исследование практики, выявляющее ее качественно различные формы, исторические уровни ее развития, особенности ее гносеологического функционирования в различных областях познавательной деятельности. Таких исследований, к сожалению, не было в советской философской литературе.

К. Маркс в критике вульгарной политической экономии не ограничивался доказательством несостоятельности ее аргументов против трудовой теории стоимости и связанных с последней положений об источнике прибыли капиталистов. Он шел несравненно дальше, показывая, что вульгарные экономические представления, согласно которым капитал создает прибыль, земля — ренту, а труд пролетариев — их заработную плату, подтверждаются повседневной практикой капиталистического производства, которая и является основой иллюзорных, ложных теоретических представлений, систематизируемых вульгарными экономистами. От критики теорий вульгарных экономистов К. Маркс переходил к критике практики капиталистического хозяйствования, вскрывая его антагонистический, исторически преходящий характер и теоретически обосновывая практику

освободительного движения рабочего класса. Таким образом, связь между практикой и теорией, практикой и познавательной деятельностью имеет весьма сложный, опосредованный характер, так как каждая сторона этого отношения в значительной мере определяется взаимодействием, в ходе которого происходит и переход одной противоположности в другую.

В основе любой научной теории лежит не практика вообще, не любая практическая деятельность, а вполне определенная практика. Конкретизация диалектико-материалистического понимания гносеологического значения практики позволяет в полной мере учитывать то весьма существенное обстоятельство, что практическая деятельность на достаточно высоком уровне ее развития (например, практика современного материального производства), особенно в сознательно организуемом планомерном общественном строительстве, осуществляется на определенной теоретической основе. М. С. Горбачев указывал в выступлении на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук: «Нельзя отрывать теоретические задачи от задач практических, но нельзя и подменять теорию простой регистрацией фактов. Теория должна опережать практику, брать явления шире, смотреть глубже, видеть «то, что временем сокрыто»»³.

Революционный переворот, осуществленный марксизмом в философии, означает отрицание философии в старом смысле слова, отрицание противопоставления философствования практической деятельности и нефилософским исследованиям, отрицание «науки наук», якобы независимой от исторических условий, в рамках которых она сложилась, а также от последующего развития научного знания, ведущего к открытиям, опрокидывающим многие утвердившиеся в сознании человечества понятия, представления, нормы. Исходя именно из понимания коренного отличия философии марксизма от всех предшествующих, в том числе и прогрессивных, философских учений, мы с необходимостью приходим к осознанию первостепенного значения гносеологического исследования отношения между познанием и практикой, с одной стороны, и практикой и познанием — с другой. Не трудно понять, что это двустороннее диалектическое отношение имеет громадное значение не только для теории познания, но и для философии марксизма в целом.

Таким образом, критика, которой подвергаются рабо-

ты советских философов, полна глубокого смысла. Она, в частности, указывает на упрощенное понимание гносеологической роли практики, догматическое искажение понятия объективной истины, отсутствие новой, обусловленной современным общественным развитием постановки коренных философских проблем. Однако признания ставших уже очевидными недостатков, заблуждений, нерешенных исследовательских задач совершенно недостаточно. Заблуждения, сложившиеся на почве догматического понимания философии марксизма, должны стать предметом основательного критического анализа, цель которого состоит не только в преодолении заблуждений, но и в искоренении догматического истолкования философских положений.

Одной из причин застоя в области философии является обособление, существующее между диалектическим материализмом и историческим материализмом. Сложившись несколько десятилетий назад, оно оправдывалось методическими соображениями, связанными с преподаванием философии в вузах, а также необходимостью специализации в исследовательской работе. Не оспаривая существенности этих соображений, мы считаем все же необходимым отметить, что в результате такого обособления весьма пострадали и лекционные курсы по философии, и исследовательская работа. Получилось так, что при изложении диалектического материализма фактически игнорировалось материалистическое понимание истории, а при изложении исторического материализма — проблематика материалистической диалектики. Проблема практики в исследованиях по диалектическому материализму оказалась оторванной от того многообразного содержания, которое выявляет в ней исторический материализм. Поэтому-то в работах по теории познания практика понималась абстрактно, безотносительно к историческому развитию общества, производительных сил, техники, в результате которого создаются необходимые для научного исследования инструменты, приборы, экспериментальные установки и другие технические орудия познания, значение которых невозможно переоценить. Анализ специфических закономерностей познания социальной реальности занимал совершенно незначительное место в гносеологических исследованиях. И это, конечно, тоже объяснялось разрывом между диалектическим материализмом и материалистическим пониманием истории.

В. И. Ленин указывал, что познание как превращение вещей в себе в вещи для нас есть вместе с тем практический, материальный процесс овладения природными силами, закономерностями, т. е. процесс превращения необходимости в свободу, которая отнюдь не устраняет необходимости, но придает ей качественно новую, управляемую форму. Проблема свободы и необходимости издавна считалась одной из важнейших и труднейших философских проблем. Коммунистическое преобразование общественных отношений представляет собой, по известному выражению Ф. Энгельса, скачок из царства необходимости в царство свободы. Чем же в таком случае объяснить, что в марксистской философии (в том числе в гносеологии), исследующей закономерности социального развития, эта насущная проблема занимала, мягко говоря, второстепенное место?

Марксистско-ленинская философия, диалектический материализм, является также и, пожалуй, прежде всего диалектико-материалистическим учением об обществе. Разграничение исторического и диалектического материализма, если оно и имеет известные основания, не затрагивает их материалистической и диалектической сущности. Материалистическое понимание природы и исторический материализм образуют единое целое, принципиально новое философское мировоззрение, что находит необходимое выражение в постановке и решении всех философских проблем, как унаследованных от прошлого, так и вызванных к жизни современной эпохой.

Теория познания, как и любая научная дисциплина, вычленяет предмет своего исследования, познавательный процесс, в известной мере изолируя его от других сфер человеческой деятельности, с которыми он органически связан. Эта в определенных границах безусловно необходимая методологическая процедура должна быть осознана не только с положительной, но и с отрицательной стороны. Выделение процесса познания из многообразной человеческой деятельности, из общественного бытия, обуславливающего сознание людей, есть, конечно, упрощение, которое подлежит преодолению на последующей, более высокой стадии гносеологического исследования. Иными словами, гносеологическое исследование в конечном плане призвано теоретически осмыслить всю совокупность факторов, стимулирующих, а частью и определяющих познавательные процессы. Не-

обходим, следовательно, социокультурный анализ исторически развивающегося познания, гносеологическое осмысление развития материального производства, социально-экономических преобразований, развития духовной культуры, изменения образа жизни людей. Игнорирование этих процессов, образующих важнейшее содержание общественного бытия, т. е. реального жизненного процесса, неизбежно превращает теорию познания в учение об абстрактном субъекте познания, имеющем дело с предметом познания вообще, а не с исторически возникающими в проблемном поле исследования объектами.

Одним из недостатков гносеологических исследований является слишком общее понимание социальной сущности процесса познания вообще, научно-исследовательской деятельности в особенности. То обстоятельство, что в различные эпохи соответственно изменяющимся историческим условиям формы познания и их содержание качественно отличаются друг от друга, как правило, не становится предметом специального гносеологического исследования. Вследствие этого история познания обычно рассматривается с точки зрения общих для различных ее периодов характеристик.

Взаимодействие разных типов познавательной деятельности, как и отношение познания к другим формам духовной деятельности, все еще недостаточно привлекает внимание философов, хотя к этим вопросам уже стали проявлять интерес историки культуры. Между тем изучение взаимодействия качественно различных форм познания особенно актуально в наше время, когда все шире практикуются (и полностью оправдывают себя) междисциплинарные комплексные исследования.

Существенные пробелы в конкретно-историческом изучении социального характера познания — одна из причин серьезных недостатков в разработке теории познания социальной реальности. Социально-историческая действительность представляет собой субъект-объектное единство: она не существует безотносительно к деятельности людей. Таково прежде всего общественное бытие, которое есть единство опредмеченной и живой, опредмечиваемой деятельности. Общественное бытие качественно отличается от природной реальности, существующей и там, где нет человеческой жизни. В этом смысле не только общественное сознание не существует вне общественного бытия, но и общественное бытие предполагает

общественное сознание. Отсюда вытекают весьма важные выводы и для теории познания.

В традиционной сенсуалистической схеме познания, разработанной домарксовским материализмом, по существу игнорировалась специфика познания социальной реальности и учитывалось лишь воздействие предметов природы на органы чувств человека. Диалектический материализм радикально переработал сенсуализм, применил диалектически понятую теорию отражения к познанию, исследованию социальной реальности.

Поскольку общество есть продукт взаимодействия людей, познание представляет собой закономерный результат этого взаимодействия. Следовательно, познание должно быть понято не только как индивидуальная деятельность, несмотря на то что познающими субъектами всегда являются индивиды. Оно осуществляется в рамках исторически определенной культуры средствами языка, логики, на исторически определенном уровне уже достигнутого знания, в органической связи не только с личным, но и с общественным опытом, при помощи разнообразных технических средств, инструментального наблюдения, измерения, анализа. Трудно переоценить значение техники для познания.

Итак, в реальном историко-культурном контексте субъективная деятельность познания выступает как интерсубъективная, объективная по содержанию именно вследствие ее единства с аналогичной деятельностью других людей, и притом не только с живой, актуально совершающейся деятельностью, но и с опредмеченной, объективированной. Познание есть, следовательно, также взаимодействие познающих субъектов с уже наличным, объективированным знанием, приобретенным и опредмеченным предшествующими поколениями людей. Благодаря объективации знания осуществляется его, выражаясь языком социологии, социализация; оно обретает независимое от познающих субъектов существование, становится наследием для будущих поколений.

Многообразные формы опредмечивания знаний создают не только новые, не существующие в природе объекты познания, но и новые объективные условия познавательной деятельности, которые определяют ее горизонты, возможности, границы в каждую эпоху. Реальный исторический субъект познания вбирает в себя результаты предшествующего развития познания, так же как и созданный этим развитием гносеологический по-

тенциал, т. е. совокупность резервов познавательной деятельности, порожденных развитием благоприятствующих ей условий и средств. Происходит не только развитие знания, увеличение его объема, открытие новых объектов познания, но и развитие субъекта познания, методов, приемов познавательной деятельности.

К. Маркс говорил о совокупном рабочем, субъекте общественного производства. В этом же смысле можно, по нашему убеждению, говорить о субъекте познания, имея в виду исторически развивающееся человечество, наследующее приобретенные знания в процессе взаимодействия субъектов познания. С этой точки зрения даже чувственный опыт, которым располагают отдельные индивиды, есть явление общественное, социальный опыт, содержание которого зафиксировано, опредмечено и тем самым стало общечеловеческим достоянием, доступным каждому исследователю, который поэтому уже не ограничивается личным опытом, а постоянно сверяет его с опытом других. Это, конечно, ни в какой степени не умаляет исследовательских результатов и эмпирических данных, полученных отдельными индивидами. Социальный характер познания постоянно расширяет поприще исследовательской деятельности индивидов, предъявляя к ним все более высокие требования.

Данные личного опыта, собственные наблюдения сопоставляются с совокупным чувственным опытом, получившим благодаря объективации внешнее по отношению к исследователю существование. Следствием такого сопоставления являются коррективы, которые вносятся в индивидуальный или совокупный чувственный опыт. Чувственные восприятия каждого отдельного человека имеют своей предпосылкой коллективный опыт человечества, который ограничивает субъективность познающего индивида и придает его чувственному отражению явлений более обобщенную, адекватную, осмысленную форму.

Обобщенный чувственный опыт, не только обыденный, общечеловеческий, но и специализированный, научно-исследовательский, составляет существенное содержание общественной практики — деятельной основы познавательного процесса. Следовательно, чувственное отражение внешнего мира является источником теоретического знания о нем лишь постольку, поскольку оно опосредовано общественной практикой. Этот в высшей степени существенный момент, без которого сенсуализм

недостаточен для понимания развития научного познания, отсутствовал в теории познания домарксовских материалистов, что придавало ей созерцательный характер. Обосновывая возможность господства общества над стихийными силами природы, метафизический материализм не видел того, что исторически развивающийся процесс овладения природными стихиями преобразует условия и способы познания, создавая все новые и новые возможности для превращения непознанной «вещи в себе» в познанную «вещь для нас». Эти общие принципиальные характеристики исторически развивающегося процесса познания как социального процесса непосредственно основываются на теоретическом осмыслении диалектического единства социального и природного, индивидуального и общественного, познания и практической деятельности.

Выше мы отмечали, что догматизм, характерный для советских философов, был следствием фактического отрыва теоретического исследования от практики, некритического отношения к последней и превращения правильных положений о роли практики в познании в абстрактные истины. Однако это лишь одна сторона вопроса. Не менее существенной чертой догматизма является убеждение в том, что основные истины в той или иной научной области уже установлены и задача ученого заключается главным образом в том, чтобы разъяснять эти истины, приводить их в связь с другими истинами, систематизировать посредством комментария совокупность известных, не подлежащих пересмотру истин.

Стоит отметить, что такое догматическое отношение к достигнутым знаниям господствовало в ряде наук о природе еще в конце прошлого века. И. Лэнгмюр, выдающийся химик, лауреат Нобелевской премии, отмечал, что естествоиспытатели того времени несколько не сомневались, что «большая часть наиболее важных законов физики и химии уже открыта и теперь осталось лишь разбираться в деталях и применять эти великие основы в практических целях»¹. Не трудно понять, что с таких методологических (и мировоззренческих) позиций революция в физике, начавшаяся в конце прошлого века, могла быть воспринята лишь как крушение незыблемой, как казалось тогда, научной картины мира. В. И. Ленин дал глубочайший анализ методологического кризиса в физике; он показал, что одним из его источников было

метафизическое, догматическое понимание научного знания, отсутствие представления о его относительности, неспособность постигнуть его развитие как процесс, необходимый момент которого составляет диалектическое отрицание.

Догматизм, все еще не изжитый в гносеологических исследованиях, состоит в фактическом игнорировании той формально никем не оспариваемой фундаментальной истины, что с каждой новой эпохой социального прогресса и благодаря выдающимся научным открытиям диалектический материализм обретает новую историческую форму. Разумеется, это относится и к теории познания, которая является теорией развития знания и, следовательно, развивается в ходе социально-экономического и научно-технического прогресса. Можно сказать даже больше: теория познания не может не паходиться в непосредственной зависимости от уровня развития научных знаний, с которым столь же непосредственно связано развитие (не только эволюционное, но и революционное) интеллектуальных и материально-технических средств познания.

Как видно из книги «Материализм и эмпириокритицизм», В. И. Ленин вообще не считал гносеологию диалектического материализма вполне сложившимся учением⁵. Намечая грандиозную программу гносеологических исследований, основанных на теоретическом обобщении истории философии, истории отдельных наук (в особенности психологии, физиологии органов чувств, истории умственного развития ребенка, истории языка), а также истории техники, он делал следующий вывод: «...вот те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика»⁶. В работах советских философов нередко приводится это ленинское положение, однако смысл его по существу не раскрывается, а диалектико-материалистическая гносеология по-прежнему излагается как вполне законченная теория, развитие которой сводится лишь к ее применению, конкретизации, подтверждению новыми данными. Надо прямо сказать, что такое представление о путях ее развития весьма далеко от ленинской постановки вопроса.

В. И. Ленин неоднократно возвращался к мысли о насущной необходимости обобщения достижений познавательной деятельности человечества. Оценивая диалектику Гегеля как итог истории домарксистской философии, он настаивал на том, что предметная область тео-

ретического обобщения исторического процесса должна быть значительно расширена. «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники»⁷. Марксизм В. И. Ленин характеризовал как обобщение исторического опыта. Разве это не относится и к теории познания марксизма? Ленинский этап в развитии философии марксизма является положительным ответом на этот далеко не риторический вопрос. Начертанная В. И. Лениным программа гносеологических исследований остается все еще не выполненной, несмотря на отдельные несомненные достижения в этой области*.

В наше время к наукам, указанным В. И. Лениным в его программе дальнейшего развития теории познания, следует, конечно, присовокупить и новые области научного знания, в частности квантовую физику, теорию информации, кибернетику, молекулярную биологию, генную инженерию. Эти науки ставят перед гносеологией такие проблемы, о существовании которых, пожалуй, никто не догадывался в начале нашего века. Приведем лишь один пример. Научные данные, которыми ныне располагает человечество, в значительной своей части получены при помощи компьютеров, которые могут быть охарактеризованы как научно-техническая автоматизированная система производства знаний. Компьютеры принципиально отличаются от микроскопа, телескопа и других аналогичных приборов, которые сами по себе не дают какой-либо информации; они помогают воспринимать явления, недоступные невооруженному глазу. Конечно, и доставляемая компьютерами информация должна быть расшифрована, без чего она, строго говоря, еще не есть знание. Существенно, однако, то, что это зашифрованное знание приобретаетс^я без непосредственного участия человека, т. е. в автоматическом режиме.

ЭВМ, как известно, выполняют заложенную в них программу. Но последняя представляет собой программу перехода от незнания к знанию, от одного знания к другому, более глубокому. Это-то и отличает ЭВМ от автоматов классического типа, действия которых могли быть полностью описаны заранее. Компьютеры же не

* Укажем, в частности, на советско-болгарский труд «Ленинская теория отражения», исследования Т. Павлова, В. А. Лекторского, В. С. Степина, В. С. Шнырева, Г. А. Курсанова, Э. В. Ильенкова, Э. М. Чудинова, Г. Клауса, Д. Виттиха, Д. Н. Горского, А. Г. Спиркина и других марксистов, опубликованные за последние 40 лет.

только добывают информацию, но и перерабатывают ее. Если, скажем, компьютеры образуют экспертные системы, принимающие решения, которыми руководствуются ученые и практики, то налицо переход количественных изменений в качественные. С нашей точки зрения, функционирование ЭВМ есть особого рода практический, научно-технический познавательный процесс, выполняемый, так сказать, по поручению человека. И те знания, которые приобретаются на этом пути, представляют собой результаты такого взаимодействия между знанием и его определенными формами, которые характеризуются относительной независимостью от субъекта познания, т. е. человека. Таким образом, проблема, условно именуемая проблемой искусственного интеллекта, по-новому ставит задачу исследования отношения между субъектом познания и его объектом, поскольку компьютеры, доставляющие новые знания, не являются, конечно, субъектами. Приведенный пример показывает, что новые гносеологические проблемы возникают не только в философии, но и во всех областях научного исследования. Выдающийся советский физик С. И. Вавилов писал несколько десятков лет назад: «...все наиболее важные узловые пункты в истории физики отмечены тесным переплетением с философскими вопросами теории познания»⁸. Этот вывод, сделанный на основе творческого изучения ленинского «Материализма и эмпириокритицизма», особенно актуален в настоящее время, в эпоху научно-технической революции, одной из могущественных движущих сил которой является современная физика.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин показал, что именно ломка научных представлений, ставших догмами, полностью дискредитировала антидиалектическое понимание истины как якобы неизменной, независимой от последующего развития формы знания. Метафизически мыслящие философы-идеалисты и некоторые поднавшие под их влияние естествоиспытатели, субъективистски интерпретировав выявившийся в результате научной революции факт относительности знаний, поставили тем самым под вопрос возможность познания объективной реальности и само ее существование. В противовес этим ретроградным философским воззрениям В. И. Ленин считал объективность и относительность истины ее атрибутивными характеристиками. Определяя диалектику как теорию

развития в ее наиболее полном, свободном от односторонности виде, он называл ее учением об относительности знаний. Обе эти характеристики диалектики внутренне связаны друг с другом: если развитие есть закон познания, значит каждая ступень познания находится в зависимости не только от предшествующих, но и от последующих знаний.

В свете разработанного В. И. Лениным положения о единстве объективности и относительности истины становятся понятными основные черты современной научной революции, которая нередко вынуждает по-новому оценивать уже познанные явления. Известные вещи, не привлекавшие внимания ученых именно потому, что они известны, познаны, вновь становятся предметом исследования, которое открывает в них нечто непознанное, неожиданное, неизвестное. Кумулятивная модель развития науки как процесса простого умножения научных знаний уже не удовлетворяет ученых. Преемственность в науке, которая на протяжении многих веков выступала как более или менее непосредственная связь ранее приобретенных знаний с последующими, оказывается несравненно более сложным отношением, необходимым элементом которого оказывается отрицание (несомненно, диалектическое) предшествующей ступени познания. Предшествующее знание сохраняет научное значение, истинность, однако лишь в границах, которые определяются новой, более высокой степенью познания.

Современные ученые — естествоиспытатели и общественеды — все более освобождаются от убаюкивающих иллюзий относительно завершенности величественного здания науки. Ныне ученые сознают, что в науке неизбежно новое знание, не поддающееся конкретному предвидению, так как невозможно сегодня знать то, что станет знанием завтра. Значит, будущее науки (и не столь уж отдаленное) принесет много нового, в том числе и такого, которое опрокинет некоторые утвердившиеся чуть ли не в качестве научных догматов представления или, может быть, лучше сказать, поставит их на свое, гораздо более скромное и, конечно, не огражденное от научной критики место.

В отличие от метафизически мыслящих ученых прошлого современные ученые убеждены в том, что каждая область научного знания ограничена по меньшей мере достигнутым ею уровнем развития, иначе говоря, своими собственными достижениями. На место наивных

представлений относительно приближающейся завершенности научного знания, особенно в его наиболее важных областях, пришло понимание исторической ограниченности всех результатов научного исследования. Само собой разумеется, что эти выводы относятся не только к специальным наукам, но и к философии, поскольку она превратилась в научно-философское мировоззрение, обобщающее достижения наук и методы исследовательского поиска. Признание относительности знаний является поэтому не умалением их значения, а пониманием закономерности поступательного развития «живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания»⁹.

Таким образом, фундаментальный факт относительности знания, объясненный с материалистических и диалектических позиций, помогает раскрывать диалектическое отношение между знанием и незнанием и выявляет тем самым возможности (и закономерности) все более адекватного, все более свободного от догматической ограниченности познания объективной действительности. Следовательно, агностицизм, а тем самым и гносеологический пессимизм оказываются столь же несостоятельными, как и догматическая претензия на абсолютное, независимое от последующего развития знание.

Таковы некоторые основные идеи, отправные пункты предлагаемого вниманию читателя четырехтомного исследования, посвященного актуальным проблемам теории познания диалектического материализма. В первом томе дается типологический анализ домарксистской гносеологии, выделены, с одной стороны, скептицизм (и агностицизм, как его модернизированная форма), а с другой – качественно различные учения о познаваемости мира: сенсуализм и рационализм, психологические и антипсихологические интерпретации процесса познания, идеалистическая диалектика. В отличие от историко-философского исследования здесь предпринята попытка теоретического обобщения развития гносеологических учений.

Второй том посвящен социокультурной природе познания, его основным структурным формам (соотношению рационального и чувственного, эмпирического и теоретического, языковой картине мира, проблеме истины и ее критерия). Познавательная деятельность рассматривается в контексте многообразных исторически

развивающихся типов общественной практики, социальных отношений вообще. Отношение теории познания к специальным наукам о познании, в частности к когнитивной психологии, к различным формам общественного сознания, духовного освоения мира вообще является здесь предметом исследования, которое призвано раскрыть качественное многообразие познавательной деятельности и ее движущие силы.

Третий том — «Познание как исторический процесс» — посвящен теоретическому анализу развития познания, и прежде всего его категориальных форм, эволюционным и революционным формам перехода от одного уровня знания к другому, более высокому. Отношение логического процесса к историческому развитию, восхождение от абстрактного к конкретному, формирование и смена научно-исследовательских программ, противоречия прогрессивного развития знаний, их дифференциация и интеграция — эти проблемы имеют все возрастающее значение для понимания не только истории науки, но и современного этапа ее развития.

Тематика четвертого тома — «Проблемы познания социальной реальности», — являющаяся, как это ни парадоксально на первый взгляд, наименее исследованной в нашей философской литературе, охватывает круг проблем, отражающих специфические особенности научного познания общества, его истории, человека. Авторы четвертого тома стремились исследовать гносеологические особенности исторической науки, наук о человеке, о культуре.

Авторский коллектив настоящего издания, объединяющий научных сотрудников Института философии АН СССР и других академических институтов страны, профессоров и преподавателей философии ряда крупнейших университетских центров, старался достойным образом выполнить эти задачи.

Именной и предметный указатели к тому составлены старшим научно-техническим сотрудником Института философии АН СССР И. Д. Панариным.

ПРОБЛЕМА ПОЗНАВАЕМОСТИ МИРА В ДОМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 1. Принцип познаваемости мира

1. Основной вопрос философии и проблема познаваемости мира

Радикальная поляризация философских учений на принципиально несовместимые главные направления, вызванная в конечном счете социально-экономическими условиями, противоречиями общественного развития, теоретически определяется материалистическим или идеалистическим решением основного вопроса философии. Этот вопрос по праву является основным, так как фиксирует объективно существующую границу между субъективной реальностью и противостоящей ей объективной реальностью, а следовательно, фундаментальную дихотомию, поскольку все, что существует, как и все, что мыслится, представляется человеческому сознанию, относится или к объективному миру, или к субъективной, духовной реальности.

Альтернатива, которая формулируется основным вопросом философии (независимо от того, что многие философы отнюдь не считают его основным), означает, что все философы прямо или косвенно признают существование идеального и реального, субъективного и объективного, психического и физического, духовного и материального. Разумеется, это согласие не является однозначным, безоговорочным: оно логически следует не из способа изложения или построения философской системы, а из ее основного содержания, которое сплошь и рядом не вполне осознается самим философом. Ведь многие, в особенности современные идеалисты, настойчиво пытаются устранить основной философский вопрос, исключить понятие объективной реальности как якобы «метафизическое» или просто не относящееся к предмету философии. Некоторые идеалисты отвергают антитезу духовное — материальное, сводят материю к

сознанию. Противоположность субъективного и объективного нередко объявляется мнимой, возникшей вследствие неупорядоченности обыденного языка. Для многих современных идеалистов характерно также стремление «преодолеть» якобы умозрительное, оторванное от живой жизни противопоставление сознания бытию путем включения одного в другое: сознания в бытие или бытия в сознание. Но любые попытки возвыситься над основным философским вопросом, объявить его псевдопроблемой не устраняют реальной противоположности духовного и материального.

Отрицание указанной противоположности имело место и в материалистической философии, в частности в учении так называемых вульгарных материалистов, которые считали признание духовного религиозным предрассудком и сводили его к особому рода физиологическим выделениям мозга. Здесь, как и при идеалистическом отрицании противоположности материального и духовного, основной философский вопрос не снимается, а лишь интерпретируется неадекватным образом.

Вопрос об отношении духовного к материальному, сознания к бытию не может быть исключен из философии прежде всего потому, что неустранимо реальное отношение человеческого сознания к окружающей действительности, которая фактически признается даже тогда, когда посредством субъективно-идеалистической рефлексии она, так сказать, растворяется в сознании и тем самым истолковывается как нечто не существующее без сознания. Идеалистическая умозрительная рефлексия остается рефлексией, а реальность, как бы она ни интерпретировалась, не зависит от того, что о ней думают.

Основоположники марксизма, материалистически решая основной философский вопрос, вскрыли его фактический фундамент, гносеологическую необходимость, т. е. его органическую связь с реальным процессом жизни людей, их отношением к внешнему миру, природе, обществу. Из этого отношения общественного бытия, из его отражения в сознании людей и вырастает основной вопрос философии, — вопрос, который в результате многовекового развития философии осознается как действительно основной, главный философский вопрос независимо от того, что образует логически отправной пункт в построении или изложении той или иной философской системы. Таким образом, поскольку мы как существа,

обладающие сознанием, осознаем, идентифицируем воспринимаемые нами предметы внешнего мира, отличаем себя от них, идентифицируя тем самым и самих себя, свое отличие от них, постольку мы находимся в ситуации, которая фиксируется, формулируется основным философским вопросом. Иное дело, что открытие этого факта предполагает философское исследование, которое было осуществлено марксизмом.

Онтологический аспект основного философского вопроса совершенно очевиден: материальное или, напротив, идеальное принимается за первичное. Соответственно этому противоположность первичному, изначальному, непреходящему (для материалиста — идеальное, для идеалиста — материальное) трактуется как производное. Следует подчеркнуть, что в рамках основного вопроса философии рассматривается не все многообразие отношений между духовным и материальным, а лишь проблема первичного, изначально существующего, непреходящего. Иными словами, речь идет лишь о том, что первично, а что вторично. Все остальные отношения между духовным и материальным выходят за границы формулируемой здесь альтернативы, в силу чего противопоставление духовного и материального за пределами основного философского вопроса имеет не абсолютный, а относительный характер.

По-иному обстоит дело со второй, гносеологической стороной основного вопроса философии. Как относится человеческое сознание, духовная деятельность людей к окружающей их многообразной действительности? Познают ее люди или же то, что они называют знанием, оказывается лишь видимостью, прикрывающей незнание? Противоположные ответы на этот вопрос отнюдь не характеризуют (вопреки некоторым упрощенным изложениям диалектического материализма) антитезу материализма и идеализма. Их противоположность в рамках гносеологического решения основного философского вопроса оказывается не непосредственной, а опосредованной. Материалистическая философия обосновывает принцип познаваемости мира. Однако некоторые материалисты-естествоиспытатели, которых Ф. Энгельс называл «стыдливymi материалистами», оспаривали или по меньшей мере ограничивали познаваемость мира. Сам термин «агностицизм» был введен в оборот известным английским естествоиспытателем, выдающимся дарвинистом Т. Гексли. Агностицизм исторически свя-

зан с ведущим свое происхождение со времен античной философии скептицизмом и представляет собой модификацию этого учения в новых исторических условиях.

Большинство идеалистов признают принципиальную познаваемость мира. Ф. Энгельс подчеркивал это обстоятельство, ссылаясь в качестве примера на Гегеля. Мир, считал Гегель, познаваем, поскольку человеческое сознание, мышление обнаруживает в самом себе субстанцию мира, преодолевая тем самым непосредственную относительную противоположность духовного и материального, мышления и бытия: если бы эта противоположность была абсолютной, мир был бы действительно непознаваемым. Условием познаваемости мира является, по Гегелю, сущностное тождество бытия и мышления (познания). Мышление, следовательно, трактуется не только как человеческое свойство, способность познающего субъекта, субъективная реальность, но и как независимая от сознания и воли людей объективная, субстанциальная реальность. Это значит, что Гегель обосновывал познаваемость мира путем абсолютизации, субстанциализации познания, интерпретируя все происходящее в природе и обществе как духовный, познавательный процесс, совершающийся в лоне «абсолютной идеи», которая, достигая самосознания, становится «абсолютным духом» — мистифицированным образом человечества. Гегель, следовательно, не только признавал познаваемость мира, но и считал его абсолютно познаваемым. При этом он настаивал на том, что лишь идеалистическое миропонимание объясняет возможность познания мира, поскольку идеализм исходит из признания его духовной сущности.

Некоторые идеалисты являются скептиками, агностиками. К ним относится, например, Д. Юм, философия которого будет рассмотрена в следующей главе. Таким образом, в рамках второй, гносеологической стороны основного философского вопроса противоположность между материализмом и идеализмом не сводится к признанию или отрицанию познаваемости мира *. Но отсюда отнюдь

* Именно поэтому неправильно характеризовать все агностические учения как идеалистические. Нельзя согласиться с С. Б. Морочником, который полагает, что различие между агностицизмом и объективным идеализмом — «это различие между разными течениями *внутри* идеалистического лагеря в философии» (*Морочник С. Б. Диалектический материализм: Философские очерки для врачей и биологов.* Ч. 2. Душанбе, 1975. С. 181).

не следует, что не существует противоположности между материализмом и идеализмом в вопросе о познаваемости мира. Напротив, речь идет о том, чтобы идеалистической интерпретации принципа познаваемости мира противопоставить материалистическую, прежде всего диалектико-материалистическую. Важнейшая задача гносеологии, особенно в нашу эпоху, когда выдающиеся достижения научного познания и их эффективное технологическое применение практически доказывают могущество знания, состоит не в признании или отрицании познаваемости мира, а в исследовании развития познания, многообразия познавательных процессов, их структуры, путей преодоления неизбежных заблуждений.

Краткая характеристика первой и второй стороны основного философского вопроса может создать впечатление, что между ними нет непосредственной связи. Однако это впечатление, несомненно связанное с тем, что не только материалисты, но и многие идеалисты признают познаваемость мира, является обманчивым. Конечно, когда вопрос об отношении духовного к материальному рассматривается в самой общей, абстрактной форме, гносеологические выводы, которые из него следуют, остаются в тени. Но стоит лишь конкретизировать постановку онтологической стороны этого вопроса, сформулировать его, в частности, как вопрос об отношении психического к физическому (физиологическому), и гносеологические выводы, определяемые тем или иным решением этого вопроса, становятся достаточно очевидными.

Материализм рассматривает сознание, духовное вообще как свойство высокоорганизованной материи, функцию мозга. Это исходное материалистическое положение, основывающееся на данных естествознания, получает свое дальнейшее развитие в учении о содержании сознания, которое в силу его многообразной связи с внешним миром не может быть понято, объяснено путем анализа обуславливающей его физиологической основы. Благодаря сознанию человек ориентируется во внешнем мире. Анализ сознания показывает, что его содержание формируется, постоянно обогащается посредством динамического отношения, существующего между мозгом (и нервной системой в целом) и окружающей человека материальной средой, предметами внешнего мира, которые воспринимаются органами чувств.

Таким образом, сознание двояким образом обуслов-

лено материальным. С одной стороны, в физиологическом плане, что постоянно подтверждается наблюдением, экспериментальными исследованиями и клинической практикой. С другой стороны, поскольку сознание представляет собой не только определенную функцию, способность, но и имеет поддающееся анализу содержание (в частности, знание), оно обусловлено внешним, предметным миром, средой человеческого обитания, короче говоря, всем тем, что идеально воспроизводится им, но существует независимо от него.

Поскольку среду человеческого обитания образует не только природа, но и общество, социальная реальность, постольку сознание есть и природный, и «сверхприродный», общественный, феномен. Сознание, которое всегда предполагает определенные физиологические структуры, есть нечто свойственное отдельным людям. Но индивидуальное сознание, или сознание отдельного индивида, представляет собой вместе с тем общественное сознание, отражение обуславливающего его общественного бытия, результат взаимодействия индивидов, которое и образует общество. Поэтому и отношение сознания к природным предметам всегда осуществляется в рамках исторически определенного общественного бытия, главные исторические характеристики которого в основном и определяют возможности и перспективы познания.

Естественнонаучный материализм XIX в. обычно ограничивался критикой спиритуалистического истолкования духовного как сверхприродного, противопоставляя спиритуализму научное обоснование тезиса о физиологической обусловленности человеческого сознания. Этот правильный отправной пункт, конкретно формулирующий материалистическое решение первой стороны основного философского вопроса, не получал, однако, гносеологического развития в рамках физиологии, которая не занималась исследованием познания.

Домарксовские материалисты, принимая естественнонаучную концепцию сознания, правильно подчеркивали обусловленность его содержания чувственными восприятиями природных явлений. При этом они описывали элементарные акты познавательной деятельности, присущие каждому человеческому индивиду, рассматривали чувственные восприятия как непосредственную связь сознания с внешним миром, считали эти восприятия внешнего мира источником всех знаний о нем. Од-

нако взаимодействие индивидов в процессе познания, социальная детерминация этого процесса оставались вне анализа. Эти материалисты, обосновывавшие материалистическое понимание природы как теоретическую основу гносеологии, не смогли возвыситься до материалистического понимания общественной жизни, общественного характера сознания, познания.

Натуралистическая концепция человека в сочетании с натуралистически-идеалистическим пониманием общества и его истории делала фактически невозможным анализ *общественного сознания*, социального характера познания, познания как коллективного процесса, который благодаря преемственности поколений, наследованию в сфере культуры бесконечно превосходит познавательные возможности отдельного индивида. Правильно настаивая на том, что мир познаваем, домарксовский материализм не мог обосновать этот тезис, ибо для этого необходимо было применение теории развития к гносеологии и развитие последней на основе материалистического понимания истории.

Таким образом, противоположность между материалистическим и идеалистическим пониманием познаваемости мира теоретически определяется альтернативой, содержащейся в исходной, онтологической постановке этого вопроса. Идеалистическому (или материалистическому) представлению о первичности духовного (или материального) соответствует такое же представление о познаваемости мира. Этот гносеологический аспект противоположности между главными философскими направлениями настойчиво подчеркивал В. И. Ленин вопреки буржуазным философам, истолковывавшим эту противоположность как чисто онтологическую*.

* В современной западной философии нередко встречаются попытки доказать, что существует не два, а четыре основных философских направления: два онтологических и два гносеологических. Онтологическими противоположностями считаются материализм и спиритуализм, гносеологическими — реализм и идеализм. При этом игнорируется тот факт, что спиритуализм начиная с Платона выступал как специфическая форма идеализма (преимущественно объективного идеализма). Поэтому разграничение между спиритуализмом и идеализмом фактически оказывается разграничением между объективным идеализмом и идеализмом субъективным. Что же касается «реализма», то последний представляет собой весьма расплывчатое философское понятие. «Реалистами» назывались средневековые схоласты, противники номинализма. Неотомисты называют себя «критическими реалистами». Однако и некоторые материалисты тоже называют свое учение реализмом.

Он писал: «Материализм и идеализм различаются тем или иным решением вопроса об *источнике* нашего познания, об отношении познания (и «психического» вообще) к *физическому* миру...»¹

2. Диалектико-материалистический анализ агностицизма

Выше уже говорилось о том, что не только материалисты, но и идеалисты (во всяком случае большинство из них) признают, отстаивают принцип познаваемости мира. Необходимо, следовательно, рассмотреть принципиальную противоположность между материалистическим (особенно диалектико-материалистическим) и идеалистическим пониманием этого принципа. Но прежде чем перейти к этому вопросу, целесообразно дать критический анализ философского агностицизма и скептицизма, т. е. тех учений, которые отвергают принцип познаваемости мира. В рамках данной главы мы не проводим разграничения между скептицизмом и агностицизмом, для нас важнее их сущностное тождество, которое находит выражение в основных положениях.

Агностики интерпретируют факты познания частью как иллюзии, частью как реальные познавательные процессы, относящиеся к весьма ограниченной области действительности. Формы, разновидности агностицизма весьма многообразны, но их объединяет отрицание принципа неограниченной познаваемости мира. Этот принцип называется догматическим, основанным не на фактах, а на вере, субъективном убеждении. В рамках этой мнимой антидогматической общности следует различать агностические учения, обосновывающие «третью линию» в философии, т. е. промежуточную между материализмом и идеализмом, и агностицизм, являющийся разновидностью идеализма. Различие между этими типами агностицизма, конечно, не абсолютно, однако весьма существенно, так как к первому принадлежат и некоторые непоследовательные естествоиспытатели.

Ф. Энгельс в «Диалектике природы» и В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» подвергли критике прежде всего тех агностиков, которые претендовали на создание отличной от материализма и идеализма гносеологии. «Для материалиста, — писал В. И. Ленин, — «фактически дан» внешний мир, образом коего являются наши ощущения. Для идеалиста «фактически дано»

ощущение, причем внешний мир объявляется «комплексом ощущений». Для агностика «непосредственно дано» тоже ощущение, но агностик *не идет дальше* ни к материалистическому признанию реальности внешнего мира, ни к идеалистическому признанию мира за наше ощущение»². В рамках этой формы агностицизма В. И. Ленин проводил различия между учениями, утверждающими, что существует независимая от познания реальность, которая трактуется как непознаваемая, и учениями, в которых ставится под сомнение само существование внешнего мира. Имея в виду последние, В. И. Ленин подчеркивал: «Агностик *не допускает самой мысли* о вещах в себе, заявляя, что ничего достоверного о них мы знать не можем»³.

Именно с этой точки зрения В. И. Ленин разграничивал учения И. Канта и Д. Юма. Кант настаивал на существовании «вещей в себе», вызывающих наши ощущения, которые-де хоть и свидетельствуют о существовании независимой от познания реальности, но представляют собой лишь субъективные состояния нашей чувственности, ни в малейшей степени не воспроизводящие независимые от нее «вещи в себе». Юм, который может быть охарактеризован как более радикальный представитель агностицизма, считал достоверным существование ощущений, наличие которых, полагал он, не дает каких-либо оснований для признания внешнего мира. Как признание внешнего мира, так и отрицание его существования не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты — таково основное убеждение Юма, которое, уместно отметить, было воспринято и систематически обосновывалось большинством представителей неопозитивизма.

Агностицизм — основная черта кантианства и юмизма. Однако ни Кант, ни Юм не рассматривали духовное как субстанцию, первоначало, производящее материю. В постановке первой, онтологической, стороны основного вопроса философии оба философа следовали исходному агностическому постулату, т. е. считали этот вопрос неразрешимым. Однако их приверженность к идеализму полностью выявляется в субъективистском истолковании процесса познания.

По-иному обстоит дело с такими естествоиспытателями, как Т. Гексли, Э. Дюбуа-Реймон, К. Негели и др. Гексли ни в малейшей степени не сомневался в существовании независимой от познания реальности, а также в материальности изучаемых естествознанием объектов.

Но он утверждал, что вопрос о том, является ли материя субстанцией и существует ли духовная субстанция, в принципе неразрешим, так как выходит за границы опыта и является в этом смысле «метафизическим». Он полагал, что понятия материи и духа в значительной мере условны, так что материальные явления могут быть описаны «в терминах духа», а духовные процессы — «в терминах материи». Тем не менее при всех колебаниях Гексли был убежден, что естествознание может основываться лишь на материалистических посылках. «Едва ли может быть сомнение в том, — писал он, — что чем дальше идет вперед наука, тем более широко и тем более последовательно все явления природы будут представляемы посредством материалистических формул или символов»⁴. В. И. Ленин вслед за Ф. Энгельсом отмечал, что агностицизм Гексли был в сущности материализмом, несмотря на наличие в его сочинениях явно субъективистских гносеологических положений⁵.

Э. Дюбуа-Реймон, крупнейший представитель электрофизиологии прошлого века, разделяя основные положения естественноисторического материализма, вместе с тем утверждал, что в науках о природе следует принципиально разграничивать непознанное и непознаваемое. Последнее в отличие от первого вообще никогда не выступает как предмет познания, о нем остается сказать лишь одно: *Ignorabimus* *. Дюбуа-Реймон называл семь неразрешимых, по его убеждению, «мировых загадок», к которым он относил, в частности, проблему субстанции, проблему происхождения движения, проблему свободы воли. Против этой агностической концепции выступил знаменитый немецкий дарвинист Э. Геккель. В книге «Мировые загадки» он обосновал (правда, не вполне последовательно) материалистические положения, образующие научно-философскую основу для решения всех «мировых загадок». При этом Геккель, разделяя буржуазные предрассудки относительно материализма, отрекался (во всяком случае на словах) от этого учения и даже считал возможным согласование естествознания с религиозным мировоззрением. Но, несмотря на эти оговорки, он был убежден в том, что теория познания, которой руководствуются естествоиспытатели, имеет по существу материалистический характер.

Ф. Энгельс подверг критике известного немецкого

* Никогда не познаем (лат.).

ботаника К. Негели, который, высказав правильный тезис о том, что человечеству никогда не будет свойственно всеведение, сделал из него агностическое заключение: поскольку познание всегда имеет дело с ограниченной в пространстве и времени реальностью, оно принципиально не способно постигнуть всеобщее, бесконечное, непреходящее. В основе этого тезиса, как показал Ф. Энгельс, лежит метафизическое противопоставление противоположностей, которые трактуются антидиалектически, т. е. как абсолютные, несовместимые друг с другом. Но единичное, разъяснял Ф. Энгельс, не есть только единичное: оно заключает в себе особенное и общее. Конечное также содержит в себе бесконечное. Это единство противоположностей делает возможным познание общего, бесконечного, вечного. «И в самом деле, — писал Ф. Энгельс, — всякое действительное, исчерпывающее познание 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»⁶.

Агностицизм «стыдливых материалистов» нередко смыкается с идеалистической гносеологией, вследствие чего их основные, материалистические убеждения приобретают эклектический характер. Это относится, в частности, к философским воззрениям известного немецкого физиолога И. Мюллера. Он установил закономерность, согласно которой каждый нерв, передающий в мозг воздействие внешнего мира, может быть проводником не любых, а лишь соответствующих его качественным особенностям раздражений. Это явление, названное ученым законом специфической энергии органов чувств, было истолковано им в том смысле, что характер передаваемого нервом раздражения целиком обусловлен его специфическими структурными особенностями, т. е. фактически независим от воздействующих на первичные окончания предметов. Мюллер писал, пытаясь обосновать естественнонаучными аргументами кантовский агностицизм: «Свет, темнота, цвет, тон, теплота, холод, различные запахи и вкусы, словом, все, что дают нам пять чувств в виде общих впечатлений, это не истины внешних вещей, а качества наших чувств... Сущности внешних вещей и того, что мы называем внешним миром, мы не знаем; мы знаем только сущности наших чувств»⁷. В данном случае связь агностицизма с субъективно-идеалистически

ми гносеологическими выводами очевидна. На эту связь указывал уже Л. Фейербах; его критику «физиологического идеализма» высоко оценивал В. И. Ленин⁸.

Мы кратко рассмотрели агностические воззрения некоторых материалистов-естествоиспытателей. Сочетание агностических воззрений с естественнонаучным материализмом прошлого века, конечно, не всеобщее явление, однако оно далеко не случайно. Материализм естествоиспытателей-агностиков имел недостаточно осознанный характер, следствием чего сплошь и рядом были отступление от материалистического решения мировоззренческих вопросов, компромисс с идеализмом, с господствующими религиозными представлениями. Ф. Энгельс указывал, что в условиях буржуазного общества ученым нелегко освободиться от господствующих идеологических представлений. Это «доказывают нам те многочисленные естествоиспытатели, которые в пределах своей науки являются непреклонными материалистами, а вне ее не только идеалистами, но даже благочестивыми, правдоверными христианами»⁹.

Разумеется, агностические заблуждения некоторых естествоиспытателей имели определенные теоретические и гносеологические корни. Ощущения — субъективные образы внешнего мира. Они субъективны по форме, но объективны по содержанию. При этом, однако, следует иметь в виду, что содержание ощущений объективно в гносеологическом, а не в физическом смысле, т. е. оно воспроизводит определенные свойства воспринимаемых предметов, но, конечно, не обладает этими свойствами. Следовательно, в самом содержании ощущений необходимо проявляется его единство с формой, субъективность которой, поскольку она материалистически понимается, объективно обусловлена (т. е. не зависит от произвола индивида), что подтверждается всем историческим развитием органов чувств как человека, так и животных.

Домарксовский материализм вследствие присущей ему метафизической ограниченности оказался неспособным понять диалектику формы и содержания чувственных образов внешнего мира, он абсолютно противопоставлял субъективное (форму) объективному содержанию чувственных восприятий, что в конечном итоге вело к субъективистскому истолкованию не только формы, но и содержания чувственных восприятий внешнего мира. И если домарксовские философы-материа-

листы в отличие от естествоиспытателей последовательно отстаивали принцип познаваемости мира, то это объяснялось тем, что они сознательно, последовательно разрабатывали материалистическое мировоззрение, решительно противопоставляя его идеализму и нередко также религии.

Анализ агностических воззрений ряда представителей естественнонаучного материализма позволяет сделать вывод, что свойственная им половинчатая философская позиция складывалась под влиянием определенных идеалистических и агностических философских учений. Т. Гексли находился под влиянием Д. Беркли и Д. Юма. Последнему Гексли посвятил даже специальное исследование, в котором он связывал свою гносеологическую концепцию с юмовским скептицизмом. Дюбуа-Реймон был учеником и продолжателем И. Мюллера, сторонника кантианства. Г. Гельмгольц, которого также следует отнести к «стыдливым материалистам», тоже был сторонником неокантианства, о чем свидетельствует его «теория символов», согласно которой ощущения представляют собой лишь целесообразные реакции, вызываемые воздействием внешних предметов на органы чувств. С этой точки зрения ощущения выполняют жизненно необходимые функции, но не обладают объективным содержанием, воспроизводящим определенные свойства вызывающих их предметов. Таким образом, агностические выводы «стыдливых материалистов» показатель влияния субъективного идеализма. Хотя идеализм, как уже указывалось, отнюдь не обязательно разделяет агностические воззрения, философские основы последнего немыслимы без субъективно-идеалистического истолкования чувственного отражения внешнего мира. Это обстоятельство делает понятным, почему новейшие, наиболее реакционные разновидности идеализма имеют, как правило, воинствующий агностический характер. Приведем некоторые примеры.

Один из представителей иррационализма в новейшей буржуазной философии, Ф. Ницше, утверждал, что все познавательные усилия людей имеют своим результатом осознание их тщетности, дискредитацию того, что именуется знанием и что правильнее было бы называть лишь приемлемой ложью. В конечном счете наука, по мнению Ницше, «подготавливает *высший род незнания*, — чувство, что „познания“ совсем не бывает, что было своего рода высокомерием мечтать об этом; даже более: что

у нас не остается ни малейшего понятия, дающего нам право считать „познание“ хотя бы только *возможным* — что „познание“ само есть противоречивое представление»¹⁰. Ницше заключил слово «познание» в кавычки не только для того, чтобы выразить свое ироническое отношение к знанию, но и дабы избежать явного противоречия, поскольку он присваивает себе знание того, что никакое знание невозможно. Ницше взял в кавычки также слово «известное», поскольку-де ему одному известно, что *нет ничего известного*. Столь же логически двусмысленным оказывается и такой его афоризм: «Понятие „истины“ *нелепо*»¹¹. Кавычки, которыми и здесь пользуется Ницше, не спасают положения.

А. Бергсон, рассматривавший интуицию как возвышающееся над якобы механистически мыслящим разумом постижение сверхприродного, сверхматериального («чистая длительность», «жизненный порыв» и т. п.), естественно, не мог положительным образом характеризовать несуществующую метафизическую реальность, абсолютно противопоставляемую действительно существующим и познаваемым предметам, закономерностям. В этом антидиалектическом противопоставлении метафизического природному, физическому, заключаются теоретические истоки бергсонизмского идеалистически-агностического толкования научного познания как неистинного, удаляющего человека от подлинной реальности, о которой Бергсону нечего сказать, кроме того, что она не есть совокупность физических, химических и тому подобных тел, свойств, описываемых посредством понятий, математических уравнений и т. д.

Отсюда следует вывод: «...сущность вещей от нас ускользает и будет ускользать всегда; мы движемся среди отношений, абсолютное нам не доступно, мы должны остановиться перед Непознаваемым»¹². Этот агностический вывод неизбежно вытекает из идеалистической системы, принижающей научную картину мира, которой противопоставляются идеалистические представления, «свободные» от определенного, доступного понятийному анализу содержания.

Основоположник немецкого экзистенциализма М. Хайдеггер выдвинул в качестве исходного положения своей «фундаментальной онтологии» принцип абсолютной непознаваемости бытия. Познание, каковы бы ни были его формы, уровни, выдающиеся достиже-

ния, никогда не продвигается, согласно этому учению, дальше сущего, которое есть не бытие, а противостоящая ему субъективная реальность, фактически преграждающая путь к постижению бытия. Исходя из абсолютного противопоставления бытия сущему, Хайдеггер утверждал, что наука постоянно впадает в заблуждения вследствие свойственной ей уверенности в том, что продвижение в глубь сущего означает познание бытия или по меньшей мере приближение к его постижению. Нетрудно заметить, что хайдеггеровская концепция бытия, которое противопоставляется познаваемому сущему, возрождает, однако в качестве ухудшенного варианта, кантовскую «вещь в себе», лишая это понятие присущей ему материалистической тенденции.

К. Ясперс, разрабатывавший в отличие от Хайдеггера религиозный вариант экзистенциализма, доказывал, что подлинное (в первую очередь философское) познание есть осознание человеком своей немощи и, следовательно, отрицание всего того, что считалось действительным знанием. Философия, писал Ясперс, призвана «посредством максимального знания продвигаться к подлинному незнанию»¹³. Это подлинное, или «наполненное», незнание Ясперс именует приближением к мудрости, а тем самым и к «трансценденции», т. е. к богу. Все действительные знания, которыми располагает человечество, трактуются экзистенциалистом как «шифры», которые не поддаются расшифровке и поэтому, строго говоря, не являются знаниями. Они, хотя и указывают на абсолютное (трансценденцию), не выявляют последнее, а, напротив, закрывают, зашифровывают его. Трансцендентное по определению непознаваемо; оно не может быть «имманентным», т. е. стать содержанием опыта. С этих позиций Ясперс стремился обосновать идеалистическую интерпретацию знания, абсолютизируя его относительность, наличие в науке условных допущений, абстрактных объектов, идеализаций, упрощений, вспомогательных, операциональных понятий и т. п.

Научные понятия, по Ясперсу, не являются действительным описанием, объяснением того, что существует независимо от познавательной деятельности людей; они — просто утверждения, которые получают широкое признание как вполне соответствующие установленным правилам «игры», т. е. соглашениям относительно способов функционирования науки, при-

менения и проверки научных результатов и т. д. «Наука,— утверждал Ясперс,— ведет лишь к знанию того, на каком основании, в каких границах и в каком смысле может осуществляться познание. Она учит сознательному усвоению мотивов любого знания. Она приводит к такой очевидности, относительность которой, т. е. зависимость от предпосылок и методов исследования, является решающим признаком»¹⁴. Не отрицая необходимости научного знания, подчеркивая его прагматическое, техническое значение, Ясперс, однако, отрицал присущее ему объективное содержание и возвышал над ним «наполненное», так сказать, умудренное познанием незнание, которое непосредственно ведет к высшей интеллектуальной потенции — «вере разума». Ясперс не только смазывал противоположность между знанием и верой, но и ставил веру выше знания.

Характеризуя реакционную философию начала XX в., В. И. Ленин писал: «Фидеистами (от латинского слова *fides*, вера) называют во Франции тех, кто ставит веру над разумом. Антиинтеллектуализмом называется учение, отрицающее права или претензии разума»¹⁵. Эти характеристики полностью применимы к философии Ясперса и других представителей иррационалистического идеализма. Если идеалисты-рационалисты были воодушевлены научными достижениями Нового времени, пафосом познания, в котором они видели могучую движущую силу социального прогресса, то иррационалисты оценивали научное познание как высокомерие разума и безответственное вмешательство в непостижимые мистерии бытия. Вопреки Декарту, который, критикуя схоластическое философствование, утверждал, что «не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы»¹⁶, значительная часть современных буржуазных философов видит свою задачу в том, чтобы ограничить притязания науки, разума, мышления.

Агностицизм, как и скептицизм античности и Нового времени, включает в себе разнородные, нередко даже взаимоисключающие идеологические тенденции. Античный скептицизм отражал разложение рабовладельческого способа производства. Его главный тезис — воздержание от общих суждений, ограничение высказываний непосредственно переживаемым — свидетельствовал о мировоззренческой изоляции личности. Скептицизм эпохи ранних буржуазных революций, несмотря на то что он возрождал аргументацию своих античных предшест-

венников, — исторически прогрессивный идеологический феномен. Его острие направлено против теологической ортодоксии, неизбежно принимающей форму всеведения, против схоластики и абсолютистских притязаний метафизических систем XVII в. Агностицизм Т. Гексли и других естествоиспытателей является иррелигиозным учением, которое фактически противопоставляется не христианскому гностицизму, а притязаниям религиозного мировоззрения XIX в. И совсем иной характер, как было показано выше, имеет агностицизм таких идеалистов-иррационалистов, как А. Бергсон и К. Ясперс, — буржуазных философов эпохи империализма.

Приведенные примеры не исчерпывают идеологической разнородности агностицизма. Существует и такого рода агностицизм, который допускает по меньшей мере частичную познаваемость внешнего мира, отрицает существование трансцендентного, признает материальную обусловленность психического. Такова, например, философия испанского антифашиста Э. Т. Гальвана. Он утверждает, что «в наше время агностик не может не понять, что марксистский материализм — единственно верный научный подход, позволяющий интерпретировать конечное, не выходя за его рамки и свойства»¹⁷. Конечным Гальван называет все реально существующее, поскольку оно состоит из ограниченных в пространственно-временном континууме явлений. Трансцендентного, следовательно, не существует, а философские представления о нем лишены содержания, которое можно было бы установить научными методами. Но если нет трансцендентного, то религия и теология оказываются тем самым беспочвенными верованиями, несовместимыми с научными (или агностическими, по терминологии Гальвана) убеждениями. Он, однако, отвергает и атеизм, полагая, что его положения не поддаются верификации, т. е. имеют «метафизический» характер. «Нет ничего более далекого друг от друга, чем агностик и атеист, — пишет Гальван. — Мы, агностики, не отрицаем и не критикуем подлинный акт веры»¹⁸.

Может показаться, что Гальван, считая агностицизм равно несовместимым и с теизмом, и с атеизмом, фактически склоняется к компромиссу с религиозным мировоззрением. Однако такое впечатление не вполне соответствует действительному содержанию его философии. Объявляя божественным мир конечных вещей, Гальван настаивает на том, что «такая позиция исключает су-

ществование другого бога»¹⁹. Значит ли это, что Гальван встает на позиции пантеизма? Для такого вывода также нет оснований. Налицо явное смешение несовместимых понятий, причины которого имеют не столько теоретический, сколько идеологический характер. Гальван пишет: «...во избежание терминологической путаницы, мы будем употреблять слово „религия“ для обозначения компромисса человека с трансцендентным и слово „вера“ — для компромисса с конечным»²⁰. Это разграничение, несмотря на подчеркивание несостоятельности «компромисса с трансцендентным», все же не помогает избежать путаницы, и притом не только терминологической. Дело в том, что Гальван, выступая против религии и теологии, стремится смягчить идеологическую остроту своих выступлений, утверждая, что он отрицает не божественное, а трансцендентное.

Он отличается от агностиков, о которых шла речь выше, поскольку он не подвергает сомнению способность человека познавать реальные, ограниченные в пространстве и времени вещи, не считает человеческие знания субъективными, обладающими лишь условным, инструментальным значением. Познание конечного, или реального, беспредельно. Агностик, утверждает Гальван, «надеется на то, что абсолютное познание конечного приведет к такому положению человека в мире, которое будет полностью совпадать с требованиями рода»²¹. Приведение общественных отношений в соответствие «с требованиями рода» является, по Гальвану, основной задачей гуманизма, научной формой которого испанский философ считает марксизм. И все же Гальван не без оснований называет себя агностиком, так как центральный пункт его доктрины — скептическое отношение к теизму и к атеизму, т. е. убеждение в том, что вопрос о существовании (или несуществовании) божественного первоначала принципиально неразрешим. Гальван пишет: «...агностик не просто отрицает бога, но полагает его существование гипотетическим»²². Такая философская позиция позволяет ученому, не вступая в конфликт с имеющей широкое распространение религиозной идеологией, принципиально отказаться от апелляции к трансцендентному. Однако этот мнимый нейтралитет, несомненно, ослабляет его мировоззренческие позиции.

Философия Гальвана может быть охарактеризована как ограниченный, умеренный агностицизм, который во

многим имеет фразеологический и, следовательно, внешний характер. Именно поэтому он заслуживает самого пристального внимания философов-марксистов. Преодолеть новейшую форму «стыдливости материализма», выступающего в данном случае как «стыдливый атеизм», — дело непростое. Эта концепция, враждебная клерикализму и религиозной ортодоксии, является ярким проявлением свободомыслия и несомненным вызовом господствующим идеологическим представлениям современного буржуазного общества. Необходимо поэтому основательное критическое исследование теоретических и гносеологических корней такого рода агностицизма, который не имеет реакционного характера. Но это выходит за границы данной главы.

Остановимся подробнее на отношении агностицизма к идеализму и в этой связи на гносеологических корнях агностических заблуждений, которые следует рассматривать как определенное неадекватное отражение противоречий процесса познания и исторической ограниченности. Уже у Платона — родоначальника идеализма как системы — мы находим отрицание познавательного значения чувственных восприятий внешнего мира. Эти восприятия, полагал Платон, не дают ни малейшего представления об истинном, трансцендентном мире идей. То, что воспринимается чувствами, есть не более чем видимость, или «существующее, которое не существует». В этой оценке чувственности, несмотря на отсутствие в учении Платона каких-либо элементов агностицизма, уже заключаются, правда в неразвитом виде, отправные положения этого учения. Следует, однако, учесть, что пренебрежение к опычному знанию, столь характерное для Платона, в дальнейшем, с развитием эмпирического естествознания, уступает место скептическому отношению к абстрактному мышлению («чистому разуму»), претендующему на познание сущности вещей. Для учения Канта характерно отрицание познавательной силы, «чистого разума» и вместе с тем субъективистское истолкование чувственных данных, которые тем не менее характеризуются как источник знаний о явлениях природы. Однако познание явлений ни на йоту, как утверждает Кант, не приближает нас к познанию «вещей в себе», т. е. к независимой от познания реальности. «Софизм идеалистической философии, — указывал В. И. Ленин, — состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а

за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира, — не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за «единственно сущее»»²³. Здесь В. И. Лениным вскрыто идейное родство агностицизма с идеалистическим субъективистским истолкованием чувственности. Однако агностики в отличие от идеалистов субъективистского толка не считают ощущения «единственно сущим». Они или признают существование объективной реальности, объявляя ее непознаваемой, или, подчеркивая непреодолимость веры в существование внешнего мира, считают принципиально недоказуемым его существование. Так, один из ранних представителей позитивистской философии, Дж. Г. Льюис, писал: «Никто не сомневается в том, что мы верим в существование внешнего мира. Идеализм никогда не оспаривал этого факта. Дело только в том, оправдывается ли эта вера и объективно так же, как оправдывается она субъективно»²⁴.

Действительно, не существует логического, теоретического доказательства ни познаваемости внешнего мира, ни его существования. Но отсюда не следует, что его существование и познаваемость недоказуемы. Одно из заблуждений идеалистической философии состоит в стремлении теоретически доказать то, что в действительности доказывается лишь практически. Понятно, почему В. И. Ленин высоко оценивал критику идеализма в работах Д. Дидро, который *вплотную подходил* «к взгляду современного материализма (что недостаточно одних доводов и силлогизмов для опровержения идеализма, что не в теоретических аргументах тут дело)...»²⁵. Дидро считал необходимым критический анализ сенсуализма, чтобы предотвратить субъективно-идеалистические выводы из оценки ощущений как единственного источника наших знаний. Материалистическая гносеология, принимая исходные положения сенсуализма, доказывает, что источником ощущений и знаний вообще является внешний мир. Без этой посылки сенсуализм не есть материалистическое учение. Существует принципиальная противоположность между материалистическим сенсуализмом и сенсуализмом идеалистическим, субъективистским.

Субъективные идеалисты утверждают, что убеждение в существовании внешнего мира обусловлено смешением ощущений с предметами, которые в действительности также являются ощущениями, вследствие

чего никакое сопоставление ощущений и предметов попросту невозможно. И, полагая, что мы сравниваем предмет с ощущением, мы в действительности сравниваем лишь одни ощущения с другими. Агностик, избегая таких крайних субъективистских выводов, отрицает, что ощущения (чувственные восприятия) представляют собой отражения, образы предметов внешнего мира. При этом игнорируется тот доказанный историей человечества факт, что адекватный характер отражения внешнего мира в наших чувственных восприятиях доказывается не теоретически, а *практически*. Этот вывод, теоретически подытоживающий историю познания, — одно из важнейших отправных положений гносеологии диалектического материализма.

Философское понимание принципиальной познаваемости мира радикально отличается от эмпирической постановки вопроса о познании тех или иных вещей. Так, мы можем с полным основанием утверждать, что некое определенное явление останется непознанным, так как мы лишены эмпирических данных, необходимых для его познания. Такой вывод правомерен, например, относительно некоторых событий древней истории, для изучения которых мы не располагаем необходимыми свидетельствами. То же можно сказать о тех явлениях природы, условия возникновения которых не могут быть установлены с достаточной точностью. Однако конкретная констатация неразрешимости определенной исследовательской задачи не имеет ничего общего с философским агностицизмом. Философ, обосновывающий принципиальную познаваемость мира, имеет в виду не те или иные единичные факты, как бы ни были они многочисленны. Речь идет о том, что в природе вещей не заключается ничего такого, что делало бы невозможным их познание.

Некоторые представители агностицизма абсолютно противопоставляют явление и сущность, утверждая, что сущность принципиально непознаваема. Другие агностики, противопоставляя целое части, пытаются доказать, что познание целого невозможно без познания частей, а познание последних невозможно без познания целого. Третьи, как уже указывалось, абсолютизируют противоположность конечного и бесконечного, единичного и общего, преходящего и вечного, вплоть до разрыва между этими противоположностями, до отрицания того, что мы в какой-либо степени познаем мир как це-

лое. При этом понятие мира как целого объявляется несостоятельным, отражающим якобы иллюзии традиционной метафизики и натурфилософии.

В действительности конечное и бесконечное, преходящее и вечное, единичное и всеобщее не существуют безотносительно друг к другу. Однако их диалектическое единство, взаимопроникновение, переход друг в друга никоим образом не устраняют противоречия как отношения взаимосвязанных и вместе с тем исключающих друг друга противоположностей. Поэтому, например, признавая познаваемость бесконечного посредством познания конечного, Ф. Энгельс вместе с тем подчеркивал принципиальную незавершенность этого процесса, которая качественно отличается от незавершенности процесса познания вполне ограниченного фрагмента объективной действительности. Познание бесконечного «может, по самой своей природе, совершаться только в виде некоторого бесконечного асимптотического прогресса. И этого для нас вполне достаточно, чтобы мы имели право сказать: бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо...»²⁶. Этот вывод не заключает в себе ни малейшей уступки агностицизму, так как в бесконечном как таковом нет ничего отгораживающего предмет от познания, делающего его познание невозможным.

Но бесконечное по определению не может быть адекватно отражено в каждой отдельной своей части, в конечном. Переходя от познания одного конечного объекта к другому, мы продвигаемся вперед в познании бесконечного. Но это не означает, что впереди остается непознанным его постоянно уменьшающийся и, следовательно, конечный остаток. Бесконечное как предмет познания всегда сохраняет свою качественную определенность, остается бесконечным. Приведенное заключение Ф. Энгельса вытекает из анализа не только бесконечности как объективно реального, но и относительности, постоянной исторической ограниченности познания, неизбежности заблуждений, преодоление которых не исключает новых заблуждений в ходе последующего развития знаний. Таким образом, «бесконечность абсолютно познающего мышления складывается из бесконечного множества конечных человеческих голов, которые работают над этим бесконечным познанием друг возле друга и в ряде сменяющих друг друга поколений, делают практические и теоретические промахи, исходят

из неудачных, односторонних, ложных предпосылок, идут ложными, кривыми, ненадежными путями и часто не находят правильного решения даже тогда, когда уткнулся в него носом...»²⁷.

Познание как процесс, пространственно-временные границы которого постоянно изменяются, расширяются, никогда не получает окончательного завершения и, следовательно, в принципе не может увенчаться достижением абсолютного знания. Эта точка зрения принципиально отличает диалектических материалистов от тех идеалистов, которые доказывали *абсолютную познаваемость* мира, достижимость абсолютного знания, а иной раз и выдавали свои системы за абсолютное знание. Диалектико-материалистический принцип познаваемости мира отвергает чуждое науке допущение возможности окончательной завершенности человеческого знания не только о мире в целом, но и об отдельных формах движения материи. Однако отрицание абсолютного знания не есть отрицание познаваемости абсолютного. Абсолютно движение материи, ее развитие. Закон превращения форм движения материи друг в друга — абсолютный закон природы. Однако познание абсолютного, как и всякое познание, относительно, ограничено историческими условиями, в том числе условиями познавательной деятельности, не говоря уже об ограниченности имеющегося знания его собственными достижениями. Только с этих позиций становится понятной следующая мысль Ф. Энгельса: «Всякое истинное познание природы есть познание вечного, бесконечного, и поэтому оно по существу абсолютно»²⁸. Разумеется, Ф. Энгельс строго отграничивает познание абсолютного (т. е. вечного, бесконечного) от достижения абсолютного знания. Именно вслед за приведенными словами он замечает: бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо.

Итак, философия марксизма связывает воедино принцип познаваемости мира с диалектическим пониманием развития познания, которое не сводится к простому прибавлению новых данных к уже накопленному запасу знаний, но предполагает изменение как результатов, так и предпосылок наличного знания. Ф. Энгельс разъяснял, что диалектическое понимание относительности знания сложилось исторически, благодаря научному прогрессу, который постоянно преодолевал абсолютизацию достижений науки, антидиалектическое проти-

вопоставление истины и заблуждения. Критикуя претензии Е. Дюринга на установление в каждом рассматриваемом вопросе окончательной истины в последней инстанции, Ф. Энгельс не утверждал, что такие истины вообще невозможны: подобное утверждение как раз и выступало бы в качестве окончательной истины в последней инстанции, распространяемой на результаты познавательной деятельности.

Отвергая дюринговское отождествление любой истины с абсолютной истиной и столь же несостоятельное смешение абсолютной истины с абсолютным знанием, настаивая на относительности знаний, их незавершенности, обусловленной и конкретными обстоятельствами, и всеобщим процессом развития, Ф. Энгельс признавал вместе с тем, что *некоторые* результаты математики, астрономии, механики, физики, химии «представляют собой вечные истины, окончательные истины в последней инстанции...»²⁹. При этом он решительно выступал против одностороннего, упрощенного понимания научного прогресса как умножения окончательных истин в последней инстанции. Не следует вообще преувеличивать значение таких истин, которые, как правило, очень общи или, напротив, фиксируют единичные факты.

Весь ход познания — от явления к сущности, от одной сущности к другой, более глубокой — менее всего может быть понят как установление окончательных истин в последней инстанции. Такие истины, хотя и фиксируют существенные результаты познания, нередко ставятся под вопрос и даже опровергаются в ходе научного прогресса. В этой связи Ф. Энгельс ссылаясь на некоторые выдающиеся достижения математики, физики, химии, «Окончательные истины в последней инстанции становятся здесь с течением времени удивительно редкими»³⁰. Эти рассуждения Ф. Энгельса показывают, что диалектико-материалистическое понимание познаваемости мира в отличие от метафизического свободно от догматизма, доктринерства, направлено против абсолютизации каждой достигнутой ступени познания.

В свете диалектико-материалистической концепции познаваемости мира становится понятным отношение марксистской гносеологии к философскому скептицизму. В. И. Ленин писал: «Диалектика, — как разъяснял еще Гегель, — *включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но не сводится к релятивизму.*

Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»³¹.

Таким образом, критический анализ агностицизма и метафизического истолкования познания приводит к заключению, что диалектико-материалистический принцип познаваемости мира — исходное положение марксистской гносеологии — отнюдь не является непосредственным выводом из результатов развития научного знания. Ведь речь идет о бесконечном множестве наличных и возможных объектов познания, так же как и о принципиальной оценке познавательного процесса на всех этапах его исторического развития. Мы не говорим, что мир стал познаваемым благодаря научно-техническим достижениям современной эпохи; мы признаем принципиальную познаваемость мира во все эпохи истории человечества, хотя каждая из них, несомненно, ставит определенные границы познанию, которые, однако, преодолеваются последующим развитием общества.

Принцип познаваемости мира не следует смешивать с тезисом о достижимости абсолютного знания, исчерпывающего предмет познания. Согласно этому принципу, препятствия, возникающие на пути познания, принципиально преодолимы; противоположность между тем, что познано, и тем, что еще не познано, относительна. Диалектический материализм вовсе не утверждает, что все, что не познано, обязательно будет рано или поздно познано, он утверждает, что структура мира (его закономерности, всеобщая связь явлений, единство явления и сущности и т. д.) не включает в себе абсолютных препятствий для *развивающегося* познания. Основное гносеологическое положение марксизма является, таким образом, обоснованным и онтологически. Не существует «вещей в себе» в кантовском смысле слова.

Не только научный, но и повседневный опыт постоянно подтверждает человеческую способность познавать все более сложные, все более далекие от чувственных восприятий явления. Знания, приобретаемые человечеством, возрастают если не в геометрической прогрессии (как полагают некоторые исследователи), то по меньшей мере ускоряющимися темпами. Эти факты, несомненно, существенны для теоретического обоснова-

ния принципа познаваемости мира. Однако они все же недостаточны, так как этот принцип предполагает, во-первых, обобщение истории познания, во-вторых, обобщение исторического развития практической деятельности и, в-третьих, анализ закономерностей объективной действительности, из которого только и может следовать заключение, что в природе вещей нет ничего, что могло бы быть непреодолимой преградой на пути познания, осуществляемого совокупной деятельностью людей на протяжении истории человечества. Принцип познаваемости мира, следовательно, не теоретический постулат, а гносеологический императив, теоретически подытоживающий философское осмысление истории человечества, — императив, который не только обогащается новыми данными, но и требует дальнейшего обоснования, ибо история человечества продолжается.

Признание принципиальной познаваемости мира есть, с одной стороны, констатация факта, а с другой постановка проблемы, выявление новых аспектов познания, которые подлежат исследованию. Такова, впрочем, судьба многих философских проблем, принципиальное решение которых не вызывает сомнений. Осмысливая с этой точки зрения принцип познаваемости мира, можно согласиться с афоризмом А. Эйнштейна: «Величайшая загадка заключается в том, что мир познаваем». История познания и разрешает и вместе с тем возрождает эту загадку, поскольку новые горизонты, открываемые развитием науки и практики, выявляют неожиданные, непредвидимые проблемы, решение которых нередко становится возможным лишь в результате последующего, как правило, непредсказуемого развития познания. Достаточно указать на гносеологические проблемы, поставленные релятивистской механикой, квантовой физикой, кибернетикой, молекулярной биологией, генной инженерией, экологией человека, чтобы эта истина стала очевидной во всей ее значимости.

3. Материалистический принцип отражения и идеалистическая интерпретация познания

Теперь, когда мы выяснили противоположность между материалистическим принципом познаваемости мира и агностицизмом, история которого выявляет действительные противоречия процесса познания, следует конкретнее рассмотреть противоположность между ма-

териалистическим пониманием познаваемости мира и идеалистической интерпретацией этого принципа. Материалистическое решение второй стороны основного философского вопроса не сводится лишь к признанию познаваемости мира; важнейшее содержание этого решения образует *принцип отражения*, согласно которому познание — высшая форма отражения объективной действительности.

В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» всесторонне раскрыл основополагающее значение принципа отражения, его коренное отличие не только от агностического, но и от идеалистического истолкования познавательной деятельности. Отправное положение философского материализма составляет признание объективной реальности, независимой от сознания и ее отражения в сознании. Отражение по определению предполагает отражаемое; оно, следовательно, есть производное относительно предмета, подобно тому как копия — производное от оригинала.

Суть *гносеологического* определения материи, которое было дано В. И. Лениным, как раз и заключается в том, что познание органически связано с существующей безотносительно к познанию действительностью. Материя, согласно ленинскому определению, дана человеку уже в ощущениях; она есть объективная реальность, независимая от сознания, но отражаемая последним. Разумеется, объективная реальность отражается не только в ощущениях, но и в понятиях, теориях и т. д. В. И. Ленин указывал на ощущения как на образы объективной реальности, разъясняя тем самым, что отражение имеет место не только в познавательной деятельности людей, но и в психике животных.

В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Лениным выдвинута гипотеза, согласно которой отражение является всеобщим свойством материи, т. е. особой формой взаимодействия материальных тел, в процессе которого их воздействия друг на друга «отпечатываются», находят свое выражение в совершающихся природных процессах, являются необходимыми моментами всеобщей детерминации и, следовательно, выявляются, познаются в ходе исследования. Нужно прежде всего подчеркнуть, что эта гипотеза основана на диалектико-материалистическом понимании материального единства мира и всеобщей связи явлений: все связано со всем. Это, казалось бы, крайне абстрактное положение,

едва ли применимое к конкретному исследованию, находит подтверждение в современной физике, в которой познание элементарных частиц и исследование мира как целого оказываются неразрывно связанными друг с другом, подтверждая тем самым философский тезис, выдвинутый еще мыслителями Возрождения: микрокосмос есть отражение макрокосмоса. Понятно в этой связи замечание С. И. Вавилова: «Нам кажется, что в тенденциях теории относительности объяснить свойства элементарных частиц из свойств мира в целом имеется несомненная доля истины. Если свойства частицы действительно очень многое объясняют в поведении мира в целом, то, с другой стороны, по общим законам диалектики мы вправе ожидать, что свойства самих элементарных частиц определяются свойствами мира в целом»³².

В свете новейших данных кибернетики, теории информации ленинская гипотеза получает, по-видимому, новые подтверждения, хотя мы не можем еще конкретно описать этот всеобщий процесс отражения, который не сводится просто к взаимодействию материальных тел. Однако основная философская идея этой гипотезы заключается в утверждении, что возникновение психики — результат длительного развития того свойства материи, которое и может быть определено как отражение. Эволюция живых существ, начиная от самых примитивных, несомненно, связана с объективными условиями, в которых совершается этот процесс. Об этом свидетельствует, например, приспособленность живых существ, населяющих водоемы, к специфическим условиям их обитания. В ходе эволюционного процесса психическое отражение выступает не только как познание (это — высшая форма психического), но и как способ обеспечения экологической целесообразности*.

* Выдающийся американский физик и химик Л. Полинг непосредственно связывает эволюцию живых существ с развитием отражательной деятельности посредством передачи информации. Он указывает, что «живая материя», претерпевая существенные изменения, «способна хранить информацию, отражающую историю ее развития. Информация эта записана в самих молекулах, составляющих живую материю. Вопрос в том — какие именно молекулы содержат информацию относительно их прошлого? Каким образом можно извлечь из них эту информацию?» (Полинг Л. «В химии еще много нерешенных проблем...» // Природа. 1979. № 6. С. 33). Таким образом, вопрос о всеобщности отражения в «живой материи» на всех уровнях ее развития Л. Полинг ставит как конкретную задачу специального естественнонаучного исследования.

Человеческая психика безотносительно к тому, участвует ли она непосредственно в процессе познания, всегда отражает окружающие условия. Если в порядке эксперимента изолировать индивида от внешнего мира, от воздействий раздражителей, т. е. создать ситуацию сенсорного голода, то это вызовет патологические расстройства сознания. Следовательно, человеческая психика независимо от ее содержания всегда отражает объективную действительность *. Р. Декарт, полагавший, что сознание собственного Я, самосознание абсолютно очевидно и наличествует независимо от того, существует ли внешний мир, воспринимаем ли мы его чувствами, глубоко заблуждался. И. Кант доказал несостоятельность этого исходного положения картезианской системы. Он указал, что «сознание моего собственного существования есть вместе с тем *непосредственное сознание* (курсив мой. — Т. О.) существования других вещей вне меня» ³³. Однако из этого правильного положения Кант не сделал вывода, что сознание (как и познание) есть отражение внешнего, независимого от него мира. Такой вывод был несовместим с агностицизмом и присущим философии Канта субъективистским истолкованием процесса познания.

Гегель в противоположность Канту отвергал дуализм сознания и бытия, истолковывал действительность как субъект-объектную реальность, однако, как и Кант, утверждал, что сознание, во всяком случае в его элементарных формах, есть осознание внешнего, предметного мира. «Простое чувственное сознание, — писал он, — это непосредственная достоверность некоторого внешнего предмета» ³⁴. При этом Гегель, исходя из рационалистических посылок своей идеалистической философии, согласно которой мышление субстанциально и, значит, независимо от чувственности, стремился опровергнуть «простое чувственное сознание» как якобы

Правильно отмечал А. И. Берг: «Прямыми опытами доказано, что человек может нормально мыслить длительное время только при условии непрекращающегося информационного общения с внешним миром. Полная информационная изоляция от внешнего мира — это начало безумия. Информационная, стимулирующая мышление связь с внешним миром так же необходима, как пища и тепло, мало того — как наличие тех энергетических полей, в которых происходит вся жизнедеятельность людей на нашей планете» (Берг А. И. Кибернетика и общественные науки // Методологические проблемы науки. М., 1964. С. 259-260).

иллюзорное. Он считал, что человеческое сознание утверждается в своей самодостоверности путем преодоления чувственной картины мира, в результате чего сознание, «снимая» предмет, находит в самом себе свое действительное содержание. Если сначала «истинное для сознания есть нечто иное, нежели само сознание», то в дальнейшем благодаря размышлению выясняется, что достоверность предмета сознания есть не что иное, как достоверность самого сознания, так что «для сознания истинное есть само сознание», или, говоря другими словами, «для сознания в-себе [-бытие] предмета и бытие его для некоторого «иного» есть одно и то же; «я» есть содержание соотношения и само соотношение...»³⁵. Гегель, следовательно, отвергал принцип отражения, истолковывая отражение лишь как начальное и по существу иллюзорное состояние сознания, преодолеваемое путем его самоуглубления, саморазвития.

Идеализм несовместим с принципом отражения, так как последний предполагает понимание духовного как особого свойства высокоорганизованной материи, предполагает признание независимой от познания (и сознания) объективной реальности, которая воздействует на органы чувств человека и вместе с тем подвергается его практическому воздействию. Поэтому противоположность между материализмом и идеализмом в гносеологии есть противоположность между принципом отражения и его отрицанием, которое образует основу идеалистического понимания процесса познания. «Считать наши ощущения образами внешнего мира — признавать объективную истину — стоять на точке зрения материалистической теории познания, — это одно и то же»³⁶, — подчеркивал В. И. Ленин.

Неразрывную связь теории отражения с материализмом признают и идеалисты, поскольку они, отрицая материализм, отрицают и теорию отражения именно как материалистическую гносеологию. «Сознание ничем не детерминируется; оно не есть зеркало», — пишет неотомист А. де Валанс³⁷. Подобно другим идеалистам, он истолковывает понятие отражения как упрощенное, игнорирующее многообразие и сложность познания представление, умалчивая о том, что понятие отражения применяется в теории познания отнюдь не в обыденном смысле.

Противники теории отражения утверждают, что такие термины, как «копии», «снимки», «образы», иска-

жают действительное отношение между знанием и его предметом. Аналогичные возражения выдвигаются и против термина «отражение». Эти возражения относятся в сущности к терминам, а не к их философскому содержанию. Разумеется, термин «отражение» применяется в обыденном, повседневном языке. Однако наука постоянно пользуется терминами естественного языка для обозначения неизвестных обыденному опыту явлений. Следовательно, противникам теории отражения надо было бы выяснить, какое новое содержание вкладывает материалистическая философия (в особенности диалектический материализм) в заимствованные из повседневной речи термины. Тогда станет очевидным, что такие термины, как «копии», «снимки», в их гносеологическом смысле говорят лишь об объективном содержании познавательных образов, о единстве познания и его объекта.

К. Маркс писал, что идеальное есть материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Это определение в равной мере указывает на тождество и различие между знанием и его предметом. Единство тождества и различия, которое, как известно, не исключает и противоречия, вполне адекватно выражается понятием отражения, поскольку оно есть идеальный образ материального. Отражение содержит в себе отражаемый предмет, но не в том виде, как он существует сам по себе, безотносительно к отражению, а как его воспроизведение, описание, характеристику, идентификацию и т. п. Диалектическая природа отражения, отличие субъективного образа от объективно существующего предмета, противоречивая содержательность образа, объективная и субъективная в одно и то же время. — все это остается вне поля зрения идеалистов и агностиков.

Агностики обычно противопоставляют понятию отражения понятие знака, символа, иероглифа, утверждая тем самым, что между представлениями и предметами имеется определенное соответствие, благодаря которому символы, знаки, из которых якобы состоит знание, позволяют ориентироваться в окружающей среде. Но символ, как и знак, лишь обозначает предметы познания, но никоим образом не выявляет их содержания. Познание же, человеческое познание прежде всего, позволяет не только ориентироваться в среде обитания, но и управлять природными процессами, предвидеть их ход, целе-

сообразно применять законы природы, которые познаются как сущностные связи, определяющие течение определенных процессов. Практическое применение знаний доказывает несостоятельность агностического сведения их содержания к совокупности знаков, сигналов, которые, как известно, широко применяются в обыденной и производственной жизни людей, но, конечно, не заменяют познания тех процессов, с которыми приходится иметь дело человеку.

Домарксовские материалисты понимали отражение однозначно, односторонне, недиалектично, утверждая, что лишь истинные представления отражают действительность, а заблуждения ничего не отражают. Л. Фейербах был одним из немногих домарксовских материалистов, понявших несостоятельность такого представления об отражении, правда, лишь применительно к религии, которая, как он показал, отражает определенные условия, ситуации в человеческой жизни. Марксисты пошли несравненно дальше Фейербаха как в понимании той социальной реальности, которую отражает религия, так и в исследовании социального характера отражения вообще. Не только религиозные убеждения, но и многообразные человеческие заблуждения должны пониматься как отражение исторически определенных условий, процессов, противоречий и т. д.

В познании, как и в сфере общественного сознания вообще, не только истинные, но и ложные представления, не только знание, но и незнание являются специфическими отражениями реальности — природной или социальной. Поэтому понятие отражения вопреки утверждениям критиков марксистской гносеологии ничего не говорит об истинности: оно указывает лишь на предметный характер наших представлений, на всегда наличествующее отношение чувственных образов и понятий (отношение в одних случаях непосредственное, в других — опосредованное) к определенным явлениям объективной действительности. Диалектический материализм углубил, расширил гносеологическое понятие отражения, доказав, что оно характеризует сознание вообще, безотносительно к знанию и истине, выражает содержание и адекватного, и неадекватного объектам познавательного процесса, связал понятие отражения с историческим развитием познания, с диалектикой истины и заблуждения, развитием форм общественного сознания.

В. И. Ленин отмечал, что основной бедой метафизического материализма была его неспособность применить диалектику в теории отражения. Между тем уже элементарный анализ понятия отражения, указывающий, что копия по определению отличается от оригинала, заключает в себе диалектическую постановку вопроса о возможности заблуждения, о закономерном отклонении представления от объекта, о противоречиях между субъективным образом и не заключающим в себе какой-либо субъективности предметом познания. Это противоречие, поскольку оно истолковывалось метафизически, приводило к убеждению в принципиальной непознаваемости объективного. Однако понятие объективности предмета превращается агностиками в метафизическую абстракцию, коль скоро игнорируется единство человека и природы, человека и общества, единство субъективного и объективного, образующее содержание практической деятельности людей.

Противники диалектического материализма приписывают ему отождествление образа, отражения с истинной. Трудно представить нечто более чуждое диалектико-материалистической теории отражения. Из марксистского положения, что истина есть определенный образ действительности, никоим образом не следует, что отражение адекватно отражает объекты, т. е. является истинным. В. И. Ленин, отмечая субъективный характер отражения, подчеркивал, что его отклонение от объективной действительности (а значит, и деформация образа) не случайно, а, напротив, закономерно. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движение, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия. И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей»³⁸. Неизбежна, таким образом, деформация не только чувственных, но и понятийных образов. Движение абсолютно, всеобщее, и познание любого явления предполагает познание его движения. Поэтому В. И. Ленин указывал на искажение «не только движения, но и **всякого** понятия». И что еще более важно: он видел в искажении образа не оправдание агностицизма, а объяснение сущности достигающего своей цели познания.

О деформации образов действительности говорил еще Демокрит, пытаясь объяснить объективные предпосылки заблуждений. Это была гениальная гипотеза, однако в ней абсолютно противопоставлялись друг другу истинные и деформированные образы и фактически игнорировалась роль субъекта познания, так как различие между этими образами считалось существующим независимо от познания. В последующей материалистической и идеалистической философии вопрос об искажении действительности в познании обсуждался постоянно. Материалисты стремились доказать, что деформация чувственного образа предмета выявляется чувственным опытом, который сопоставляет, суммирует, проверяет чувственные восприятия. Идеалисты, как правило, абсолютизировали факт деформации, отвергая на этом основании гносеологический принцип отражения. В учении агностиков тезис о деформации познавательных образов приобретал основополагающее значение: субъективный характер образов истолковывался как причина принципиальной непознаваемости объективной реальности.

Диалектический материализм, вскрывая закономерность искажения в процессе познания, выявляет вместе с тем и закономерность *преодоления этого искажения*. Становление адекватного отражения происходит в процессе социализации чувственного опыта, объединения познавательных усилий индивидов. Эмпирическое познание благодаря тесной связи с практикой корректирует данные опыта. Наиболее развитые формы практики, применяемые в процессе познания, позволяют разграничивать адекватное и неадекватное отражение действительности на уровне теоретического познания. При этом нередко обнаруживается, что искажение образа действительности имеет и объективные основания: противоречие между явлением и сущностью, единичным и общим, частью и целым и т. п.

Важно подчеркнуть, что преодоление искажений в процессе познания возможно лишь благодаря активности познающего субъекта, который не только воспринимает воздействие внешних предметов, но и сам воздействует на них, что придает целенаправленный, организованный характер познавательной деятельности уже на уровне чувственного отражения внешнего мира. Физиологические предпосылки этого процесса, который приобретает у человека социальный и несравненно более

совершенный характер, чем у животных, специально исследовал великий русский физиолог И. П. Павлов. Чувственное отражение внешнего мира характеризовалось им как функционирование системы анализаторов, складывающихся из рецепторной части (непосредственно воспринимающей воздействия предметов), проводников, передающих раздражение коре головного мозга, и центрального отдела в головном мозгу, управляющего периферическими рецепторами. «Нервная система является целой коллекцией таких анализаторов,— писал Павлов.— Возьмите сетчатку, она выделяет из природы колебания световые; возьмите акустический отдел уха, он выделяет колебания воздуха, и т. д. В свою очередь каждый из этих анализаторов в своей области продолжает это деление без конца на отдельные элементы. Мы своими ушными анализаторами делим тона по длине волны, по высоте волны, по форме»³⁹. Это описание физиологии отражения, свойственного и животным, дает основания для его характеристики как активного, деятельного, избирательного процесса. Тем более активный, деятельный характер имеет специфически человеческое познание как процесс, совершающийся посредством взаимодействия познающих индивидов, культурно-исторического наследования знаний, приобретенных предшествующими поколениями, применения материальных, в особенности научно-технических, средств познания.

Таким образом, хотя воздействие внешних предметов на органы чувств составляет безусловную предпосылку познания, его действительное начало и основу образует по сути дела противоположный, практический процесс, т. е. воздействие людей на окружающие предметы. Единство познания и практики, с одной стороны, единство практики и познания — с другой — такова деятельная основа познания мира.

Познаваемость мира — онтологически обусловленный процесс, который может быть правильно понят лишь как результат возникновения и развития жизни, антропогенеза, истории человечества. Единство мира как целого, всеобщая связь и взаимозависимость явлений, единство движения и материи, превращение одних форм движения материи в другие, всеобщность взаимодействия, закономерность процессов, единство случайности и необходимости, возможности и действительности, единство явления и сущности — все это исключает су-

ществование чего бы то ни было в принципе непознаваемого, т. е. абсолютно изолированного, не участвующего во взаимодействии, в процессе которого обнаруживаются присущие ему свойства.

Познаваемость мира обусловлена также объективным процессом общественного развития, в том числе и историческим развитием субъекта познания, знания, исследовательской техники. «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»⁴⁰, — писал Ф. Энгельс.

Домарксовские материалисты не смогли позитивно оценить субъективную, активную сторону познавательного процесса как выработанное историей человечества объективное условие продуктивности деятельности людей. Только диалектический анализ процесса отражения позволяет понять объективные возможности познания, заключающиеся в его деятельной субъективности. Не входя в специальное рассмотрение этого вопроса, укажем лишь на то, что между отражением явлений и самими явлениями не существует отношения детерминации. Конечно, определенные предметы вызывают определенные ощущения и по крайней мере частично детерминируют информацию, поступающую в мозг. Однако в гносеологии речь идет не об ощущениях, представлениях и т. д., а о *знаниях*, которые являются результатом весьма сложной субъективной познавательной активности. Уже тот факт, что на уровне представления, эмпирического описания, наблюдения у разных индивидов формируются во многом не согласующиеся друг с другом описания одного и того же объекта, показывает, что знание об объекте не обусловлено объектом.

Познание как превращение «вещи в себе» в познанную «вещь для нас» есть вместе с тем, по известному ленинскому определению, превращение «необходимости в себе» в познанную «необходимость для нас», т. е. свободу. В этом смысле познавательная деятельность свободна, разумеется, в границах объективной необходи-

мости, социальных условий, достигнутого уровня знаний, научно-технических средств исследования.

В марксистской литературе свобода, трактуемая как познанная, практически освоенная необходимость, обычно характеризуется как свобода действия, выбора и т. д. При этом, к сожалению, упускается из виду, что эти характеристики свободы относятся и к познавательной деятельности на всех ее уровнях. Понимание свободы как познанной необходимости непосредственно указывает на роль познания в превращении необходимости «в себе» в познанную и благодаря этому освоенную необходимость «для нас». Не будь свободы в сфере познания, в выборе объектов познания и средств его осуществления, в принятии или отрицании различных воззрений, в способности интеллекта игнорировать одно и фокусировать свои усилия на другом, короче говоря, не будь многостепенной, хотя и относительной, независимости субъекта познания в беспредельной области возможных объектов изучения, не было бы не только познания, но и общества. Этот свободный и вместе с тем необходимый характер познавательной деятельности людей является условием ее в принципе беспредельной мощи, и в то же время одним из источников возможных заблуждений, неизбежность которых не устраняется прогрессом познания. Свобода предполагает наличие альтернативы и выбор, предпочтение в исследовательском поиске, в принятии или отрицании тех или иных гипотез, что определяется, конечно, не только наличными знаниями. Теория познания марксизма органически связана с материалистическим пониманием истории.

Познаваемость мира есть не только его собственная определенность, но и характеристика человека, человечества, причем *историческая* характеристика в том смысле, что мир становится все более познаваемым благодаря прогрессивному развитию человечества. Если каких-либо сто лет назад естествознание занималось исследованием главным образом чувственно наблюдаемых явлений, то в настоящее время объектами его изучения все более становятся явления, принципиально ненаблюдаемые в повседневном опыте. Это в высшей степени существенное обстоятельство убедительно опровергает упрощенное понимание принципа отражения, который благодаря его диалектико-материалистическому развитию преодолевает ограниченность старого сенсуализма.

Существует не только прямое, но и косвенное, опосредованное наблюдение. Многие явления, существование которых установлено путем теоретического исследования, могут быть и ненаблюдаемыми, а некоторые из них, по-видимому, никогда не станут предметом наблюдения. Необходимо, следовательно, отражение понимать как многоступенчатое, опосредованное отношение между знанием и его предметом. «Познание, — писал В. И. Ленин, — есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые понятия, законы etc. ... и *охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы»⁴¹.

Понятие отражения, поскольку оно применяется к теориям (в том числе и к самым абстрактным, например математическим), должно быть осмыслено безотносительно к его первоначальному, эмпирическому содержанию. Ведь познание не всегда есть познание того, что актуально наличествует в качестве объекта. Прошлого, которого *уже* нет, будущего, которого *еще* нет, — также объекты познания, и не только в исторической науке, но и в естествознании. Космогонические гипотезы — типичный пример ретроспективного исследования, целью которого является создание научного образа того, что никогда не наблюдалось человеком. Разумеется, моделирование прошлого основывается на фактических данных, наличествующих в научной картине настоящего. То же относится и к научному предвидению будущего человечества. В настоящем содержатся элементы, остатки, «отпечатки» прошлого, а также ростки будущего. Их изучение и позволяет предвидеть то, что уже или еще не существует. Нетрудно поэтому понять, сколь беспочвенны те возражения против марксистской теории отражения, которые противопоставляют ей тот факт, что важнейшие выводы исследований классиков марксизма были научными предвидениями будущего человечества*.

* Известный американский антимарксист С. Хук писал: «Согласно Ленину, идеи являются отражением вещей, хотя его собственные идеи не являлись отражением чего-либо существовавшего в прошлом или настоящем, а были смелой программой действий или предвосхищением того, что должно было быть» (*Hook S. Marx and the Marxists*. N. Y., 1955. P. 91). Научное предвидение будущего, утверждал Хук,

Понятие отражения, которое в обыденном сознании непосредственно связывается с образом отдельных, единичных вещей, отграниченных друг от друга фрагментов объективной реальности, должно быть понято и в более широком смысле — как общее, интегрирующее определение всех процессов познания, которые многообразны и далеко не всегда непосредственно являются отражательными процессами. Результатом логического следования может быть вывод, правильно или неправильно отражающий действительность, однако процедура логического вывода не есть отражение процесса, совершающегося независимо от познания. Абстрагирование, обобщение — элементарные формы мышления, вычленяющие предмет изучения или общее, присущее определенному классу предметов. Это не отраженные в мышлении природные процессы, а средства, с помощью которых осуществляется отражение-познание*.

Чтобы правильно понять интегральный характер отражения, которое не сводится к простой, единообразной всеобщности, проведем аналогию между отражением и развитием. Развитие всеобщее, но не в том смысле, что каждый, отдельно взятый процесс есть процесс развития. Движение как перемещение тела в пространстве отнюдь не развитие. Изменение, если оно носит обратимый характер, также не есть развитие. Однако развитие, всеобщность которого может быть понята лишь как интегральность, складывается из всего многообразия процессов движения, изменения, следовательно, и из

противоречит марксистской теории отражения, вследствие чего предвидения В. И. Ленина опровергают-де эту теорию. Этот аргумент Хука выявляет распространенное в современной буржуазной философии упрощенное понимание социального предвидения, которое сводится к волюнтаристскому полаганию, совершенно игнорирует его теоретическое содержание и эмпирическую основу.

* При этом следует не упускать из виду, что и логические отношения, а значит, и вполне определенные формы мышления отражают существующие в объективной действительности связи. В. И. Ленин, выделяя рациональное зерно в учении Гегеля об объективной реальности мышления, писал: «Гегель действительно *о к а з а л*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162). Материалистически обосновывая это положение, В. И. Ленин указывал: «...практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» (там же. С. 198).

таких процессов, которые сами по себе не являются процессами развития. Раздвоение единого, переход в свою противоположность, взаимообусловленность противоположностей образуют сущность развития. То же следует сказать о познании-отражении. Оно включает в себя и такие познавательные акты, которые не являются отражением объективной действительности, но представляют собой способы осуществления этого процесса. С этой точки зрения следует рассматривать не только указанные выше логические приемы, но и некоторые применяемые в науках, особенно в математике и физике, понятия, получившие названия «инструментальных», а также операциональных, вспомогательных и т. п.

Сторонники идеалистического эмпиризма, отвергая теорию отражения, обычно утверждают, что научные понятия (в особенности наиболее абстрактные из них) являются не более чем средствами познания, ибо они не фиксируют каких-либо эмпирически наблюдаемых предметов или отношений между ними. Так, по учению Э. Маха, ощущения не являются образами предметов, а представляют собой «элементы», из которых складываются все известные нам предметы. Отсюда Мах заключал, что любое представление или понятие, если оно не может быть сведено к ощущениям, является фикцией, которая в лучшем случае может иметь лишь вспомогательное («инструментальное») значение. Понятно, почему Мах отрицал реальность атомов и молекул: они не могли быть сведены к каким-либо ощущениям.

Диалектический материализм отвергает «инструменталистскую», т. е. субъективистскую, интерпретацию категорий и эмпирических понятий. Но эта принципиальная позиция не означает отрицания возможности и необходимости понятий, не отражающих какие-либо определенные объекты, но участвующих в процессе познания, необходимых для его осуществления и, более того, формирующихся в процессе исследования. Измерение, которое является одной из всеобщих и наиболее существенных форм познания объективной действительности, всегда предполагает применение условных единиц измерения, устанавливаемых по соглашению между специалистами. Эти условные единицы отражают лишь те элементы или отношения объективной действительности, которые включаются в их определение, описание. Время обращения Земли вокруг собственной оси разделено человеком на 24 части, каждая из которых

далее делится на 60 частей. Измерение теплоты также происходит в условных единицах, причем почти в одинаковой степени распространены шкала Цельсия и шкала Фаренгейта. Длина, ширина, высота измеряются в метрах, т. е. определенных отрезках, принятых за единицу измерения.

Географы расчертили земной шар меридианами и параллелями. Небесная сфера аналогичным образом расчерчена астрономами. Нетрудно понять, что эти совершенно условные координаты позволяют с достаточной точностью определять местонахождение любого объекта на поверхности Земли и в небесном пространстве. Столь же необходимы для исследования массы тел обыкновенные весы, с помощью которых в условных единицах измеряется вес тел, в частности их удельный вес, т. е. весьма важная физическая определенность. Разумеется, условные (инструментальные) понятия образуются не только при установлении размерностей, процедур измерения. Инструментальный характер имеют и многие математические понятия, поскольку математика, что бы она ни исследовала, всегда устанавливает количественные отношения. Такие математические выражения, как «иррациональное число», «отрицательная величина», — типичный пример инструментальных понятий. Понятие бесконечно малой величины также лишено физического содержания, что несколько не умаляет его роли в познании объективной действительности. Таким образом, материализм понимает познание мира как его идеальное воспроизведение посредством чувственного отражения, абстрактного мышления, эмпирического и теоретического исследования, категориальных обобщений и вспомогательных «инструментальных» понятий.

Рассмотрим теперь идеалистическое понимание познаваемости мира. Некоторые марксисты, указывая на тех идеалистов, которые признают познаваемость мира, приходят к выводу, что эти идеалисты фактически признают теорию отражения *. С такого рода пониманием

* Так, немецкий марксист И. Хорн утверждает: «Понятие отражения занимает центральное место в теории познания. Это понятие ошибочно связывается только с материализмом; в действительности же оно лежит в основе и идеализма, хотя и зачастую под другим названием» (*Horn I. Widerspiegelung und Begriff. Berlin, 1958. S. 61*). Критический анализ этой точки зрения, которая иногда высказывается и некоторыми советскими философами, дан в нашей монографии «Главные философские направления» (М., 1984. С. 84 и далее).

идеалистической гносеологии нельзя согласиться. Материалист не допускает иного способа познания объективной действительности, кроме отражения, в то время как идеалист, даже если он признает существование независимых от сознания объектов познания, отвергает *принцип* отражения, хотя нередко использует понятие отражения в том или ином смысле.

В системе Платона чувственные предметы характеризуются как искаженные образы (отражения) трансцендентных идей. Некоторые критики материализма утверждают на этом основании, что материалистическая теория отражения есть платонизм наизнанку. Но если учесть, что теорию отражения начал разрабатывать предшественник Платона материалист Демокрит, то гносеология Платона с полным основанием может быть названа перевернутой, поставленной на голову теорией отражения. Платонизм решительно отрицает принцип отражения, свидетельством чего является платоновское истолкование познания как воспоминания, погружения души в свою трансцендентную сущность, воспроизведения прирожденного знания о мире идей, в котором душа якобы пребывала до ее воплощения в тело.

Гегель пользуется понятием отражения (рефлексии) в «Науке логики», где он характеризует сущность как рефлексивное отношение противоположностей: тождество и различие, явление и сущность, необходимость и случайность, возможность и действительность не существуют независимо друг от друга; каждая из этих противоположностей проявляется, «отражается» в другой. Однако такая взаимообусловленность противоположностей не имеет прямого отношения к познанию как отражению объективной реальности.

В «Философии духа» Гегель применил понятие отражения в другой связи. «Рассмотрение духа только тогда является истинно философским, когда его понятие познается в его живом развитии и осуществлении, т. е. именно тогда, когда дух понимается как отражение вечной идеи»⁴². В данном случае отражение характеризуется как внутреннее отношение между духовными сущностями: «абсолютный дух» постигает свое основание в «абсолютной идее». Этот процесс есть, по Гегелю, самодвижение мышления, выявление присущего ему субстанциального с точки зрения гегелевского идеализма содержания. Такое представление о познании аналогично концепции Платона.

Таким образом, если идеалисты иной раз и пользуются термином «отражение», это не дает оснований для допущений, что они придерживаются теории отражения. Идеалистическая теория отражения попросту невозможна как теория познания. Теория отражения, неоднократно подчеркивал В. И. Ленин, неотделима от материалистического решения первой стороны основного вопроса философии. Теория отражения дает материалистический ответ и на вторую, гносеологическую сторону этого вопроса.

Как же трактуют познаваемость мира идеалисты? Наиболее показательной в этом отношении является гносеология И. Канта. Он впервые в истории философии превратил теорию познания в основу философской системы. По его учению, предметы познания не существуют вне познания; они образуются благодаря применению присущих человеку категориальных форм к чувственным восприятиям. Вещи, существующие вне и независимо от сознания, познания, именуются «вещами в себе» и объявляются принципиально непознаваемыми, несмотря на то что они, согласно Канту, вызывают наши ощущения. Познаваемы лишь явления, или субъективные образы, возникающие в процессе познания. Познание явлений беспредельно, но как бы далеко ни заходил этот процесс, мы ни на йоту не приближаемся к знанию о «вещах в себе», к объективной реальности, которая трактуется как трансцендентная.

Итак, согласно учению Канта, человек, человечество познают лишь то, что они сами же создают, что представляет собой нечто образуемое сознанием, правда, под воздействием «вещей в себе», которые, действуя на чувственность, продуцируют многообразие ощущений. Ощущения объединяются, организуются рассудком, превращаются в предметы, систему предметов (природу) благодаря бессознательной деятельности продуктивной силы воображения, которая посредством априорных форм созерцания и мышления создает воспринимаемый и познаваемый нами мир явлений. Познание с этой точки зрения есть, с одной стороны, созидание чувственно-воспринимаемого мира, а с другой — его постижение, исследование.

Теория познания Канта носит агностический характер. Те идеалисты, которые признают познаваемость мира, истолковывают последний как совокупность духовных сущностей. Объективные идеалисты считают

эти духовные сущности независимыми от сознания человека, субъективные идеалисты (например, Дж. Беркли) считают все воспринимаемые нами вещи комбинациями различных ощущений, источником которых объявляется не внешний мир, а человеческая психика. Таким образом, идеализм абсолютизирует, гипертрофирует субъективную, деятельную сторону процесса познания. Познание трактуется как творческая деятельность духа, но, поскольку реальная, материальная основа творческой деятельности человека, так же как и ее содержание, игнорируется, выхолащивается, действительная активная, творческая сторона познавательного процесса мифифицируется.

К. Маркс, подвергая критике предшествующий материализм, который, обосновывая принцип отражения, оказался вследствие своей метафизической ограниченности неспособным связать познавательный процесс с творческой активностью человеческого интеллекта, указывал, что «*деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»⁴³. Только диалектический материализм, преодолев созерцательность предшествующей материалистической философии, материалистически переработал идеалистическую концепцию творческой активности познания, выявив тем самым присущее ей рациональное зерно.

Принцип познаваемости мира, разработанный диалектическим материализмом путем теоретического обобщения действительной истории познания, исключает абсолютизацию результатов познания, как бы ни были они значительны. Диалектическое единство абсолютного и относительного характеризует познание мира как в принципе беспредельный процесс, который, однако, ограничен в каждую данную эпоху. Эта неизбежная ограниченность познания осознается в марксистско-ленинской философии как устремленная в безграничное будущее перспектива познания непознанного, закономерность новых открытий, обогащающих духовную культуру человечества.

Глава 2. Гносеология скептицизма и агностицизма

В истории философии были мыслители, утверждавшие, что доводы, опровергающие несомненные для всех людей научные или философские, социально-политические или этические положения, столь же убедительны, как и доводы, обосновывающие эти положения; что вопрос о том, достижимо ли вообще достоверное знание, до сих пор остается открытым, как и вопрос о том, удастся ли когда-нибудь доказать, что люди способны получать истинные знания или что такие знания принципиально недоступны. Такова позиция философов, выдвигающих скептические идеи в отличие от агностиков, решительно отрицающих достижимость достоверного знания. Различие между скептиками и агностами отнюдь не абсолютно — в работах первых нередко встречаются агностические заявления, а в работах вторых — скептические. Однако различие это имеет существенное значение.

Агностиками считали себя и некоторые выдающиеся естествоиспытатели, у которых и это название, и критика достоверности знаний посредством доводов, заимствованных у философов-идеалистов, являлись «лишь стыдливой манерой тайком протаскивать материализм, публично отрекаясь от него»¹, поскольку материализм шокирует буржуазное общество, в плену предрассудков которого оставались эти ученые. Каждый из них, писал Ф. Энгельс, был уверен в достоверности знаний, в том, что никакого творца нет, что материя и движение неуничтожимы, что мышление — функция мозга, что всем в реальной действительности управляют объективные законы и т. д. «Таким образом, поскольку он человек науки, поскольку он что-либо знает, постольку он материалист; но вне своей науки, в тех областях, в которых он ничего не знает, он переводит свое невежество на греческий язык, называя его агностицизмом»².

Т. Гексли, Э. Дюбуа-Реймон и другие ученые, назы-

вавшие себя агностиками, в целом занимали материалистическую позицию. В некоторых случаях это название имело чисто вербальный характер. Мы будем называть агностицизмом только позицию философов, которые «оспаривают возможность познания мира», утверждая, что о вещах и их свойствах человек «ничего достоверного знать не может» или что в них есть по крайней мере нечто принципиально непознаваемое³.

Поскольку последовательное проведение скептицизма во всех отношениях, строгое его применение ко всем областям невозможно, то гносеологии всех представителей скептической мысли свойственны противоречия и непоследовательность. Негативизм, неопределенность, безразличие, подчеркиваемые ими в одних отношениях, в одних областях, сочетаются с недвусмысленной позитивной позицией в других отношениях, в других областях. Социально-историческое и гносеологическое значение различных форм скептицизма определялось тем, против чего они были направлены и какую роль играли в идеологических конфликтах их времени.

Лишь исследуя специфические формы скептицизма, можно выяснить роль этого течения мысли в развитии гносеологии.

1. Античный скептицизм

Софисты. Органическая связь скептических идей в развитии гносеологии с социально-историческими обстоятельствами, вызвавшими появление и распространение таких идей, явственно выступает уже у самых ранних представителей скептицизма — у древнегреческих философов-софистов. В V в. до н. э. верховная власть в Афинах оказалась в руках народного собрания, где «всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный...»⁴. Имущественный ценз при избрании большинства должностных лиц отменялся. Отправление их обязанностей оплачивалось. Сходные порядки утверждались и в ряде других греческих городов.

Сообщая, что «весь эллинский мир был потрясен борьбой партий», борьбой между сторонниками и противниками традиционного образа жизни, Фукидид показывал, что эти события подрывали представления, веками казавшиеся непоколебимыми⁵. Опираясь на

сведения, ставшие достоянием Эллады благодаря значительному расширению торговых связей с афро-азиатскими странами, греческие ученые подняли математические, астрономические, медицинские знания на высокий теоретический уровень, качественно отличный от достижений Египта и Вавилона. Новых знаний, основанных не на традиции, а на наблюдении и мышлении, требовало бурное развитие ремесел, архитектуры, изобразительного искусства, литературы, музыки, театра. Все громче звучали требования отказаться от слепого следования традициям и решать любой вопрос, следуя не указаниям оракула или обычаям, а выводам самостоятельного размышления. «Теперь уже не верят, а исследуют...»⁶ У многих возникала потребность овладеть знаниями (чем прежде интересовались лишь одиночки), получить образование.

Чтобы народное собрание, совет или суд приняли решение, которого добивался какой-нибудь человек, он должен убедить их в своей правоте. Впервые в истории умение убеждать стало силой, более могущественной, чем благородное происхождение, высокий государственный пост или богатство. Проникнутые мифологическими представлениями афиняне присоединили к сонму своих богов новое божество — «убеждение» (пейфо), принося ему ежегодно жертвы. Потребность в овладении искусством убеждения стала не менее настоятельной, чем потребность в специальных знаниях. Разработкой различных знаний и их преподаванием занимались древнегреческие просветители — софисты.

Родоначальник софистов Протагор утверждал, согласно Сексту Эмпирику, что все представления и мнения истинны и что истина относительна ввиду того, что всякое явление или мнение у кого-нибудь уже само по себе связано отношением к последнему. В начале своих «Ниспровергающих речей» он провозгласил: «Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют»⁷. По Протагору, считал Секст, одинаково истинно то, что представляется нам наяву и во сне, представление здорового и безумца: раз невозможно ничего помыслить вне субъективного состояния, значит, надо доверять всему, чему побуждает верить субъективное состояние⁸. Согласно Сексту, для Протагора «все, что кажется людям, и существует; то же, что не кажется никому из людей, и не существует»⁹.

В таком изложении позиция Протагора выглядит, во-первых, чисто субъективистской; во-вторых, крайне релятивистской; в-третьих, чисто сенсуалистической: истинно все, что человек чувственно воспринимает. На деле ни одна из этих характеристик к Протагору не применима, хотя черты и субъективизма, и релятивизма, и сенсуализма его гносеологии присущи. Секст, старавшийся подчеркнуть скептицизм Протагора, все же отмечал, что относительность истины Протагор выводил из непрестанного изменения всех вещей и самих людей; поскольку и вещи, и люди — это материя, а материя текуча, и при течении ее одни материальные объекты исчезают, уступая место другим, то в зависимости от возраста человека, от его состояний изменяются его восприятия. Протагор «говорит и то, что основные причины (λόγοι) всех явлений находятся в материи, так что материей, поскольку это зависит от нее, может быть все то, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений»¹⁰, а «настроения» зависят от состояния их тел и окружающей среды.

Формула Протагора «человек-мера» не означает, что в ощущениях наших нет ничего соответствующего объективной реальности; в них содержится какая-то частица, сторона необъятной объективной реальности, но лишь частица или сторона, которую человек может воспринять в силу особенностей его природы, а также состояния данного лица в данный момент (отличного от состояний других людей и от состояний этого же лица в другое время). Отходя от принципа «человек-мера», Протагор признавал, что восприятия животных, которым в силу их природы доступны стороны реальности, недоступные людям, столь же истинны, как и восприятия людей.

Все предметы, процессы материального мира, по Протагору, представляют собой единство противоположностей; поэтому противоположные высказывания о них равно истинны¹¹. Утверждаемое в противоположных суждениях соответствует определенным сторонам действительности, а также тем состояниям, в которых находятся объективно высказывающие их люди. В силу изменчивости и противоречивости самих объектов и людей, их познающих, любое высказывание в какой-то момент, в каком-нибудь отношении истинно. В этом смысле прав Б. С. Чернышев, считавший Протагора

объективистом¹². Человек, следующий требованиям природы, по Протагору, воспринимает из материи то, что должен воспринимать живущий естественно, а тот, кто нарушает требования природы, воспринимает материю противоестественно¹³. Это признание превосходства нормального восприятия. Однако Протагор все же заявлял о равной истинности бреда безумца и суждений здорового человека. Здесь явно выступает субъективизм доктрины «человек-мера». «Крайний объективизм Протагора, — верно замечал Б. С. Чернышев, — на волосок отстоит от своей противоположности, столь же крайнего субъективизма»¹⁴.

Протагоровский тезис об истинности противоположных суждений есть по сути дела отказ от формально-логического закона противоречия. Это — релятивизм. Но признание положения о существовании объективного мира, его изменчивости, его противоречивости Протагор отнюдь не сочетает с отрицанием положения о существовании внешнего мира, с отрицанием того, что все в мире непрестанно изменяется, что все в нем противоречиво. Здесь граница протагоровского релятивизма, как указывал А. С. Богомолов¹⁵.

Ограниченность представлений великого софиста заключается в том, что, выдвигая какое-нибудь положение, важное для понимания бытия и мышления, он не останавливался у той грани, за которой оно превращается в свою противоположность. Так, обнаружив неприменимость формально-логического закона противоречия к конкретным диалектическим противоречиям, он отверг его применимость и к противоречиям абстрактным, формально-логическим. Проникая в мышление, такие противоречия, как известно, разрушают ткань мысли, и в результате стирается грань между истиной и заблуждением, открывается простор для софистики в том одиозном смысле, в каком это слово обычно употребляется.

К софистике как искусству вводить людей в заблуждение Протагор не был склонен. Он также не призывал ни соглашаться с противоречащими друг другу мнениями по конкретному вопросу, выдвигаемому жизнью, ни отказываться от выбора между ними. Взгляд, согласно которому мудрость состоит в воздержании от суждений, он не разделял. Раз мнение человека рождается его состоянием, надо добиваться, чтобы на смену состоянию, вызывающему дурное мнение, пришло состояние,

вызывающее мнение хорошее. Надо добиться того, чтобы место дурных воззрений в сознании людей заняли хорошие. Врач добивается улучшения состояния пациентов с помощью лекарств, а софист — с помощью рассуждений. Софисты делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым... Софист вместо дурной мысли заставляет справедливую и быть и казаться справедливой его слушателям. Когда Протагор утверждал, что из противоположных мнений одно лучше другого, а не истиннее, он имел в виду, что оба они соответствуют объективному состоянию тех, кто их придерживается, и объективному положению вещей, которое их вызвало. Но столь же объективно, считал он, что для данного человека, данного города при данных обстоятельствах одно мнение «достойно», а другое «недостойно» — позиция, которую мы не вправе назвать чисто релятивистской.

Относительно того, что Протагор связывал вопрос об истине с состоянием людей и окружающих их условий, А. С. Богомолов замечал: «...Протагор выдвигает очень важную мысль, что истина должна измеряться чем-то иным, отличным от нее. Или: «мнение» (выраженное в предложении) измеряется не другим «мнением» (предложением)»¹⁶. Поскольку Протагор отчетливо не различал и не мог различать объектный язык, на котором об истинности или ложности предложений говорить нельзя, и «метаязык», применяемый при установлении истинности или ложности высказываний, он из изменчивости, противоречивости, присутствия и людям, и окружающему их миру, делал релятивистский вывод об истинности всех высказываний. Но смысл его рассуждений в сущности таков: «...дело не в абстрактной «истинности» или «ложности» того или иного мнения, но в том, какое из них может быть принято *hic et nunc* (здесь и теперь) данным субъектом и в данных обстоятельствах. Иными словами, «абстрактных истин не бывает...»»¹⁷

На вопрос о том, в чем состоит конкретная истина, который и позднее, на протяжении тысячелетий, решить не удалось, Протагор ответа не дал. Но его размышления подводят к данному вопросу, и в этом его большая заслуга в исследовании диалектики познания. Диалектическая тенденция гносеологии Протагора проявляется также в его убеждении, что в изменении человеческих знаний в ходе истории имеет место прогресс,

обусловливаемый открытиями разума. Этот взгляд нельзя считать сенсуалистическим.

Присущий всем софистам отказ от признания чего-либо покоящегося лишь на традиции или мифе, но лишённого разумного обоснования, т. е. их рационализм, не устраняется тем, что они подчеркивали значение ощущений, нередко стирая грань между ощущениями и мыслями. Любой вопрос они представляли на суд разума, и даже смертельная опасность не могла их заставить отказаться от своих убеждений. Протагор писал: «Я не могу сказать о богах, существуют ли они и каковы они. Многое препятствует мне [в этом]»¹⁸. За это афиняне приговорили его к смерти, он бежал и в пути погиб.

Софисты Продик, Критий, Антифонт, Фразимах доводят свой рационализм до атеизма. Об отношении софистов к науке красноречиво говорит то, что они «развозят знания по городам»¹⁹; рядовые лишь преподают, а выдающиеся вносят существенный вклад в астрономию, метеорологию, математику и другие науки (Продик, Гипсий, Антифонт). В центре внимания Протагора стояли вопросы об изменчивости, противоречивости социально-политических и этических взглядов и породивших их изменениях в «состоянии» людей. Для скептических идей Гиппия особенно важны были собранные им обширные сведения о социальном строе, обычаях, моральных принципах различных народов. Выявление того, что господствующие взгляды выражают интересы «сильных» — экономически и политически господствующей части общества — и направлены против «слабых», занимает центральное место в доктрине Антифонта.

У Горгия же основное содержание его учения составлял анализ мыслей о сущем и высказываний о нем. Горгий исходил из безусловной несовместимости всех без исключения противоположных высказываний. Обосновывая свой первый тезис, он отождествлял вечность сущего с его беспретельной протяженностью, переводя вопрос в план соотношения сущего и пространства, рассматриваемого как находящееся *вне* сущего. Эта предпосылка постулируется как несомненная. Признать, что вечное сущее находится в том, что его окружает, значило бы допустить пределы у беспретельного. Нельзя также допустить, что это сущее находится в самом себе: тогда оно «станет двумя — местом и телом»; это противоречит принятой предпосылке — «место» нахо-

дится вне сущего. Из вечности сущего следует, что оно беспредельно, а если оно беспредельно, то его нет. Но может быть, сущее не вечно, а возникло? Из чего? Из не-сущего оно произойти не могло. Но оно не могло произойти и из сущего, поскольку оно уже существует. Значит, и сущее и не-сущее не существуют. Они, следовательно, тождественны. Выявляя в категориях безграничного и ограниченного, сущего и не-сущего, бытия и небытия, многого и единого, предмета мысли и мысли о предмете противоречия, превращение противоположностей друг в друга, Горгий видел в этом опровержение существования чего бы то ни было. На деле, идя дальше по пути, на который вступили элеаты, он развил их диалектические идеи.

Таким образом, софисты выдвинули ряд важных гносеологических идей. Это прежде всего Протагорова идея: так как состояния внешних объектов и состояния познающих их людей изменчивы, бесконечно разнообразны, противоречивы, нельзя говорить об истинности какого-то утверждения безотносительно к тому, кто, где и когда его высказывает. Далее, это идея Горгия о том, что и в реальной действительности, и в мыслях о ней бывают совпадение, тождество бытия и небытия («сущего и не-сущего»), безграничного и ограниченного, единого и многого, истины и заблуждения. Утверждая совместимость любых противоположных суждений (что означало по сути дела отрицание закона противоречия), Протагор полагал, что при известных условиях любое высказывание истинно. Горгий, абсолютизируя этот закон, объявлял любое высказывание ложным. Но когда Сократ противопоставлял основанной на сомнительных доводах вере (могущей оказаться ложной) знание, покоящееся на неопровержимых доказательствах и обязательно истинное²⁰, Горгий с этим соглашался. Здесь формула «любое утверждение ложно» утрачивает универсальность, поскольку утверждение, выражающее знание, этой формулой не охватывается. Знания для софистов являются условием высокой нравственности человека, его поведения, приносящего благо обществу. Истинность принципов такого поведения для них несомненна.

В нападках на достоверность общепринятых взглядов софисты были непоследовательны. С одной стороны, они настаивали на относительности знаний, суждений, подчеркивая зависимость истинности мысли человека

от того, что находится вне его мысли, — от изменяющейся действительности, социального положения и физического состояния. С другой стороны, они высоко ценили знание, противопоставляли его невежеству; высказали догадку о прогрессе познания; из различных решений того или иного вопроса они рекомендовали принимать доказанное основанными на фактах доводами разума; обвиняли (Горгий) тех, кто использовал «искусство убеждения» для внушения слушателям, будто доводы, на самом деле ничего не доказывающие, обосновывают ложное мнение, в злоупотреблении этим искусством²¹. Вскрывая зависимость социально-политических и этических взглядов от специфики того или иного общества, софисты отрицали существование принципов, справедливых для всех и всегда. Вместе с тем они защищали определенную социально-политическую и этическую позицию, считали равенство и некоторые другие принципы естественными и разумными для всех времен и народов. Все это нельзя называть субъективистским произволом.

«Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть, — писал В. И. Ленин. — Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно... есть диалектика...»²² Субъективно, по своему произволу применяли гибкость понятий те софисты, которые стремились внушать слушателям все, что угодно, те, кого Горгий обвинял в злоупотреблении их искусством. Примерами такой «гибкости» понятий являются известные софизмы «Рогатый», «Спрятанный», «Критянин» *. Но не произвольно, не субъективно применялась гибкость понятий в парадоксе «Лжец», вскрывающем важную проблему, для решения которой потребовалось существенное развитие логики. Не были софизмами и известные апории Зенона: в них отражена диалектика бытия и мышления.

* Пример софизма: Один критянин сказал, что все критяне лгуны, но он сам критянин, значит, и он лгун, значит, он сказал ложь, значит, все критяне — правдивые люди, а не лгуны. Значит, правдив и этот критянин, он сказал правду о критянах — все они лгуны... и т. д. Здесь нарушена логика, утверждающая, что из ложности общеутвердительного суждения следует истинность частного отрицательного суждения, а не общеотрицательного. В этом софизме нарушены и другие требования логики — из того, что все критяне лгуны, вовсе не следует, что все сообщаемое ими — ложь.

То же надо сказать о доктринах Протагора, Горгия, Антифонта, отправными пунктами которых были и диалектика Гераклита, и диалектика выступавших против него элеатов.

Протагор абсолютизировал «текучесть» бытия, его противоречивость, превращение друг в друга противоположных его определений, отодвигая на второй план присущие вещам и процессам устойчивость, определенность. Эту устойчивость односторонне подчеркивал Горгий, оттесняя на второй план, а порой отвергая противоречивость действительности, постоянно происходящие в ней возникновение того, чего не было, и исчезновение того, что было. В обоих случаях внимание фиксировалось на гибкости понятий, на превращении противоположных понятий друг в друга и мало обращалось внимания на четкость, определенность понятий. Выявляя факторы, обуславливающие относительность знаний, софисты, хотя и видели содержащееся в них верное отражение действительности, склонны были абсолютизировать эту относительность. Преувеличивая влияние, оказываемое на познание природой и состоянием субъекта, они часто абсолютизировали это влияние и умаляли объем и значение тех знаний, которые отражали характеристики познаваемых объектов.

Односторонне выпячивая закон противоречия, расширяя его за пределы его применимости или столь же односторонне отказываясь с ним считаться даже там, где его соблюдение обязательно, софисты доходили до стирания грани между истиной и заблуждением и даже до заявления, что вообще «ничего не существует». Здесь, как и при отождествлении предмета мысли с мыслью о предмете (Горгий), а также в субъективистских положениях софистов выступают содержащиеся в их гносеологии зародыши идеализма. Ограниченность их взглядов заключается не в софистике (ею они не занимались), а в метафизической односторонности. Момент релятивизма в их гносеологии зачастую заслонял позитивное в познании. В их гносеологии наряду с метафизикой, элементами идеализма, субъективизма отчетливо выражены диалектика, объективистская, даже материалистическая тенденция, наряду с сенсуализмом — рационализм. Но как бы рельефно ни выступали у софистов их позитивные идеи, их гносеология — это прежде всего «Опровергающие речи» (как назван один из трудов Протагора): в ней доминирует отрица-

ние. Софисты — идейные предшественники скептиков.

Пирроники и академики. Созданные в пору расцвета античной философии системы были разработаны задолго до возникновения опытного естествознания. Поражающие своим богатством и далеко идущими выводами построения греческих мыслителей V—III вв. до н. э. «в известной мере потому и стали возможны, что тогда еще не было и не могло быть тех конкретных знаний, которые бы связывали, ограничивали полет теоретической мысли. Высшие достижения античной философии — это смелые гениальные догадки, ни одна из которых при тогдашнем уровне знаний не могла быть убедительно обоснована данными опытной науки, поскольку достигнутый на этом этапе истории уровень производственной, практической деятельности не обеспечивал условий для экспериментального исследования природы»²³. Но только опираясь на такое исследование, можно было найти пути разрешения противоречий, острое формулирование которых является одним из выдающихся завоеваний античной мысли. Фактический материал, имевшийся в распоряжении древних, не позволял решить данную задачу.

В силу этого концепции, выдвинутые в V—III вв. до н. э., подверглись решительной критике; «данный период развития философии должен был завершиться осознанием равной необоснованности противоположных определений»²⁴, появлением и развитием скептицизма — школы, существовавшей с III в. до н. э. до III в. н. э. Не останавливаясь на эволюции, которую она претерпела за это время, рассмотрим важнейшие ее особенности*.

Исходя из относительности знаний, сообщаемых органами чувств, скептики указывали, что один и тот же объект различно воспринимается живыми существами, что восприятие одной и той же вещи неодинаково у различных людей и животных (из-за их индивидуальных особенностей, возраста, состояния здоровья, эмо-

* В развитии античных скептических идей различаются четыре периода: древний скептицизм, основанный и возглавлявшийся Пирроном (IV—нач. III в. до н. э.), скептицизм Средней (2-й) академии, во главе которой стоял Аркезилай (ок. 315 — ок. 240 до н. э.), скептицизм Новой (3-й) академии, возглавлявшейся Карнеадом (ок. 214—129 до н. э.), и поздний скептицизм Энесидема (I в. до н. э.), Агриппы (I—II в. н. э.), Секста Эмпирика (2-я пол. II — нач. III в.). Термины «пирроник», «скептик», «академик» до XVIII в. употреблялись обычно как синонимы.

ций) при различном удалении от вещи, что различные органы чувств по-разному о ней информируют. Здесь они близки к софистам, выдвигавшим подобные соображения. Но в центре внимания скептиков стояли разногласия между философскими школами, чем софисты занимались мало. Скептики считали, сообщает Диоген Лаэртский, что решить, кто прав в споре между мнениями разных школ, невозможно, «потому что доводы за эти мнения равносильны»²⁵. В обоих трактатах Секста Эмпирика этому аргументу в пользу скептицизма уделяется особенно много внимания.

Критическое сопоставление взглядов разных школ греческой философии имело большое значение не только с точки зрения самих скептиков, считавших его одним из самых убедительных доказательств «равносильности» противоположных определений. Объективно роль греческого скептицизма в истории философии в значительной мере определяется критикой, которой скептики подвергли все направления мысли древних. К. Маркс указывал: «...скептики являются учеными среди философов; их работа заключается в противопоставлении, а следовательно — и в собирании различных, ранее высказанных утверждений. Они бросили выравнивающий, сглаживающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность»²⁶. Независимо от того, что думали об этом сами скептики, произведенный ими анализ аргументации различных философских направлений показал, что выявленные затруднения нельзя разрешить одними только теоретическими средствами, не выходя за пределы чистой спекуляции. Это одна из заслуг античного скептицизма.

Содержание своих систем крупные мыслители периода расцвета Древней Греции противопоставляли как *знание*, т. е. истину, *мнению*, т. е. общепринятым убеждениям, воззрениям. Главная задача основанной Пирроном школы заключалась в борьбе против притязаний на истину критикуемых ею учений, против представлений о существовании утверждений неопровержимых, абсолютно истинных.

Анализ не только представлений обыденного сознания (чем уже занимались софисты, первыми провозгласившие относительность знаний), но и философских систем позволил скептикам подвергнуть уничтожающей критике мнение об их абсолютной истинности и

показать, что все знания, которыми располагала античность, представляют собой истины относительные. Значение этой критики, метко поразившей гносеологический абсолютизм, очень велико. «Тропы» скептиков, считал Гегель, — это «основательное оружие против рассудочной философии», которая «нечто определенное утверждает в качестве абсолютного...»²⁷.

Но скептики отрывали друг от друга объекты и отношения между ними, абсолютное и относительное, позитивное и негативное в познании. Раз любое знание есть знание об отношениях, утверждали они, значит, в нем нет информации о самих объектах; раз приобретаемое знание — истина относительная, значит, нет в этом знании ни грана истины абсолютной. А. Ф. Лосев писал: «...опора скептиков на Гераклита... не является такой уж большой несообразностью. Тут что-то есть очень глубокое, хотя, может быть, и не совсем то, что хотели видеть в Гераклите скептики»²⁸. Это несомненно так: будучи важным этапом развития диалектики, релятивизм скептиков и их учение о противоположностях (о чем пойдет речь ниже) идейно связаны с доктриной Гераклита.

Однако выводы скептиков основаны только на анализе ощущений, эмоций, понятий, суждений, умозаключений, доказательств, философских и научных теорий. Свое внимание, свои изыскания они сосредоточивали на содержании сознания. Ни Диоген Лаэртций, ни Секст не упоминали о том, что Пиррон или его последователи выводят свою доктрину из изменчивости объектов внешнего мира или из содержащегося в них единства противоположностей. Отметив, что, по мнению Протагора, в основе всего лежит «текучая» материя, Секст называл его взгляд догматическим и решительно от него отмежевывался. Секст резко возражал против утверждения, что скептицизм ведет к учению Гераклита: «...скептики говорят: «кажется, что противоположное есть в отношении к одному и тому же», а последователи Гераклита переходят отсюда к существованию этого»²⁹. Скептики, считал Секст, отвергают все догматически утверждаемое Гераклитом; нелепо утверждать, что скептицизм — путь к доктрине, против которой он борется. Ссылка на существование определенных характеристик внешних вещей есть, с точки зрения скептика, отход от основного принципа скептицизма, запрещающего что-либо утверждать о вещах.

Аргументация пирроников гораздо ближе к доводам Горгия, исследовавшего мышление, чем к доводам Протагора, исходившего из гераклитовского учения об изменчивости и противоречивости бытия. Энесидем писал: «...пирроновское рассуждение есть отчет о том, что кажется и каким-либо образом мыслится...»³⁰ Все сообщаемое о пирронизме Диогеном Лаэртцем и Секстом подтверждает справедливость такой характеристики взглядов скептиков. Едва ли можно поэтому согласиться с тем, будто скепсис Секста — вывод из того, что «все вещи неизменно текут и меняются, так что никакую вещь нельзя ни назвать, ни помыслить»³¹. Так рассуждал Кратил, скептики так не рассуждали. Излагая свои соображения, скептик, разъяснял Секст, лишь сообщает о том, что ему кажется, — о своем собственном состоянии, но о самих объектах он ничего не утверждает и не отрицает. Скептик утверждал лишь следующее: я теперь нахожусь в таком состоянии, которое приводит меня к данным выводам; каждый из них надо сопровождать словами «для меня», «как мне кажется». Этой доктрине, занятой исследованием сознания, органически присущ субъективизм.

В своем релятивизме и субъективизме пирроники заходили далеко. В отличие от софистов, выступавших в то время, когда логики как науки не было, пирроники, овладев достижениями античной логики, объявили непреодолимыми трудности, связанные с анализом умозаключений и доказательств. Истинным в мышлении признается убедительное, но убедительное для одних не является убедительным для других. Истина, постигаемая мышлением, оказывается относительной, ибо есть много такого, что мыслится, но не существует в действительности. Для мышления убедительно то, что доказано. А в основе любого доказательства лежат определенные допущения. Эпикур, например, доказывал существование пустоты исходя из допущения, что существует движение. Но и здесь, и в любом ином доказательстве можно исходить из противоположных допущений. Обязательно лишь доказанное допущение. Допущение нуждается в обосновании, тоже требующем обоснования, и так до бесконечности. Узнать, верно ли доказательство отражает реальность, так же трудно, как стрелку убедиться, что он попал в цель, стреляя в темноте.

Говоря о критерии истины, скептики заявляли, что не отрицают существования такого критерия (его от-

рицание было бы догматизмом!), а лишь показывают, что и его существование, и его отсутствие равно вероятны. Иначе они относились к критерию, на основе которого люди в жизни одни поступки совершают, а от других отказываются. Таким критерием, считал Секст, выступает явление. Явлением он называл ощущение, которое независимо от нашего желания заставляет себя признавать. На критерии выбора образа действий мы остановимся далее. Здесь же отметим, что пирроникс нередко склонялись к признанию таким критерием ощущения. У них, по Диогену Лаэртию, критерием истины служит видимость, которая «необорима», ибо ощущения налицо, хотим мы этого или не хотим, а мыслить можно что угодно. Секст тоже часто противопоставлял мыслям, содержащим ниспровергающие их противоречия, ощущения как нечто несомненно реальное.

Но было бы ошибкой делать на этом основании вывод о сенсуалистическом характере гносеологии пирроников. Секст с присущей ему методичностью выдвигал один за другим доводы, доказывающие, что вопрос, верно ли восприятия информируют нас о внешнем мире, никому решить не удалось. Когда объект воздействует на нас, мы имеем дело не с ним, а с ощущением, которое он вызывает. Будучи причиной восприятий, объект чувственно в нас отпечатывается, но отпечаток отличен от вызвавшего его объекта. Возможно, объекты обладают лишь свойствами, которые мы ощущаем; возможно, этих свойств у них нет; возможно, у них есть такие свойства, каких мы не воспринимаем. Во всяком случае ощущения и вызвавшие их внешние предметы — не одно и то же. Можно, конечно, предположить, что первые похожи на вторые. Но чтобы установить наличие этого сходства, нужно воспринять и сравнить следствие и причины, ощущения и объект. Мы же воспринимаем лишь ощущения. Если сходство и есть, то средств убедиться в этом нет: наш ум, устремившийся на ощущения, но не видевший вызвавших их предметов, не может узнать ни того, каковы они, ни того, что они подобны данным ощущениям³².

Секст даже заявлял, что процесс чувственного восприятия не помогает, а мешает разуму узнать что-нибудь о предмете: подобно тому как тело, оказавшееся между глазами и наблюдаемым объектом, заслоняет его, не позволяя его видеть, так и зрительный процесс «залегает между рассудком и видимым внешним предме-

том» и не позволяет «рассудку воспринимать видимые внешние предметы... Поэтому рассудок, запертый внутри себя самого и затемненный ощущениями, не способен воспринимать ничто внешнее»³³.

Не является ли эта гносеология субъективно-идеалистической? «Релятивизм, как основа теории познания, — писал В. И. Ленин, — есть не только признание относительности наших знаний, но и отрицание какой бы то ни было объективной, независимо от человечества существующей, мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание»³⁴. Эта характеристика относится и к греческим скептикам с одной лишь оговоркой: они признавали существование объективной мерки, к которой приближается знание. Существование действительности вне и независимо от сознания людей для скептиков несомненно, как и для Протагора. Но его мысль о совершенствовании знаний они считали недоказанной. До сих пор, утверждали они, не выяснено, приближаются ли наши знания к их объективно существующей мерке, и неизвестно, удастся ли это когда-нибудь выяснить.

Скептики внесли значительный вклад в начатое их предшественниками исследование диалектических противоречий, свойственных категориям. Они детально изучали категории: движения (как перемещения, изменения и как возникновения и гибели), причины и действия, общего и отдельного, целого и части, пространства и времени, дискретности и непрерывности, единого и многого, а также фундаментальные понятия математики. Подвергнув эти понятия тщательному и нередко тонкому анализу, скептики показали неотделимость взаимно противоположных определений, присущих этим понятиям, что способствовало развитию понимания диалектики познания.

Но при этом античные скептики догматически постулировали универсальность формально-логического закона противоречия, распространяя его на диалектические противоречия, утверждая, что любые противоположные определения исключают друг друга: истинность одного означает ложность другого. С этой точки зрения неустранимость противоположных характеристик мысли означает ее ложность.

Вот некоторые из их рассуждений этого рода. Понятия целого и его частей имеют смысл лишь тогда, когда признается, что целое не отлично от своих частей

и в то же время отлично от них. Но эти противоположные характеристики исключают друг друга, и если данные понятия необходимо содержат их в себе, то они не заслуживают доверия. Изменение чего-то означает, что нечто остается, каким было, и при этом становится другим: тогда в рассматриваемой вещи будут содержаться противоположности. Но по метафизическому убеждению скептика, противоположности не могут содержаться в одном и том же в одно и то же время. Возникновение необходимо означает и отсутствие возникающего, и его наличие: возникающее должно быть сразу существующим и несуществующим; это, по убеждению скептиков, бессмыслица. Нельзя, стало быть, принять понятие возникновения, надо допустить, что нет ничего, кроме бытия и небытия.

Так же обстоит дело с понятием исчезновения. Поскольку уничтожаемое существует, оно остается в бытии, т. е. одновременно оно есть и его нет, оно уничтожено и не уничтожено. Но утверждать, что нечто одновременно существует и не существует, считают скептики, нелепо. Следовательно, заключают они, понятие уничтожения бессмысленно. Причиной может быть только нечто существующее. А причиной это нечто является лишь тогда, когда оно произвело свое следствие. Когда налицо причина, нет еще ее следствия. Когда же наступает следствие, причины уже нет. Получается, что нечто может быть причиной лишь при условии, что оно сразу и наличествует, и отсутствует. Как же можно довериться этому противоречивому понятию? Нелепо допускать, что было время, когда времени не было (такое допущение содержит противоречие). Стало быть, границ времени нет. Но прошлого времени уже нет, а будущего еще нет; следовательно, у различных отрезков времени есть границы.

Доказывая, что внутренняя противоречивость понятий движения, становления, уничтожения, причинности и т. п. разрушает их, скептики вместе с тем подчеркивали неоспоримость данных опыта, вынуждающих принять эти понятия. Опыт свидетельствует, указывали скептики, что люди успешно совершают пешие и морские путешествия, воздвигают дома и другие сооружения, обзаводятся семьями и осуществляют массу всевозможных других движений, вовсе не считаясь с рассуждениями элейтов (да и самих скептиков) о том, что движение, возникновение невозможны. Бесчисленные

факты движения, роста, уменьшения, возникновения и гибели, наблюдаемые в действительности, вынуждают признать, что движение и неподвижность, возникновение и гибель, рост и уменьшение имеют какую-то причину. Даже если ни движения, ни роста и уменьшения, ни рождения и гибели нет, а все это лишь кажется, то, следовательно, есть некая причина, по которой эти явления кажутся паличными. Кроме того, если у событий нет причины, «то все должно происходить от всего, на всяком месте, а еще и во всякое время. Но это нелепо»³⁵. Так обосновывается основной тезис античного скептицизма: всякому положению можно противопоставить другое, равное ему.

Рассуждения греческих скептиков проникнуты агностической тенденцией, в них немало агностических заявлений. Некоторые из них от скептицизма перешли к агностицизму. По словам Секста, «академики», прежде всего Карнеад и его сторонники, считали вопрос о познаваемости мира окончательно решенным и отрицательный ответ на него — вполне доказанным. Секст придавал этим разногласиям между греческими скептиками большое значение, считая, что вся философия делится на три главные школы — догматическую (стоики, эпикурейцы, аристотелики), академическую и скептическую. Догматики утверждали, что нашли истину, академики — что найти ее невозможно, а скептики полагали, что вопрос о том, достижима ли истина, еще не решен и искали его решение.

Секст доказывал, что утверждение о ложности всех суждений столь же несостоятельно, как и утверждение, что они истинны: всегда, признавая что-либо ложным, мы обязательно определяем и истинное.

И согласно Сексту, и согласно Диогену Лаэртию, скептики считают, что их тезис о возможности противопоставить всякому утверждению столь же убедительное его отрицание оборачивается против самого себя, разрушает себя, так как ему можно противопоставить столь же убедительный опровергающий его антитезис. В формуле «всякому рассуждению противостоит равное, — разъяснял Секст, — мы употребляем слово «всякому» в смысле «разобранному нами»... и вместе с этим мы подразумеваем «как мне кажется»»³⁶. Здесь ясно дается понять, что среди еще не разобранных суждений могут оказаться такие, которым противоположного равносильного нет; возможно, и среди рассмотренных суждений

есть неопровержимые, и лишь кажется, что их нет. Секст считал, что воздержание от суждения не есть неизбежное следствие природы вещей; дело в том, что теперь люди находятся в таком состоянии, что не могут определенно высказаться³⁷. Этот взгляд искажают некоторые современные историки философии.

По словам Б. Рассела, научную точку зрения выражает формула: относительно того, что я знаю, я думаю, что дело обстоит так-то, а то, чего я не знаю, надеюсь узнать; античный же «скептик говорит: «Никто не знает и никогда не узнает»»³⁸. Более того, по Расселу, «скептицизм был утешением для лентяя, поскольку показывал, что невежда столь же мудр, как заслуженные ученые»³⁹. Позиция греческих скептиков была иной: они имели основание заявлять, что критикуют философов и ученых не вследствие присущей им невежественности. Не правы, считали они, и те, которые уверены, что владеют безошибочным знанием, и те, которые уверены, что ничего достоверного узнать невозможно, ибо, по мнению и тех и других, исследование окончательно завершено и продолжать его нет смысла. Скептики утверждали, что хотя они не нашли пока решения вопроса, достижимо ли достоверное знание, но вопрос этот остается открытым: можно и нужно продолжать поиски его решения⁴⁰. Скептик «не отчаивается, подозревая, что, пожалуй, что-нибудь и может быть воспринято»⁴¹.

Признание относительности самого положения об относительности знаний является сильной стороной концепции Секста, ибо прокладывает путь к диалектической мысли об относительности различия между абсолютной и относительной истиной. Скептики секстовского толка решительно отвергали агностицизм, допуская, что в будущем удастся надежно обосновать познаваемость мира, хотя присущая им агностическая тенденция ощутимо давала о себе знать.

Скептики указывали и на логические ошибки философов и ученых, но не оспаривали того, что в общем положения, отстаиваемые теми и другими, доказаны логически безупречно. Свою задачу пирроники видели не в отрицании рациональной обоснованности тех или иных положений, а в установлении, что противоположные положения в равной мере рационально обоснованы. Что касается положений, выдвигаемых без рационального обоснования, то они были для скептиков неприемлемы. Воображающие, будто существует что-то не нуж-

дающееся в доказательстве, с точки зрения скептиков, не понимают, что именно самодостоверность какого-либо положения обязательно нуждается в доказательстве. При наличии доказательства какого-либо положения, если хотя бы одна его часть недоказуема, оно целиком недоказуемо.

Поскольку греческие философы не обосновывали свои учения ссылками на авторитеты, скептики почти не занимались проблемой авторитета. Слепое следование какому-либо взгляду только потому, что он общепринят, скептиками просто высмеивалось, считалось пустяком, ребячеством. Их пренебрежительное отношение к взглядам, лишенным рационального обоснования и лишь просто общепринятым, определило их отношение и к мифологическим представлениям народной религии. Провозгласив «нейтралитет и воздержание» в отношении всех мнений, пирроники заявляли, что лишь излагают доводы «за» и «против» существования богов, устанавливают их «равносильность», но сами высказываются «за существование богов не больше, чем за их несуществование»⁴². Античные авторы, защищающие существование богов, ссылаются либо на то, что почти все народы верят в тех или иных богов, либо на «мироустройство», предполагающее «устроителей», либо на то, что атеизм приводит к нелепым выводам. При чисто формальном изложении первого и третьего доводов серьезно обсуждался второй. Этот довод приводился не теми, кто слепо верил в мифы и в рациональных доводах не нуждался, а мыслителями, обосновывавшими деистические представления.

Изложив аргументы защитников религии, Секст выдвинул опровергающие их соображения: касаясь происхождения религий, он показал, что антропоморфность представлений о божестве, а также различия между верованиями разных народов объясняются тем, что создателями представлений о богах являются сами люди; он также привел факты, опровергающие существование Провидения, пекущегося о справедливом воздаянии за хорошие и дурные поступки, и другие антирелигиозные доводы. Конечно, обсуждение аргументов «за» и «против» существования богов использовалось для того, чтобы объявить их «равносильными», но при этом антирелигиозная аргументация Секста убедительнее и занимает почти вдвое больше места, чем прорелигиозная.

Пирроников, писал Диоген Лаэртций, называют

«искателями, — потому что они всегда ищут истину»⁴³. То же утверждал и Секст. Однако на протяжении шести веков пирропники занимались почти исключительно поисками новых доводов «равносильности» противоположных суждений и опровержением догматизма их сторонников. Знание либо целиком и окончательно верно, либо целиком и окончательно ошибочно — такого антидиалектического взгляда скептики придерживались так же догматически, как и критикуемые ими философские школы. С такой точки зрения «наука — это непогрешимое, устойчивое, непреложное постижение...»⁴⁴. Обнаруживая, что все исследуемые ими научные положения не непогрешимы, не непреложны, скептики считали, что, строго говоря, науки нет. «...Мы, — писал Секст, — занимаемся изучением природы не для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой-либо догмы, определяемой изучением природы, но ради того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное...»⁴⁵

Скептики провозглашали «эпохэ» (воздержание от суждения), но жизнь заставляла действовать, а выбрать образ действий можно, лишь остановившись на определенном мнении, и скептик должен был указать, чем определяется данный выбор. Основатель Средней академии Аркезилай, требовавший полного воздержания от суждений, тем не менее рекомендовал избирать образ действий, сулящий большую вероятность успеха. Глава Новой академии Карнеад, призывая к «эпохэ», советовал поступать, следуя суждениям вероятным. В отличие от вероятных «перассеяны» суждения у того, кто не позволяет посторонним факторам отвлекать себя от изучаемого объекта. «Разработанное» суждение основано на исследовании всех обстоятельств, характеризующих и исследователя, и объект. Это суждение вероятнее всех прочих.

Секст отмежевался от этой концепции, считая ее отступлением от скептицизма. Мы, признавал он, «не можем быть всецело бездеятельными», но в своем поведении должны следовать не вероятности — ибо ни одно суждение не вероятнее другого, — а поступать так, как *заставляют* нас помимо нашей воли «побуждения природы», «принуждение претерпеваний», «законы и обычаи»⁴⁶. Диоген Лаэртций совершенно так же освещает эти взгляды скептиков, явно противоречащие их основному принципу.

Гносеология пирроников тесно связана с их социально-политической позицией и этикой. Доводы в пользу и против законов, порядков, представлений о том, что хорошо и дурно, «что вообще надо делать и не делать», они считали равносильными. Цель скептика — «невозможность», т. е. «безмятежность и спокойствие души», чего можно достичь, только покоряясь всему, к чему принуждает общество, ни во что не вмешиваясь, ничего не пытаясь изменить. Хотя скептики утверждали, что относятся безразлично к мнению о себе толпы, они знали, чем грозил им отказ от выполнения «заветов отцов». Поэтому они предпочитали жить, подчиняясь законам и указаниям других людей, вовсе не разделяя их взглядов. Считать мнение истинным лишь потому, что оно общепринято, скептики объявляли нелепостью. Но ради своего спокойствия они соглашались подчиняться любой нелепости. Аркезилай все свое время проводил в академии, отстраняясь от общественных дел. Избегали общественной деятельности и другие скептики, пока их к ней не принуждали. Когда на Пиррона возложили обязанности жреца, он стал их выполнять, не разделяя при этом верований соотечественников. Таковы социально-политический индифферентизм, консерватизм и оппортунизм этой философской школы.

Хотя «неразрешимость спора» между сторонниками различных этических взглядов приводила пирроников к выводу, что ни блага как такового, ни зла вообще не существует, они покорно следовали этическим требованиям общества, в котором жили. А в поведении, не регламентируемом общепринятой моралью, скептик поступает, следуя тому, что он вынужденно испытывает, т. е. следуя своим потребностям, чувствам и страстям, вовсе не заботясь о том, что находится вне его жизненных потребностей. Скептическая теория познания, обосновывающая гносеологическую пассивность, тесно связана с оппортунистической, индивидуалистической этикой, формирующей пассивную жизненную позицию.

2. Скептические идеи средневековья

Все школы античной философии были заняты поисками достоверного знания. Радикально от них отличается христианство. Уже ранние его апологеты видели его большое преимущество в том, что оно не ищет достовер-

ности, ибо обладает ею. Подлинное, абсолютно достоверное знание даровано богом в откровении, запечатленном в Писании. «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее — такова максима средневекового сознания... Любая форма новаторства считается признаком суетной гордыни, отступлением от архетипа, а значит, и от истины»⁴⁷. Об истинности того или иного положения свидетельствует не только его древность, но и авторитет того, кто его высказал.

Вера в абсолютную истинность откровения, традиционализм, авторитаризм, догматизм, экзегетика — таковы характерные черты средневекового образа мышления, диаметрально противоположного скептическому. Такого глубокого воздействия догматизма на интеллектуальную жизнь общества не знала ни одна из предшествующих эпох. От этих господствовавших, официально освященных воззрений в той или иной мере отходят оппозиционные течения средневековой мысли. П. Абеляр считал, что философ должен начинать свою деятельность не с признания, что стоящий перед ним вопрос уже решен, а с сомнения, «вопрошания», толкающего к поискам основанного на разуме решения. Такое сомнение — «ключ мудрости». «...Сомневаясь, мы приходим к исследованию; исследуя, достигаем истины»⁴⁸. Поставив под сомнение тексты, объявляемые ортодоксами не подлежащими обсуждению, мы обнаруживаем в них противоречия и бессмыслицы.

Как видно, Абеляр не сомневался в познавательных способностях человека и подвергал критике средневековый догматизм и фидеизм. Он уверен, что последовательное, доказательное мышление обеспечивает истинные знания. Значительно дальше, чем Абеляр, пошли Ибн-Рушд и его западноевропейские последователи. Но и у них не вызывало сомнений то, что достоверное знание вполне доступно. Таким образом, приобретение достоверного знания не ставили под вопрос по крайней мере до XIV в. ни ортодоксы, ни гетеродоксы.

В XIV в. в средневековых университетах положение изменяется. Получают значительное развитие светские научные исследования — математика (оксфордская школа «калькуляторов» вводит понятие функции), физика (разрабатываются новые концепции движения, подготавливающие открытия Галилея), астрономия (выдвигаются теории движения Земли), логика. Ученые

«начали все больше осознавать необходимость применения эмпирической верификации. Опыт, наблюдения и математические вычисления они признали факторами, конституирующими науку»⁴⁹. Ослабляется зависимость естествознания от теологии. У. Оккам и те, кто разделял его проникнутые эмпиризмом взгляды, приходят к выводу, что обоснование положений, веками считавшихся неопровержимыми, позволяет признать эти положения лишь более вероятными, чем противоположные утверждения; что аргументация, опровергающая некоторые из этих положений, даже убедительнее той, с помощью которой их защищают. Р. Паляч рассматривает «XIV век как период критицизма и скептицизма»⁵⁰. К. Михальский, первым детально исследовавший университетскую философию XIV в., посвятил три работы доказательству того, что в этот период скептицизм — не исключительная особенность отдельных авторов, а «широкое течение, преобладавшее в умонастроении эпохи», что «утрата доверия к познавательной способности человеческого интеллекта — одна из отличительных черт философии XIV века»⁵¹.

Философы, отстаивавшие идеи скептицизма, писал Михальский, использовали их не для защиты ортодоксальных теологических доктрин. Подчеркивая, что лишь цитируют какое-то мнение или обсуждают его, но вовсе не считают его истинным, они развивали собственные радикальные идеи, утверждал Михальский⁵². Михальский цитировал их высказывания, являющиеся, по его словам, «контрабандой» опасных идей. Католический философ Ж. Шевалье замечал, что, хотя скептики XIV в. подчеркивали верность традиции, их работы вызвали у читателя сомнение в истинности традиционных доктрин и даже в истинах веры⁵³.

Иначе оценивают эти скептические идеи другие современные исследователи. Э. Гуден пишет, что философы XIV в., критикуя теологию, не отвергали идею истины и веры, неспровергли уверенность в способности интеллекта достичь достоверного знания. Отныне решающее значение приобретает не знание, ибо оно недостоверно, а вера, истины которой несомненны⁵⁴. Идеи скептицизма XIV в., пишет Э. Муди, представляют собой защиту теологии от языческих философских учений и попытку показать философскую недоказуемость, логическую недостоверность античных и арабских концепций посредством «такой критики человеческого знания и

критериев его достоверности, которая позволила бы показать, что теологические доктрины не могут быть ни доказуемы, ни опровергаемы философией»⁵⁵. Дж. Лифф считает, что в первой половине XIV в. получил распространение взгляд, что, поскольку достоверное знание чего-либо, кроме бога, недостижимо, незачем к нему стремиться⁵⁶. Эти и некоторые другие авторы утверждают, что скептицизм XIV в. был фидеистическим, так как средневековые мыслители призывали не доверять разуму и полагаться только на веру.

Но какие положения, по мнению философов, выдвигавших скептические мысли, нельзя ни доказать, ни опровергнуть? Это прежде всего положение о существовании бога. Доказательство его существования как первопричины, первого звена причинно-следственной цепи всего совершающегося во Вселенной покоится на признании того, что эта цепь не может быть безначальной. Вероятно, что у причинно-следственной цепи есть начало, первопричина, бог. Но вполне возможно и то, что эта цепь не имеет начала. И этот и другие доводы в пользу положения «бог существует», пишет, например, Жан де Бассоль, — это доводы несовершенные, они недостаточны, чтобы дать несомненное знание⁵⁷. Значит, «невозможно знать с очевидностью, что бог есть», — заключает У. Оккам⁵⁸. То же утверждают некоторые другие мыслители XIV в.

Так же обстоит дело с положением о сотворении мира ex nihilo (из ничего). Из того, что мы перестаем видеть какую-нибудь вещь, мы не можем с достоверностью заключить, считал Николай Отрекурский, что она перестала существовать. Ничто не мешает допустить, что произошло разложение данной вещи на столь малые частицы, что они стали недоступны восприятию. Если вся материя состоит из таких частиц, то она существует вечно — вывод, конечно, лишь вероятный, но он более вероятен, чем предположение, что материя возникла из ничего. Марсилий из Ингена считал: «...при чисто естественном подходе нельзя доказать, что творение возможно». Более того, «из принципа естественной философии следует, что подобное творение невозможно»⁵⁹.

Никейский собор, пишет Роберт Холкот, предписал верить в сотворение мира; если бы это можно было доказать, нам не предписывали бы в это верить. Уильям Оккам, Томас Клакстон, Жан де Полиако, Андреас из Нью Кэстла полагали, что вечность мира по крайней

мере так же вероятно, как и сотворение его богом. Существование атрибутов бога — всемогущества, всеведения, вездесущности — покоится только на вере, ибо доказать это с достоверностью невозможно (Уильям Оккам, Жан де Бассоль и др.). Всецело покоится на вере и не может быть с несомненностью доказана троичность бога (Гийом де Уэйр, Джон Родингтон, Ричард Свайнсгид, Роберт Холкот, Жан де Бассоль, Адам Вудхэм и др.). Бессмертие души также лишь вероятно.

Истинность же любого установленного разумом положения эти авторы не считали только вероятной. По их мнению, то, что ум не может установить достоверность религиозных догматов, не колеблет их истинности. Она покоится на вере, положения которой чаще всего расходятся с положениями разума. У этих философов происходит «полная *иррационализация* богословия, которое должно опираться только на документы Священного писания»⁶⁰, и вводится теория двойственности истины. Конечно, доктрина, исходящая из безусловной истинности положений веры, в основе своей догматична, но ее критицизм, показывающий невозможность их разумного обоснования, придает ей скептическую направленность. Чтобы понять смысл и значение скептической критики, которой в XIV в. были подвергнуты некоторые теоретические положения, не имеющие ничего общего с религией, надо иметь в виду глубокое убеждение философов, выступавших с такой критикой, в том, что решающую роль в познании играют *разум* и *опыт*. Наиболее полное и яркое выражение скептическая мысль первой половины XIV в. получила у Николая из Отрекура. Он утверждал, что истинным является (кроме веры) лишь то, что таковым признает интеллект: «...то, что доказывается при помощи естественного света разума, доказывается абсолютно, и ничто не может сделать истинным суждения, противоречащие тому, что доказано естественным светом разума»⁶¹. А согласно разуму, несомненно истинно только непосредственно очевидное: во-первых, данные опыта, получаемые при контакте с внешним миром, и опыта самосознания, во-вторых, то, что может быть выведено из опытного знания интеллектом при помощи «первого принципа» — формально-логического закона противоречия. Все, что посредством этого закона из опыта невыводимо, лишь вероятно.

Когда опыт свидетельствует, что наблюдаемые собы-

тия или вещь вызывают другое событие или вещь, он дает несомненно истинное знание о существовании здесь причинной связи. Закон противоречия не запрещает допускать, что такая связь в дальнейшем будет иметь место всякий раз, как возникнет событие, являвшееся причиной, и что данная связь имеет необходимый характер. Но вывод о необходимости этой связи, о ее обязательной повторяемости из закона противоречия не следует. Такой вывод лишь вероятен. Согласно Николаю из Отрекура, достоверным может быть знание лишь о субстанциях, данных в опыте.

Что касается субстанций, которые в опыте не даны, то, поскольку утверждение об их существовании покоится на принципе причинности, а истинность последнего недоказуема, на них это утверждение не распространяется. «Эта доктрина познания закрывала все пути, ведущие к существованию бога. Из факта, что существует одна вещь, мы не можем заключить о существовании другой вещи; не можем равным образом из существования мира заключить о существовании бога»⁶². Положение о существовании бога как первопричины обосновывается тезисом об универсальности причинной связи, о том, что ей подчинено все во Вселенной; этот тезис отнюдь не очевиден, не основан на опытном знании, а является лишь более или менее вероятным заключением ума.

Будучи знаком (по Августину, по Диогену Лаэртию) со скептицизмом «академиков», Николай из Отрекура решительно его отвергал. Если бы они были правы, писал он, оказалось бы сомнительным существование мира и даже наше собственное существование. «С целью избежать всех таких нелепостей, я утверждал во время диспута в Сорбонне, что обладаю очевидной достоверностью, доставляемой пятью чувствами и собственными психическими действиями»⁶³. Решительно выступая с позиции опытного знания, Николай «стал одним из первых европейских схоластиков, который в противоположность аристотелевской физике, завоевавшей к тому времени господствующее положение в университетах, возобновил физику Демокрита и Эпикура. Здесь Отрекуриец был уже материалистом, убежденным в вечности мира, в основе процессов которого лежит движение и сочетание атомов»⁶⁴. Достоверное знание, писал он, достигается исследованием самих вещей, а не книг. Для этой гносеологии характерен не пессимизм, а уверен-

ность в том, что в границах, определяемых опытом и разумом, знания несомненно истинны.

К взглядам Николая Отрекурского очень близки представления Жана Мерикурского и некоторых других философов XIV в. Критика ими взглядов, прочно владевших умами в течение столетий, имела большое прогрессивное значение. Она подготовила идеи ренессансных мыслителей XIV—XV вв., проникнутые безграничным гносеологическим оптимизмом. С утверждением Михальского о доминирующем положении скептических идей в XIV в. согласиться нельзя. Это было оппозиционное течение. Церковные и университетские власти обвиняли его представителей в ереси, заставляли их отречься от своих взглядов, сжигали их произведения, что отмечает и Михальский. Господствовал в XIV в. догматизм теолого-философской ортодоксии.

Имел место в средние века не только скептицизм гетеродоксов, но и скептицизм их реакционных врагов и гонителей — ортодоксов, скептицизм, толкающий в объятия слепой веры и ради этого доказывающий шаткость, сомнительность, даже ложность знаний, доставляемых опытом и разумом. Эта форма скептицизма впервые в истории была выдвинута в борьбе с оппозиционной философской мыслью представителем ортодоксальной средневековой апологетики — Аль-Газали. Он заявлял, что достичь достоверного научного знания, опираясь на опыт и разум, не прибегая к помощи религии, невозможно. Лишь религия определяет, какое естественнонаучное положение верно или ошибочно. Как и все науки, «физика находится по отношению к религии в подчиненном положении. В основу всей физики должно лечь понимание того, что природа подчиняется всевышнему Аллаху, что она не самостоятельна, но, напротив, является послушным орудием в руках своего творца»⁶⁵.

В противоположность взглядам Николая из Отрекура Аль-Газали утверждал, что опыт не дает никакого знания о связи между вещами: «...одновременное существование двух вещей не указывает на то, что одна из них существует благодаря другой»⁶⁶, и разум бессиден это доказать. «Разум дает показание о своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком...»⁶⁷ Истина, недостижимая для разума, но открывающаяся вере, заключается в том, что вещи вовсе никак друг с другом не связаны: при-

нятие пищи не вызывает насыщения, огонь не вызывает горения. Лишь вмешательство Аллаха производит каждую вещь — и ту, которую философы считают причиной, и ту, которую они считают ее действием.

Утверждая неспособность опыта и разума доказать истинность доставляемых ими знаний, Аль-Газали рекомендовал не воздерживаться от суждений (как поступали пирроники), не признавать двойственность истины (как поступали оккамысты), а слепо поверить, что абсолютно истинно лишь «пророчество», непостижимость которого освобождает от обязанности обосновывать его какими-нибудь разумными доводами.

3. «Новые пирроники»

Общеизвестны исторические обстоятельства, вызвавшие перелом в сознании европейского общества и ту критику, которой гуманисты XIV—XV вв. подвергли средневековое мировоззрение. Они резко осуждали догматизм и авторитаризм схоластов, их нетерпимость в отношении не только «языческих» воззрений, но и любого отклонения от католицизма; они критиковали господствовавшее в средние века представление «о презрении к миру и ничтожестве человека» (так озаглавлен принадлежащий перу папы Иннокентия III трактат (XII в.)). Гуманисты провозглашали право каждого принимать из всех философских учений и религий то, что он найдет в них ценного. Полагая, что все религиозные культы есть проявления прирожденной людям «всеобщей религии», а все философские школы — проявления присущей людям «всеобщей мудрости», они предрекали приближение торжества «возрожденного христианства», «исправленного», возвратившегося к нравственной чистоте, терпимости, миролюбию первых христиан и античных мыслителей, вобравшего в себя мудрость и высокие моральные принципы всех религий и философских теорий.

В результате этого, считали они, воцарится мир между всеми вероисповеданиями и школами философии. Земной мир и человек не ничтожны в глазах гуманистов, а прекрасны. Этот мир «наипрекраснейший», такой, что «не может быть лучше», а человек — прекраснейшее и благороднейшее из существ этого мира. Истинность его знаний, величие его дел обеспечивает ему господство над миром, где все ему служит. Какое бы место

ни занимало в гуманизме данного периода отрицание, разрушение средневековых представлений, его пафос заключался в утверждении новых принципов и идеалов. Скептицизм ему был совершенно чужд.

Подтверждение критических идей гуманистов и вместе с тем крушение их иллюзий принесли события XVI и XVII вв.— Реформация, крестьянская война в Германии, Контрреформация, революция в Нидерландах и Англии, гугенотские войны во Франции, великие естественнонаучные и географические открытия. В ожесточенных классовых битвах, происходивших в Германии и Англии, за идеи протестантизма выступали и широкие народные массы, и их угнетатели, беспощадно с ними расправлявшиеся. А во Франции возглавлявшие католическую лигу и движение гугенотов крупнейшие феодалы, препятствуя созданию централизованного государства и добиваясь возвращения страны к феодальной раздробленности, использовали для этой цели оба противоборствующих вероучения. При этом переход представителей феодальной знати от католиков к гугенотам и обратно был обычным и довольно частым явлением. Естественно напрашивался скептический вывод: не вера определяет поведение и интересы людей, а, напротив, выбор вероучения определяется приносимой им выгодой.

Вдребезги были разбиты мечты гуманистов XIV—XV вв. о мире между вероисповеданиями, который принес бы с собой «исправление христианства». Но на деле это «исправление» привело к противоположному результату. Контрреформация означала не только широкое развертывание карательной деятельности инквизиции; католический клир побуждал свою паству беспощадно расправляться с «еретиками», грабить их имущество, уничтожать их семьи. К таким же «подвигам» призывали единоверцев протестантские пасторы. Исследование древней литературы (Монтень, Бейль) показало крайнюю нетерпимость уже первых христиан, беспощадных ко всем, кто хоть на йоту отклонялся от «истинной веры»; призыв брать с них пример оказался нелепым. И католики, и протестанты внушали людям фанатическую ненависть к инакомыслящим, толкали на массовые убийства, каких Европа не знала уже давно. В глазах тех, кто не поддался этому фанатизму, дискредитация христианства, во имя которого творились столь страшные дела, была неизбежна. Становилось очевид-

ным, что эта религия (и в старой, и в новой форме) лишь на словах выступает против преступлений и пороков, а на деле их покрывает, питает и возбуждает, писал М. Монтень.

Полагая на основании имевшихся тогда сведений о народах Америки, что у них нет религии, а их нравственность находится на недостижимо высоком для европейцев уровне, передовые умы XVI—XVII вв. приходили к выводу, что религия вовсе не прирождена людям и что нравственность в обществе атеистов гораздо выше, чем в религиозном. Так была показана иллюзорность гуманистических идей XIV—XV вв. Бедствия, страдания огромного большинства людей, остро давшие о себе знать в эпоху народных выступлений, показали, как далеки от жизни утверждения, что этот мир великолепен. Массовые расправы над немецкими крестьянами, сто тысяч жертв Варфоломеевской ночи, составивших лишь часть многочисленных жертв гугенотских войн, костры, на которых множество людей предавалось мучительной смерти за то лишь, что они думали иначе, чем их палачи,— все это опровергало тезис, что люди — самые совершенные, самые благородные в мире существа.

Гуманистов XIV—XV вв. поразили открытия их времени, показавшие ошибочность господствовавших ранее научных представлений. Но и многие научные представления XIV—XV вв. были опрокинуты огромным расширением знаний в XVI—XVII вв. Совершенно новые сведения были получены в результате проникновения европейцев в Америку (открытую в самом конце XV в.); следовавшие одно за другим путешествия привели к открытию ряда ранее неизвестных стран; первое в истории кругосветное путешествие (1519—1522 гг.) практически доказало шарообразность Земли и впервые установило, что большую часть поверхности Земли занимает Мировой океан. В это же время совершаются великие открытия, связанные с именами Коперника, Галилея, Кеплера. XVI век положил начало научной революции. Напрашивался вывод, что судьба знаний прошлых поколений постигнет и последующие открытия, т. е. вывод об относительности знаний.

Так возник «новый пирронизм», не только усиливающий борьбу против средневекового мировоззрения, начатую гуманистами XIV—XV вв., но и подвергающий острой критике ренессансных мыслителей. Широко пользуясь аргументацией античных скептиков, «новые

пирроники» нередко называли себя их последователями. Но их взгляды существенно различались. Одним из убедительных доводов в пользу скептицизма античные скептики считали разногласия между философскими школами. А «новые пирроники» утверждали, что в пользу скептицизма свидетельствует отсутствие разногласий по важнейшим вопросам. Ведь не только в средневековых диспутах, но и в спорах, разгоревшихся между представителями различных религиозных течений в связи с Реформацией, их участники, как бы ни различались их позиции, были убеждены в неопровержимой истинности ряда положений религиозной веры.

Гуманисты, несмотря на свой критицизм, также считали религиозные взгляды природными всем людям. Даже в вышедшем в 1624 г. «Трактате об истине» основоположника английского деизма Герберта утверждалось, что отрицать существование бога, бессмертие души, провидение и христианские этические принципы может лишь душевно больной. Но единодушие, с которым все признают данные положения, писал Паскаль, это результат «влияния привычки, воспитания, обычаев и тому подобных вещей, которые увлекают за собой наибольшую часть людей, весь догматизм которых опирается на эти пустые основы, однако рушится при малейшем усилии пирроников»⁶⁸.

Все уверены в истинности общепринятых взглядов потому, что их «никогда не проверяют; никогда не добиваются до основания»⁶⁹, утверждал Монтень. Кроме того, единодушие обусловливается тем, что любого, кто пытается усомниться в данных положениях, останавливает страх, считал Ж. Валле, «страх перед тем, что его могут тотчас же ежечь в этой жизни и осудить на муки после смерти»⁷⁰. На те же причины единообразия взглядов, владеющих умами, указывали О. Талон, Ф. Санкез, С. Кастеллион, Ж. Боден, П. Шаррон, П. Гассенди, Ф. Ламот-Левайе, П. Бейль. Но единодушие во взглядах оставляет открытым вопрос об их истинности. Отличие своей позиции от позиции античных скептиков хорошо осознавали сами «новые пирроники». Монтень писал: «Свобода мнений и вольность древних мыслителей привели к тому, что как в философии, так и в науках о человеке образовалось несколько школ и всякий судил и выбирал между ними. Но в настоящее время, когда люди идут одной дорогой... и когда изучение наук ведется по распоряжению властей, когда все школы на одно

лицо... уже не обращают внимание на вес и стоимость монеты, а всякий принимает их по общепринятой цене...» ⁷¹

Греческие скептики очень мало внимания уделяли авторитаризму: в античной философии он не играл заметной роли. Решительно критиковали авторитаризм средневековые гетеродоксы и передовые умы Возрождения. Но сами они не всегда были свободными от «инсидиксизма» («сам сказал!»). Работы же «новых пирроников» от «Похвального слова глупости» Эразма (1509) и «Академии» О. Талона (1543) до произведений Бейля проникнуты последовательной борьбой против преклонения перед любыми авторитетами — и официально освященными, и официально осужденными.

Хотя «новые пирроники» воспроизводили аргументацию против разума, выдвигавшуюся их греческими предшественниками, оценка ими рационального познания существенно отличается от той, какую ему давали античные скептики. Последние считали положения, лишённые разумного обоснования, не заслуживающими внимания. Но именно эти положения вызывали особый интерес «новых пирроников». Выступая против людей, «добывающихся, чтобы мы верили вопреки свидетельству разума» ⁷², Кастеллион заявлял: пусть эти люди ответят, «пришли ли они к этим взглядам с закрытыми глазами, не прибегая к здравому смыслу, размышлению или разуму, или же они пришли к своим взглядам с помощью здравого смысла. Если они говорят без здравого смысла, мы отвергаем то, что они говорят. Если же они, напротив, основывают свои взгляды на здравом смысле и разуме, то они непоследовательны»; ведь и мы должны признавать лишь разумно обоснованное ⁷³. Эта точка зрения еще резче выражена Ж. Валле.

О господствующих взглядах, считал Монтень, надо судить, следуя голосу разума, а не общепринятого мнения, ибо взгляды эти зачастую ошибочны, вследствие чего «люди, которые все взвешивают и оценивают разумом, ничего не принимая на веру и не полагаясь на авторитет, придерживаются суждений, весьма далеких от общепринятых» ⁷⁴. Столь различно ориентированные исследователи, такие, как Л. Брюнвик, Э. Калло, У. и Э. Дарент, А. Армэнго, П. Виллей, М. Вейлер, А. Крессон, Ф. Жансон, Р. Понкин, единодушны в признании рационализма Монтеня. То же следует сказать о другом выдающемся «новом пирронике» — Ф. Санкезе. Рацио-

нализмом проникнуты и работы ученика Монтеня — П. Шаррона, а также П. Гассенди, называвшего себя их последователем, и Паскаля.

Утверждение об отрицательном отношении Паскаля к разуму стало уже общим местом. Между тем он писал, что, хотя человек бесконечно мал по сравнению со Вселенной, его возвышает над ней его разум. Вселенная лишена разума, не мыслит, ничего не сознает, а обладающий разумом человек охватывает мыслью своей Вселенную. Этот «мыслящий тростник», даже погибая, сознает, что гибнет. Отказаться следовать разуму — значит «уподобиться тупым животным». «Мы должны повиноваться разуму беспрекословней, чем любому владыке, ибо кто перечит разуму, тот несчастен, а кто перечит владыке — только глуп» ⁷⁵. Еще более высоко оценивал значение разума Бейль. «...Верховный суд, — писал он, — выносящий обо всем, что нам предлагается, приговор в последней инстанции, без права обжалования, — это разум» ⁷⁶; все, истинность чего этот суд отвергает, даже в тексте Писания, безусловно ложно.

Эти философы, в работах которых соседствуют нападки на разум и провозглашение его высшим судьей, отмечали отличие их доктрины от взглядов античных скептиков. Признание последними равносильности противоположных утверждений Монтень предлагал сопровождать оговоркой: «...если только разум не сделает между ними различия» ⁷⁷. В общем такова же позиция Шаррона и Мерсенна, Гассенди и гассендистов, Паскаля и Бейля. Примечательно, что если рационализм характерен для работ всех видных представителей скептической мысли XVI—XVII вв., то не все они пишут о бессилии и ничтожестве разума. В работах Кастеллиона, Валле, Санкеза, Бодена, Мерсенна отрицательных характеристик разума нет.

«Наука есть совершенное знание о вещах» ⁷⁸, — писал Санкез; истинно лишь абсолютно безошибочное, исчерпывающее знание. То, что нам известно, такими совершенствами не обладает; это не истинное, не подлинное знание, это вообще не знание. Следовательно, знаний у нас нет. Сходным образом рассуждает Паскаль: «Подлинная истина... беспримесна и безусловно истинна. Всякая примесь пятнает истину и сводит ее на нет» ⁷⁹. Такого же мнения придерживались Кастеллион, Монтень, Гассенди и его друзья, Мерсенн и Бейль. Здесь «новые пирроники» близки к древним и к тем догмати-

кам, против которых они выступали: и для тех, и для других характерен метафизический взгляд, будто абсолютное и относительное в знании совершенно исключают друг друга.

Но греческие пирроники, хотя и заявляли, что «ищут истину», на деле были поглощены лишь поисками доводов в пользу равносильности противоположных суждений. Позиция «нового пирронизма» по этому вопросу иная. Санкез убежден, что несовершенные знания, не свободные от ошибок, не абсолютно полные, добывать можно. Хотя такие знания содержат множество заблуждений, они все же приближаются к истине, ибо лишь путем ошибок человек ее достигает. Если в них до сих пор было мало верного и очень много ошибочного, то это результат не столько слабости орудий познания, сколько того, что чересчур много изучают книги и очень мало — сами вещи. «Исследовав вещи, поставив перед собой вопрос, что о них можно узнать и какими средствами этого можно достичь,— заключал Санкез,— мы задались целью написать другое сочинение, в котором покажем, насколько это позволяет слабость человеческая, метод, ведущий к знанию»⁸⁰.

Гассенди соглашался с пиррониками древности в том, что совершенное знание, полное и проникающее в «сокровенную природу» вещей, нам недоступно, но отвергал их утверждение, что неизвестно, есть ли в наших знаниях что-либо верное, что нет никакого критерия истины. В опыте таким критерием, полагал он, является ощущение, а в мышлении «антиципация» — предварительное понятие о вещи. Пусть совершенное знание недоступно, но вполне доступно «другое знание, более правильное и полезное,— я подразумеваю знание на основе опыта и видимости вещей»⁸¹. Это достижимое истинное знание составляет часть недостижимого всеобъемлющего знания. Стремление к бессмертию неосуществимо, но мы можем жить очень долго. Так же дело обстоит в познании: «...если мы не можем быть допущены к самому храму природы, зато можем присутствовать в неких как бы внешних торжествах... исследование истины не является тщетным, ибо хотя доступ к ней и мал, однако и он представляет великую ценность»⁸². Так же решают проблему истины ученики и друзья Гассенди — Ф. Ламот-Левайе, С. Сорбьер, Э. Диодати, Г. Нодэ, Г. Патэн, а также Мерсенн.

По-своему излагал по сути дела ту же точку зрения

Паскаль. Называя «чистой истиной» лишь безошибочное знание, он писал, что эта истина подобна столь небольшой точке, что, когда стреляющий достигает попадания в нее, это попадание поражает не только данную точку, но и часть окружающей ее плоскости. Поэтому в нашем знании «все отчасти истинно, отчасти ложно»⁸³. Надо всемерно развивать познание, считал Паскаль, в его результатах наряду с ошибками содержится истина. Если греческие скептики ставили под вопрос наличие в знании неопровержимо истинной части, то для Монтеня и его единомышленников в XVI и XVII вв. несомненно, что, как бы далеки ни были знания от полноты и безошибочности, совершенно истинное содержание в них имеется.

Отношение «новых пирроники» к науке гораздо ближе к позиции скептической мысли XIV в., прокладывавшей путь опытным научным исследованиям, чем к позиции греков. Санкез, сам занимавшийся естественнонаучными исследованиями, ратовавший за опытное естествознание, предвосхитил, по мнению ряда исследователей, идеи Бэкона. «Два средства даны несчастным смертным для открытия истины... Эти средства: опыт и наблюдение и рассуждение»⁸⁴. Как и Санкез, Монтень критиковал книжную лженауку, придавая большое значение подлинной науке. Если ею пользоваться так, как она требует, писал он, наука — самое могущественное приобретение человечества⁸⁵. Монтень требовал критического отношения к наследию, оставленному научной мыслью прошлого, и сосредоточения усилий ученых на исследовании самой действительности. Для этого, утверждал он, мышление должно опираться на опыт. Вопреки заявлениям некоторых западных исследователей, считавших, что «после Монтеня книгу науки надо раз навсегда закрыть»⁸⁶, этот скептик был горячим поборником науки, подготавливающим почву для опытного естествознания и, как справедливо заметил А. И. Герцен⁸⁷, предшественником Бэкона в этом отношении. Очень высоко оценивают науку Вальле, Боден, Шаррон.

«Новые пирроники» XVII в., с энтузиазмом встретившие научную революцию, утверждали: то, чего науке уже удалось достичь, дает уверенность в том, что ее ожидают еще большие успехи, если она будет продолжать экспериментальные исследования природы. «...Опыт, — писал Гассенди, — это весы, на которых должна взвешивать

ваться истинность чего-либо...»⁸⁸ Так же относился к науке автор основательных трудов по географии, экономике, истории Ламот-Левайе. Его позицию отражает название одной из его работ — «Рассуждение, показывающее, что сомнения скептической философии полезны для наук». В обширной переписке, которую Бейль вел с виднейшими учеными, в издаваемых им «Новостях литературной республики» всесторонне обсуждались новые идеи, выдвинутые учеными различных стран, что существенно способствовало развитию науки в XVII в. Он утверждал, что достоверны не только математические и естественнонаучные знания, но и история. Об отношении к науке Паскаля достаточно красноречиво свидетельствует огромный вклад, который он внес в ее развитие. Как видно, трактовка истины и отношение к науке представителей скептической мысли XVI—XVII вв. отличаются от воззрений античных скептиков.

Повторяя аргументы античных скептиков, «новые пирроники» выдвигали и собственные доводы в пользу скептицизма. Вот, например, доводы Санкеза. В безграничном мире бесчисленное множество вещей. Тех, которые очень удалены от нас во времени и пространстве, знать нельзя. От каждой вещи нити зависимости тянутся ко всем остальным ныне существующим, тем, которые были и которые будут, так что у любой вещи бесчисленное множество связей, чем и определяется ее своеобразие. Значит, совершенное знание своеобразия вещи, всех ее связей невозможно, тем более что эти связи, а с ними и вещь все время изменяются. Этих доводов не выдвигали ни греки, ни единомышленники Отрекурского.

Доводы в пользу скептицизма приводил Монтень. Мы познаем законы природы, утверждал он, но это — законы лишь нашего мира. Однако существует, по-видимому, много других миров; ни этих миров, ни их законов мы знать не можем. На каждую вещь все время действуют другие вещи, изменяя ее, и независимо от них в ней самой ежеминутно происходят изменения. Сама устойчивость есть не что иное, как ослабленное и замедленное колебание. Это текучее бытие «уловить» так же невозможно, как удержать в руке зачерпнутую пригоршней воду. Другой довод Монтеня касается противоречивости бытия. В природе — это возникновение и исчезновение, тождество и различие, жизнь и смерть; в обществе — богатство и бедность, добродетель и порок, добро и зло, которые неотделимы друг от друга. Противоречивостью

бытия обосновывал свои скептические идеи и Бейль. А у Паскаля получила развитие мысль о том, что в силу охватывающей всю Вселенную причинной связи мир есть единое целое; лишь познав это целое (что, разумеется, невозможно), можно достичь точного и полного познания его части.

Для этих мыслителей объективное существование данных характеристик бытия (в глазах их античных и средневековых предшественников вовсе не доказанное) несомненно. В отличие от античных и средневековых скептиков, указывавших лишь на некоторые диалектические черты познания, «новые пирроники» исходили из диалектики самого бытия. Но и в выявлении диалектики познания они пошли дальше своих предшественников. Монтень считал недопустимыми крайностями и догматическое утверждение способности к всеведению, и скептическое недоверие ко всем знаниям. Знание не является ни точным, ни безошибочным, писал Паскаль. «Что же станет человек делать в таком положении? Сомневаться во всем? Сомневаться, бодрствует ли он, спит ли его, жгут ли? Сомневаться, сомневается ли он? Сомневаться, существует ли он?» Или, «наоборот, скажет, что он несомненно владеет истиной?»⁸⁹. Вот ответ Паскаля на эти вопросы: на всеведение притязать нельзя. «Уясним же, что мы такое: нечто, но не все»⁹⁰. Очень маленькое по сравнению со «все», это «нечто» — не ничто в познавательном отношении. «Наши знания занимают в ряду вещей, подлежащих познанию, такое же место, какое наше тело занимает в протяженности всей природы»⁹¹. Знания людей — не сплошные заблуждения, они содержат часть, хотя и малую, достоверного знания. Для «новых пирроников» характерно стремление занять позицию, среднюю между догматизмом и скептицизмом.

Диалектический элемент в гносеологии скептиков XVI—XVII вв. еще рельефнее выступает в их взгляде на историю познания. Как ни далека от средневекового догматизма гносеология античных скептиков, между ними есть и сходство. Последние утверждали: невозможно (по крайней мере теперь) установить, есть ли что-либо истинное в знании, и это относится к знаниям, добытым на разных этапах истории. Как видно, развитие познания здесь полностью игнорируется. А для средневекового догматика исчерпывающе полные и абсолютно точные истины, открытые в древности, сохраняют свое

совершенство ныне и сохраняют его навсегда. Но в обоих случаях знание рассматривается статически.

Монтень придерживался иного взгляда: «...то, что осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем... науки и искусства не отливаются сразу в готовую форму, но образуются и развиваются постепенно, путем повторной многократной обработки и отделки... Я не перестаю исследовать и испытывать то, чего не в состоянии открыть собственными силами; вновь и вновь возвращаясь все к тому же предмету и поворачивая и испытывая его на все лады, я делаю этот предмет более гибким и податливым, создавая таким образом для других, которые последуют за мной, более благоприятные возможности овладеть им... То же самое сделает и мой преемник для того, кто последует за ним. Поэтому ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие»⁹². Так же рассуждают Шаррон, Гассенди, Паскаль, Бейль. Таким образом, в гносеологии «новых пирроников» диалектические элементы выражены гораздо сильнее, чем у их предшественников.

Ф. Коплстон, Ж. Шевалье, А. Тибоди и другие западные ученые приписывают скептицизму XVI—XVII вв. фидеистическую, антинаучную направленность. Тогда, пишет М. Дреано, католическая церковь видела в «новых пиррониках» союзников⁹³, а Р. Попкип утверждает, что «новый пирронизм» был важнейшим идейным оружием Контрреформации⁹⁴. В пользу этого заключения свидетельствуют как будто высказывания самих «новых пирроников». Защищая пирронизм, Монтень писал, что последний, лишая людей естественно добытых знаний, делает их восприимчивыми к сверхъестественному, божественному знанию, призывая людей отказаться от собственных суждений, пирронизм расчищает место вере. Аналогичные мысли высказывали Шаррон, Ламот-Левайе и некоторые другие «новые пирроники». Что же означают такие заявления, резко противоречащие их требованию все взвешивать «на весах разума и опыта»?

Сверхъестественное, таинственное, противоречащее природе и разуму — небесные голоса, чудотворные иконы, разные чудеса и т. п. — это вымысел, рожденный невежеством, единодушно считали Санкез, Валле, Боден, Монтень и монтеньяны XVI и XVII вв. Если что-то считают чудесами — это следствие нашего невежества относительно природы, но в самой природе никаких чу-

дес нет. Указывая, как опасна в его время такая позиция, Монтень тем не менее заявлял, что простительно не верить в чудо по крайней мере постольку, поскольку факту можно дать естественное, а не чудесное объяснение. А как же быть с основоположениями христианской веры? Ведь им дать естественное, а не чудесное объяснение невозможно. Ответ на этот вопрос Бейль сформулировал четко: «...всякая отдельная догма, выдвигается ли она как содержащаяся в Писании или как-нибудь иначе, ложна, если ее опровергают ясные и отчетливые понятия естественного света»⁹⁵, «нечто истинно лишь постольку, поскольку оно согласно с первоначальным и всеобщим светом»⁹⁶ разума. Если бы оказалось, что «учение, проповедуемое нам как спизошедшее с неба, не согласуется с естественным светом... то следовало бы отвергнуть учение Иисуса Христа как ложное»⁹⁷. Боден, Монтень, Шаррон, Ламот-Левайе утверждали, что бессмертие души противоречит природе и разуму, с этим согласен и Паскаль⁹⁸. То же мы читаем в работах «новых пиррников» о воздаянии, об искупительной жертве Спасителя, о его воскресении, о троичности бога, о провидении, об учении о первородном грехе; о несправедливости последнего писал даже Паскаль⁹⁹.

Мы почитаем того, кого мы создали, замечал Монтень, но это вовсе не значит, что мы почитаем того, кто создал нас. Все религии (кроме христианства, оговаривается большинство «новых пиррников») изобретены законодателями, чтобы припудрить людей быть покорными. Религиозность христиан возникает так же, как вера людей других вероисповеданий: «...Мы воспринимаем нашу религию... совсем так, как воспринимаются и другие религии. Мы либо находим нашу религию в стране, где она была принята, либо проникаемся уважением к ее древности и к авторитету людей, которые придерживались ее, либо страшимся угроз, предрекаемых ею неверующим, либо соблазняемся обещанными ею наградами... Другая область, другие свидетельства, сходные награды и угрозы могли бы таким же путем привести нас к противоположной религии. Мы христиане в силу тех же причин, по каким мы являемся перигорцами или немцами»¹⁰⁰. Подобные мысли мы находим у Бодена, Валле, Шаррона, Гассенди, Ламота-Левайе, даже у Паскаля.

За исключением последнего (позиция которого близка к концепции «двух истин»), все они считали, что

разумно обоснованное знание и вера исключают друг друга. «Вера не есть недостаточность знания, утверждал Валле, — ибо где имеется знание, там вера умерла и не может существовать»¹⁰¹. Боден писал, что если религиозная вера «является знанием, то необходимо, чтобы она была основана на достоверных принципах и подтверждалась безошибочными и необходимыми заключениями. А вещи такого рода не допускают возражений. Но мне кажется, нет такого человека, какой бы религии он ни придерживался, который привел бы в подтверждение ее достоверные доказательства, хотя достичь этого пытались многие, ибо для достижения этого необходимо, чтобы вера могла существовать там, где имеется доказательство. Между тем вера ниспровергает любое доказательство»¹⁰². «Новые пирроники» не атеисты (хотя их последователи — Нодэ, Сирано де Бержерак — стали атеистами). Отвергал догматы веры как противные разуму, они считали, что разум дает убедительные доказательства существования бога, весьма отличного от бога христианства. Их позиция — деизм или пантеизм — решительно противостояла теории двойственной истины. В отличие от Паскаля, который ставил рядом с философией и рациональным знанием религиозную веру, они отбрасывали всякую веру, решая все вопросы, в том числе и религиозные, только на основе разумно обоснованного знания. Эта позиция существенно отличалась и от взглядов античных скептиков, которых вовсе не интересовало противопоставление рационального знания иррациональной вере, и от взглядов оппозиционных средневековых мыслителей, придерживавшихся концепции «двух истин».

Заявления «новых пирроников» о том, что их скептицизм способствует укреплению веры, что сами они исполнены готовности беспрекословно подчиниться всем указаниям церкви, связаны с двумя обстоятельствами. Во-первых, с «внутренней цензурой», которой они вынуждены были подвергать свои произведения из-за грозивших им преследований, об этом часто и недвусмысленно упоминают Монтень, Шаррон, Гассенди, Санклез, Бейль. Во-вторых, с тем, что в это время появились и работы (Пико Делла Мирандола, Ж. П. Камю, Ж. Д. Сен-Сирана и др.), в которых скептическая критика рационального знания использовалась для утверждения религиозного иррационализма. Эти работы были выражением фидеистического скептицизма того же типа, что и

скептицизм Аль-Газали. И сами произведения, и их авторы, вскоре забытые, не оказали ощутимого влияния на умственную жизнь эпохи. Но чтобы отвести от себя обвинение в «подрыве основ», лучшим средством было выдавать себя за их единомышленника, писать, что нет ничего полезнее для религиозной веры, чем пирронизм; что, став пирроником, человек не будет ни верующим, ни устанавливающим какое-нибудь еретическое учение; он беспрекословно будет подчиняться всему, что предписывает церковь, и будет ненавидеть всякую ересь, как уверял Монтень.

Таких заявлений нет в тех работах «новых пирроников», в которых авторы не опасались высказываться вполне откровенно: в «Беседе семерых» Бодена и «Искусстве сомнения и веры» Кастеллиона (неопубликованных и ходивших по рукам в рукописях), в его трактате «О еретиках» (опубликованном под вымышленным именем в расчете, что его авторство не будет раскрыто) и в «Биче веры» Валле (рискнувшего издать работу, где антихристианские взгляды выражены откровенно, и немедленно угодившего на костер).

В отличие от античных скептиков, для которых характерны консерватизм, социально-политический индифферентизм и оппортунизм, Боден, Кастеллион, Монтень, Бейль были активными общественными деятелями. Отстаивая веротерпимость и антифеодальные, буржуазно-демократические идеи, они находились в самой гуще политической борьбы своего времени. Античные скептики, стремясь к «равнодушию», «безмятежности», «покою души», отказывались от выдвижения собственных позитивных принципов морали. «Новые пирроники», отвергая аскетическую этику средневековья, противопоставляли ей совершенно отделенную от религии, основанную лишь на «требованиях природы и разума» эпикурейскую этику. Греческие пирроники подчеркивали «равносильность» доводов всех философских школ. Николай Отрекурский от пейтральной позиции отошел, отдав предпочтение атомистическому материализму. Эту тенденцию более решительно выразили «новые пирроники» в материалистическом детерминизме, в материалистическом решении психофизической проблемы. В отличие от своих предшественников представители скептической мысли данной эпохи защищали весьма широкий круг важных позитивных положений.

Присущая скептицизму в целом тенденция преуве-

личивать, объявлять непреодолимыми трудности, с которыми сталкивается познание, свойственна и скептицизму XVI—XVII вв.; отсюда элементы агностицизма во взглядах его представителей. Но борьба этого течения против авторитаризма, за свободу мысли, его рационализм, проникнутая гносеологическим оптимизмом трактовка истины, ярко выраженная антифидеистическая направленность, его социально-политическая позиция и материалистические тенденции, а также некоторые диалектические идеи, чуждые его идейным предшественникам, — все это показывает, что перед нами доктрина, представляющая значительный шаг вперед в развитии гносеологии скептицизма.

4. Скептицизм XVIII в.

Гносеология крупнейшего представителя скептической мысли XVIII в. Давида Юма отличалась от скептических концепций, выдвигавшихся до него. Это обусловлено прежде всего особенностями социально-политической ситуации в Англии в первой половине этого века. Со времени «славной революции» 1689 г. английский буржуа «стал соучастником в подавлении «низших сословий» — огромной производящей народной массы, — и одним из применявшихся в этих целях средств было влияние религии... Он сам был религиозным; его религия доставила ему знамя, под которым он победил короля и лордов»¹⁰³. Носителями философских идей, направленных против религиозного иррационализма, догматизма, фанатизма, были представители обуржуазившейся английской аристократии, считавшие мировоззрение, совершенно свободное от религиозных предрассудков и нетерпимости, «философией, единственно подходящей для ученых и светски образованных людей, в противовес религии, которая достаточно хороша для необразованных масс...»¹⁰⁴. Существенные отличия теории познания Юма от гносеологии его предшественников объясняются, далее, тем, что в мышлении ученых и философов Западной Европы в XVIII в. господствовала метафизика (антидиалектика).

Юм подверг острой критике все религии, показав, что следовать любой из них, в том числе и христианству, можно только веря в чудеса, а «против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное доказательство...»¹⁰⁵. Христианская религия, писал он,

покоится лишь на вере, а не на разуме, проверки разумом она не может выдержать. Юм отрицал существование божества, награждающего за добрые дела, карающего за преступления. Он отрицал бессмертие души, мифологию христианства, его догматы, а также обстоятельно доказывал несостоятельность попыток философски обосновать наличие творца, разумного и благого существа — причины всего, что происходит в мире.

Необходимым условием развития философии Юм считал полную, ничем не ограниченную свободу высказывания и отстаивания мнений представителями всех философских направлений. Такие требования играли в XVIII в. важную прогрессивную роль в борьбе с унаследованными от феодального общества фанатизмом, догматизмом и нетерпимостью. Надо, однако, иметь в виду, что Юм как идеолог буржуазии требовал неограниченной свободы мысли для философии, которой, полагал он, должна заниматься лишь образованная, имущая верхушка общества. Уделом народа, необразованных масс должна быть чуждая в свете разума религия. Но воздействие антирелигиозной аргументации Юма было так велико, что даже сто лет спустя Ф. Энгельс писал: «Юмовский скептицизм еще поныне является формой всякого иррелигиозного философствования в Англии»¹⁰⁶.

Полностью от религиозных иллюзий Юм не был свободен. У него сохранилась вера в нечто породившее природу, хотя существование этого загадочного нечто, по убеждению самого философа, принципиально недоказуемо. Но, обстоятельно опровергая не только господствующие религиозные верования, но и деизм, и пантеизм, Юм в отношении религии занимал более радикальную позицию, чем античные пирроник, объявлявшие про-религиозную и антирелигиозную аргументации «равносильными», а также чем «новые пирроник», которые, как правило, были деистами или пантеистами.

Существенно иной характер имели другие отличия доктрины Юма от доюмовской скептической мысли. Требование ничего не принимать на веру без убедительного разумного обоснования пронизывает работы «новых пирроников». Иначе решал этот вопрос Юм, утверждавший, что почти все знания, за исключением незначительной части, освещающей отношения между идеями, касаются фактов существования и устанавливаются на основе причинных отношений. А относительно

но последних мы судим без какого бы то ни было участия разума. Мышление, рассуждение, рациональное обоснование для таких заключений не только не требуются, но даже им противоречат.

Николая Отрекурского некоторые исследователи называют «Юмом средневековья». Но он возвышал, а не принижал интеллект. Доказанное «естественным светом» он считал доказанным абсолютно. Наблюдая зависимость одних явлений от других, человек с полным основанием может утверждать о существовании причинной связи между ними. Неправоммерно, полагал Николай Отрекурский, говорить о каузальной связи только в отношении объектов, зависимость между которыми мы не наблюдали.

Юм же считал, что можно наблюдать только следование одного события за другим, но нельзя заметить никакой зависимости между ними. Поэтому и для вывода о существовании причинной связи здесь нет никаких разумных оснований. Мы к такому заключению приходим, подчеркивал Юм, лишь после того, как наблюдали, что явление Б следует за явлением А много раз; это породило привычку, которая заставляет делать вывод о причинной связи между данными явлениями. Но заключение о причинной связи вследствие повторения фактов, в каждом из которых такой связи нет, противно разуму: отсутствие подобной связи, сколько ее ни повторяй, не может ее породить. Ожидать, что одно событие непременно вызовет другое на том основании, что прежде такое следование наблюдалось, было бы разумно лишь при неизбежности повторения в будущем того, что происходило в прошлом, а это рационально обосновать невозможно. Значит, заключает Юм, верить в существование каузальной связи побуждает нас вопреки разуму привычка. «...Мы на многих миллионах опытов могли убедиться, — писал Юм, — в [истинности] принципа, что *одинаковые объекты, поставленные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия...*» ¹⁰⁷

Вопреки утверждению Юма о том, что этот принцип установлен привычкой, а не разумом, принцип причинности есть в логическом отношении вывод неполной индукции; этот вывод лишь вероятен, а не достоверен, но он установлен разумом, а не противоречит ему, как утверждал Юм. Объективное значение данных соображений Юма состоит в том, что он убедительнее, чем кто-

либо до него, показал, что, ограничиваясь только наблюдением и размышлением над наблюдаемыми фактами, невозможно установить с достоверностью (а не с той или иной степенью вероятности), что одни факты с необходимостью вызывают при определенных условиях другие факты. Доказать наличие причинной связи в реальной действительности, ее необходимость (чего не знал Юм) можно, лишь перейдя от пассивного созерцания к активному вмешательству в наблюдаемые процессы. «...Доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу *сделать* некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*»¹⁰⁸.

Ни одна созерцательная теория познания не в состоянии выяснить, на чем основана уверенность в объективном, необходимом и универсальном характере причинности. Ни одному философу до К. Маркса не удалось убедительно раскрыть несостоятельность юмовской критики причинности не потому, что она неопровержима (как утверждают современные юмисты), а потому, что все они разделяли одну из важнейших ограниченностей юмовской гносеологии. Все «выводимые нами из... опыта заключения, — заявлял Юм, — не основываются на рассуждении или на каком-либо процессе мышления»¹⁰⁹. Подавляющее большинство суждений как по вопросам повседневной жизни, так и по теоретическим вопросам (кроме суждений об отношениях между идеями) порождено не деятельностью нашего интеллекта, а привычкой и инстинктом. Только привычка и инстинкт внушают нам веру в то, что какое-либо положение истинно, а какое-то другое — ложно.

Интеллект, по Юму, не только крайне склонен к заблуждениям, но постоянно опровергает все, к чему сам пришел. По мере того как он углубляется в исследование какого-нибудь вопроса, его выводы становятся все менее убедительными, пока не выясняется их полная несостоятельность. Операция выведения заключений из опыта так важна для человечества, что не могла быть доверена постоянно заблуждающемуся разуму. Вот почему «мудрая природа» доверила эту операцию инстинкту. Юм пишет, что главная цель скептиков — подорвать авторитет разума. Эта характеристика, далеко не точная в отношении античных и неверная в отношении средневековых скептиков и «новых пирроники», отражает позицию самого Юма: антиинтеллектуализм коренным

образом отличает его от скептиков, выступавших до него.

В критике знания доюмовской скептической мыслью существенное место занимало положение о том, что все явления сознания и бытия связаны и зависят друг от друга. Эта диалектическая идея приводила скептиков к выводу о приблизительности, неполноте, относительности знаний. Метафизическое (антидиалектическое) отрицание Юмом какой-либо связи между явлениями и в бытии, и в сознании приводило его к выводу не об относительной истинности знаний, а об абсолютном отсутствии в них содержания, верно отражающего действительность. «Все явления, — утверждал он, — по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга», они «никогда не бывают *связаны* (connected) друг с другом»¹¹⁰ и лишь благодаря привычке приобрели связь в наших мыслях, — связь, которой между самими объектами вовсе нет. Все, с чем мы имеем дело, это впечатления, доставляемые внешним и внутренним опытом, и их копии — идеи. Впечатления могут быть сходными, соседствовать друг с другом или следовать друг за другом, но никакой связи или зависимости между ними нет. Что касается идей и действий ума, выясняющего отношения между ними, то «каждый акт ума, будучи отдельным и независимым, имеет отдельное влияние», и все эти акты «не находятся в каком-либо отношении друг к другу...»¹¹¹. Всякое доказательство, считает Юм, неизбежно оказывается лишь вероятным, а «всякое вероятное рассуждение не что иное, как разновидность ощущения... Когда я отдаю преимущество одной цепи аргументов перед другой, я только решаю на основании чувства, какая из них имеет более сильное влияние на меня»¹¹². То, что обычно считают заключениями из опыта о действительности, имеет на самом деле своим источником привычку, инстинкт, чувство, которых ни опыт, ни разум обосновать не могут.

Подлинным знанием Юм считал лишь заключения ума об отношениях между идеями. Но значение этого знания невелико: оно составляет очень малую часть всех знаний, а главное, оно ничего не может дать для познания действительности (понимать ли под ней внешний мир или впечатления), так как его истинность не зависит от содержания идей.

Если античные скептики, анализируя диалектические противоположности, сумели показать их взаимозависи-

мость, неотделимость друг от друга, их единство (хотя и не сделали из этого диалектических выводов), то Юм на первый план выдвинул метафизическое положение о том, что противоположности исключают друг друга, отрицал их единство и взаимосвязь. Это обусловило внутреннюю противоречивость гносеологии Юма. Он писал, что положение: «...все, что имеет начало, имеет также и причину существования... не является интуитивно достоверным», «воображение явно может отделить идею причины от идеи начала существования; а следовательно, и фактическое разделение соответствующих объектов возможно, ввиду того что в нем не заключается ни противоречий, ни абсурда...»¹¹³ Таким образом, вовсе не обязательно, чтобы каждое изучаемое явление имело причину, ведь вполне возможно беспричинное возникновение чего-нибудь.

Однако в начале «Трактата о человеческой природе» говорится: «...как обстоит дело с существованием впечатлений и идей и какие из них являются причинами, а какие — действиями. Всестороннее рассмотрение этого вопроса составляет предмет нашего трактата...»¹¹⁴ Здесь существование причин и действий рассматривается как нечто несомненное, а выяснение того, являются ли идеи причинами впечатлений или впечатления причинами идей, объявляется главной задачей всего труда. В другом месте Юм писал о своем учении как «философии, претендующей лишь на объяснение природы и причин наших восприятий, т. е. впечатлений и идей»¹¹⁵. Исследование этого вопроса привело его к выводу: «...их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума...»¹¹⁶ Мы никогда не узнаем, утверждал Юм, является ли причиной впечатлений внешний мир, наше собственное сознание или какой-то другой неведомый нам фактор. Но само существование причины впечатлений он считал совершенно несомненным. Все скептики, по его мнению, признают, что существует нечто, являющееся причиной наших восприятий. Да и сам Юм по сути дела только тем и занимался, что искал причины исследуемых явлений.

Во взглядах скептиков античности и позднего средневековья субъективистская тенденция сочетается с элементами объективизма. У «новых пирроники» субъективизм, как правило, выражен слабо. В учении Юма он господствует. Уносит ли нас воображение к небесам или к крайним пределам Вселенной, писал он, «в действи-

тельности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя...». Наш «узкий кругозор» — «вселенная, создаваемая воображением...»¹¹⁷. Глядя на свои конечности, мы, по Юму, воспринимаем не свое тело, а лишь свои впечатления. Для античной, средневековой, ренессансной скептической мысли существование объективной реальности не подлежало сомнению. Юм — первый в истории скептицизма не только подверг сомнению существование внешнего мира, но и заявил, что вопрос о его существовании неразрешим.

Может показаться, что Юм лишь распространил на вопрос о существовании внешнего мира принцип воздержания от суждений, проявив, таким образом, большую последовательность, чем скептики до него. В действительности это не так. Юм не просто оставил открытым данный вопрос. Не воздерживаясь от суждения по этому поводу, он настойчиво и в самой решительной форме утверждал, что вопрос о том, существует ли реально внешний мир или вне нашего сознания вовсе ничего нет, не будет решен никогда.

Если невозможно узнать, существует ли внешний мир, то о соответствии восприятий чему-либо вне их речи быть не может. «Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого логического основания»¹¹⁸. Конечно, непосредственное сопоставление восприятий с объектом невозможно. Это соображение в пользу агностицизма нельзя, отмечал Ф. Энгельс, опровергнуть логическими аргументами. Но «человеческая деятельность разрешила это затруднение задолго до того, как человеческое мудрствование выдумало его... В тот момент, когда сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи мы употребляем ее для себя, — мы в этот самый момент подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий»¹¹⁹. Это обстоятельство в юмовской теории познания игнорируется.

Из невозможности сравнивать восприятия с объектами Юм и скептики до него делали неодинаковые заключения. Предшественники Юма утверждали: раз таким образом проверить истинность знаний нельзя, а никакого другого способа решения этого вопроса до сих пор найти не удалось, остается неизвестным, в какой мере

знания соответствуют действительности. Поэтому надо воздерживаться от любых утверждений и отрицаний. Они допускали, что в будущем удастся найти какой-либо способ проверки истинности знаний. Так зарождалось понимание того, что относительность знаний нельзя абсолютизировать. Но именно настаивание на абсолютном характере этой относительности — важнейшая особенность юмовской гносеологии. Отказ от «эпохэ» в вопросе о внешнем мире лишал Юма возможности воздерживаться от суждения о познаваемости этого мира; он решительно утверждал, что достоверное знание объективной действительности людям безусловно недоступно. Это «открытие», заявлял он, уничтожает «охоту к дальнейшим исследованиям»¹²⁰. Такой вывод, существенно отличающийся от позиции скептиков до Юма, не мог, конечно, стимулировать научные и философские исследования.

Вместе с тем надо отметить важный шаг вперед, который Юм сделал по сравнению со скептиками до него. Скептик, утверждали греческие пирроники, в повседневной жизни и деятельности руководствуется своей философией, лишь она указывает ему, как поступать. Юм же считал, что его скептические взгляды могут владеть умом человека, лишь пока он остается в сфере чистого умозрения, занимаясь философией, где, по его мнению, трудно, если не невозможно опровергать их. Но достаточно человеку перейти от умозрения к обыденной жизни и деятельности, как он сразу откажется от скептицизма, ставящего под вопрос существование объективной реальности и отрицающего объективное существование причинности. Ведь только будучи убежденными в существовании внешнего мира и причинности, люди совершают действия, благодаря которым им удается добиваться желаемых и предотвращать нежелаемые для нас явления, в том числе действия, обеспечивающие удовлетворение потребностей. Если бы все люди стали поступать в соответствии с его скептическим учением, писал Юм, «всякие разговоры, всякая деятельность немедленно прекратились бы, и люди пребывали бы в полной летаргии, пока не настал бы конец их жалкому существованию вследствие неудовлетворения естественных потребностей»¹²¹.

«Великими разрушителями пирронизма, или чрезмерного скептицизма, — утверждал Юм, — являются деятельность, занятия и дела обыденной жизни»¹²². К

этим высказываниям философа примыкает его замечание: «Когда я затрудняюсь указать действие одного тела на другое при некоторых условиях, мне остается только поставить их в данные условия и наблюдать, какие результаты получаются из этого»¹²³. Здесь Юм явно переходит к мысли, что практическая деятельность (в которой скептик ничем не отличается от прочих людей) несовместима со скептицизмом, опровергает его. В этой идее содержится в зародыше мысль о том, что предметная деятельность, практика, разрешает те вопросы, которые с позиции скептицизма и агностицизма неразрешимы. Но только в зародыше, ибо духовная деятельность, теория, в понимании Юма, совершенно не зависит от деятельности материальной, от практики; между ними непроходимая пропасть: то, что верно в одной, вовсе не верно в другой. Философия, признавался Юм, завела его в тупик; и он и другие люди могут жить, лишь игнорируя ее безумные с точки зрения практики жизни выводы.

Хотя Юм использовал ряд аргументов, выдвигавшихся скептиками, в его гносеологии, абсолютизирующей положения, носившие у скептиков относительный характер, свойственная их философии негативная диалектика исчезала, а вместе с ней приходил по сути дела конец и скептицизму. Его место занял агностицизм, подрывающий основы науки и философии. Агностицизм привел Юма к выводу об отсутствии интеллектуального различия между здравомыслящим человеком и сумасшедшим и оказался тупиком в развитии философии; это признает и современный его последователь Б. Рассел, считающий, что Юма по сей день никому опровергнуть не удалось.

Идеи Юма привлекали передовых мыслителей Франции в XVIII в., но не те, которые позднее получили развитие у позитивистов. Его выступление против догматизма и нетерпимости традиционного религиозного мировоззрения, против попыток философского обоснования религии, за свободу мысли французские просветители рассматривали как важный вклад в борьбу против феодально-абсолютистской идеологии. С этим связана симпатия, которую питали к этому философу энциклопедисты.

Постижение сущности материи, сознания, движения считал невозможным не только Вольтер, особенно подчеркивавший свой скептицизм, но почти все энциклопед-

дисты. Ссылаясь на это, Э. Кассирер так излагал их взгляды. В глазах рационалистов XVII в. единство природы и объективная необходимость ее законов обеспечивались единством их божественной первопричины. У энциклопедистов же «понятие природы лишается своей опоры — понятия бога. Что же происходит тогда с мнимой «необходимостью», с ее всеобщими, не знающими исключений, вечными и несокрушимыми законами?»¹²⁴; поскольку их наличие в мире не могут удостоверить ни индукция, ни дедукция, ни опыт, их уже не приписывают объективной действительности. Если к необходимости законов и прибегают, то лишь постольку, поскольку они позволяют обзрывать и упорядочивать с вполне субъективных точек зрения наблюдаемые явления. Энциклопедисты, согласно Кассиреру, придерживаются юмовского взгляда: мы имеем дело лишь с явлениями, никак не связанными друг с другом; понять, объяснить их нам не дано, мы можем только описывать их — «требование объяснения» заменяется требованием описания»¹²⁵. Позиция энциклопедистов, по словам Кассирера, получила наиболее адекватное выражение не у материалистов Ламетри, Гольбаха, а у д'Аламбера, решительно отвергавшего материализм¹²⁶.

Подобным же образом изображал позицию энциклопедистов Б. Гретюзан, тоже полагавший, что в противоположность XVII в., когда мир считался системой взаимосвязанных объектов, для XVIII в. «вселенная складывается из изолированных фактов»¹²⁷. Не может быть и речи об объективных связях, законах природы: опыт об этом ничего не сообщает. Связи между явлениями, законы, о которых говорит наука, существуют лишь в нашем уме.

В действительности воззрения энциклопедистов, в том числе и д'Аламбера, радикально отличаются от юмовских. Существование объективной реальности для д'Аламбера столь же несомненно, как для Ламетри и Дидро. Как и они, он положительно решает вопрос о познаваемости мира. Он убежден в том, что все предметы и процессы в мире взаимосвязаны и что познание связей между ними — важнейшая задача науки, успешно ею разрешаемая¹²⁸. Материалистами являются не только Ламетри, Гольбах, Гельвеций, но и д'Аламбер, Дидро, Вольтер. Достижимость достоверного знания не вызывает у них сомнений. Их «скептицизм» заключается в требовании ко всему подходить критически, проявляя

«мудрую осмотрительность» суждений и ничего не принимая на веру. «В физике, как и во всяком деле, — писал Вольтер, — начнем с сомнения» ¹²⁹, которое нисколько не колеблет гносеологического оптимизма, пронизывающего работы этого мыслителя. «То, что никогда не подвергалось сомнению, не может считаться доказанным. То, что не было исследовано беспристрастно, никогда не подвергалось исследованию. Стало быть, скептицизм есть первый шаг к истине», — утверждал Дидро ¹³⁰. Он считал, что скептик «это — философ, который усомнился во всем, во что он верит, и который верит в то, к чему он пришел с помощью законного употребления своего разума и своих органов чувств» ¹³¹.

Смысл этих высказываний сам Дидро разъяснял в статье «Пирроник или скептик»: поскольку в природе все связано, нет ни одного объекта, о котором наше знание может быть совершенным, полным, абсолютно безошибочным: достичь такого знания можно, лишь познав все, что невозможно. Но это не означает, что нам вовсе не доступно знание, верно отражающее действительность. Скептик, решительно ставя под сомнение достижимость достоверного знания в теории, на словах, в действительности, считал Дидро, вовсе не придерживается такого взгляда. Ведь на практике он исходит из противоположного мнения, не сомневаясь в достоверности знаний, которыми он руководствуется в своем поведении. У серьезного человека не может быть двух философий — одной для своих размышлений, другой для своей жизни в обществе; он не станет устанавливать в умозрении принципы, которые отвергает в своей практике. Дидро называл вздором (*frivolités*) сомнение скептика, который «утверждает, что хотя он видит, осязает, слышит, замечает, однако замечает он лишь свои ощущения; что, возможно, он организован так, что все происходящее происходит только в нем, а вне него ничего не происходит и что, быть может, он — единственное существующее существо» ¹³². Так заканчивает эту статью Дидро. Аналогичную позицию по данному вопросу занимал Гельвеций: «Человек, не допускающий сомнений, подвержен множеству ошибок: он сам ставит границы своему уму»; «познание истины является наградой за мудрое недоверие к самому себе» ¹³³.

Как мы видели, «новые пирроники» во многом отошли от доктрины античного скепсиса, но все же остались скептиками, хотя и весьма своеобразными. Иначе об-

стоит дело с французскими материалистами XVIII в. Хотя они часто подчеркивали свою идейную близость к Монтеню, Бейлю и другим «новым пирроникам», они вошли в историю скептицизма только из-за содержащихся в их работах многочисленных скептических высказываний. Но за формой их высказываний скрывается содержание, вовсе не скептическое. Гносеология французского материализма XVIII в., проникнутая убеждением в безграничных возможностях человеческого познания, по существу глубоко чужда не только агностицизму, но и скептицизму.

Исследователи давно обратили внимание на то, что в литературе XVIII в. скептицизм, «пирронизм» отождествляются, как правило, с материализмом. А на симпозиуме, посвященном теме «Материализм XVIII века и подпольная литература», проходившем в Сорбонне (1980), Дж. С. Спинк в сообщении ««Пирроник» и «скептик» — синонимы «материалиста» в подпольной литературе» показал, что то же утверждается в рукописных философских произведениях, ходивших по рукам и получивших широкое распространение в дореволюционной Франции¹³⁴.

Таким образом, скептицизм в строгом смысле этого понятия в XVIII в. исчезает: с одной стороны, возникает стремление сочетать и развить с материалистической позиции некоторые принципы эмпиристской и рационалистической гносеологии (у «философов», как называли себя французские просветители), с другой — впервые выступает в своей классической форме агностицизм (у Юма). Ж. Шевалье утверждал, что вообще «скептицизм тесно связан с *фидеизмом*»¹³⁵. Мнение о том, что в истории философии скептики, сомневавшиеся в достоверности рационального знания, так или иначе пытались поставить на его место иррациональную веру, так же распространено, как и утверждение, что все формы скептицизма всегда препятствовали развитию науки, против которой они выступали. С таким пониманием скептицизма мы встречаемся и в марксистской историко-философской литературе.

О несостоятельности этой точки зрения свидетельствует не только тот факт, что античный скептицизм чужд иррационализму и фидеизму, к которым он относится с нескрываемым презрением. Доктрина Николая из Отрекура и его единомышленников, оставляющая религиозную веру в неприкосновенности, конечно, отличается

ся от скептицизма греков. Но средневековые скептики не призывали к отказу от рационального знания и замене его иррациональной верой. Их скептицизм отнюдь не является ни антинаучным, ни фидеистическим. Неправильно относить такую характеристику и к взглядам «новых пирроников», которые имели антифидеистическую направленность; они защищали подлинную науку от ее гонителей-схоластов. Что касается Юма, то, несмотря на негативное влияние некоторых его идей на философию и науку, его учение не защищало, а весьма основательно подрывало фидеизм и вообще сыграло важную роль в истории философии.

В средние века религиозную веру при помощи скептической дискредитации разума защищали Аль-Газали и те представители религиозной философии и теологии, которые последовали его примеру. Но ни средневековые оппозиционные мыслители XIV в., выступившие со скептическими идеями, ни их ортодоксальные противники и преследователи не видели в этих идеях средства защиты и укрепления веры; такой роли их скептицизм действительно не играл. И позднее — в эпоху Возрождения, в XVII и XVIII вв. — гораздо большее распространение получили скептические концепции, критиковавшие традиционные религиозные представления и образ мышления, унаследованные от средневековья, для которого были характерны подчинение теологии всех сфер духовной жизни, традиционализм и авторитаризм.

При этом не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что представители скептической мысли XVI—XVII вв. по понятным причинам выдавали за фидеистический скептицизм свои антифидеистические взгляды, «прикрывая их той же самой христианской фразеологией, которой долгое время должна была прикрываться и повейшая философия»¹³⁶. Образ мышления, господствовавшему в средние века, чужд критicism, требующий тщательной проверки достоверности любого утверждения, взвешивания всех доводов, какие можно привести «за» и «против» него, и решительно отказывающийся соглашаться с положением, не удовлетворяющим этим требованиям. Но критицизм является особенностью скептического философствования, которая определяет его своеобразие. Таким образом, нет оснований приписывать любой форме скептицизма защиту иррациональной веры, как, впрочем, и усматривать в

любом скептицизме антифидеистическую направленность.

Гносеологии скептицизма присущи два момента. С одной стороны, представители скептицизма, остро критикуя догматическое мышление, убедительно показали, что оно игнорирует отрицательное, разрушительное, видимость, относительность, субъективность, иллюзии, заблуждения, присущие познанию. Их анализ различных процессов действительности, и в особенности познания, показал, что там, где догматикам все представляется простым, ясным, бесспорным, на самом деле существует немало серьезных затруднений и многое оказывается чрезвычайно сложным и спорным.

Длительное время скептицизм выполнял роль фермента, вызывавшего беспокойство и движение в застывшем под влиянием догматизма мышлении, сокрушал его самоуспокоенность, благодушие, ставил все представлявшееся само собой разумеющимся несомненным, незыблемым перед судом разума. Уже в античном скептицизме были выдвинуты «проблемы, значение которых далеко выходит за границы породившей его исторической эпохи»¹³⁷. Позднее, на протяжении ряда столетий, скептики так же смело поднимали и остро формулировали некоторые важные гносеологические вопросы, которых представители догматического мышления не замечали. Да, скептики не сумели найти ответы на эти вопросы, но они их поставили, и в этом их серьезная заслуга в развитии философии. Гносеология скептицизма, опиравшаяся на более обширные данные философии и специальных наук, гораздо полнее и всестороннее, чем элейская, показала, что противоречия в познании неизбежны и неустранимы, что знания всегда относительны и несут на себе печать особенностей деятельности познающих субъектов, что доказать истинность знаний, найти критерий их истинности, не выходя за границы мышления, невозможно.

Негативная диалектика скептицизма, ее деструктивное действие, наносящее удары по догматическому мышлению, явились важным этапом становления диалектического понимания мира и его познания, которое «включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма»¹³⁸ в снятом виде, «как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного...»¹³⁹. Это, по-видимому, имел в виду В. И. Ленин, отмечая в «Философских тетрадах» роль скептицизма в истории диалек-

тики. Нельзя не согласиться поэтому с Г. Г. Соловьевой, считающей, что надо по достоинству «оценить тот истинно весомый вклад, который внес скептицизм ранних эпох в интеллектуальную биографию человечества»¹⁴⁰.

С другой стороны, скептицизм, как и догматизм, односторонен. Скептики рассматривали противоречия абстрактно, отождествляли неотделимые друг от друга конкретные диалектические противоположности с противоположностями формально-логическими, которые исключают друг друга. По убеждению скептиков, противоречие имеет место только в ошибочных, ложных мыслях человека; подлинная природа познающего субъекта и познаваемых объектов не может быть противоречивой. Обнаружение внутренней противоречивости в ощущениях и мышлении означало для скептика, что все сведения о мире и о самих людях, сообщаемые органами чувств и мышлением, не заслуживают доверия.

Скептики, правда, заявляли, что противоречивость, а значит, и ложность касаются лишь исследованной информации, т. е. добытой людьми до сих пор. Они не исключали, что в неисследованной ее части или в информации, которая будет добыта в будущем, обнаружатся непротиворечивые, истинные знания. Но развиваемая скептиками аргументация такова, что побуждает распространять вывод о недостоверности на все результаты человеческого познания, в какое бы время они ни были получены. В ней содержится тенденция к догматическому заключению о том, что в знаниях нет и не может быть ничего истинного. Неудивительно поэтому, что некоторые скептики (Карнеад и его единомышленники в древности. Юм в Новое время) считали достоверное знание в принципе недостижимым. У этих мыслителей скептицизм переходил в агностицизм.

Таким образом, скептицизм двулик. В той мере, в какой тот или иной представитель скептической мысли вскрывал несостоятельность догматизма, выявлял присущие процессу познания диалектические моменты, его деятельность способствовала развитию философии, научного знания вообще, играла прогрессивную роль в жизни общества. Когда же в его идеях преобладала агностическая тенденция, они оказывали негативное, реакционное влияние на развитие философской мысли, науки, общественной жизни.

СТАНОВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ДОМАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Глава 3. Сенсуализм и рационализм

Сенсуализм и рационализм — важнейшие и весьма широко распространенные направления в теории познания и можно даже сказать в теории сознания, поскольку объектом их интереса нередко оказывались нравственная и эстетическая сферы человеческого духа, а не только собственно познавательная. Однако, учитывая характер данного издания, мы ограничимся рассмотрением лишь гносеологического аспекта этих направлений.

На наш взгляд, терминами «сенсуализм» и «рационализм» вопреки давней и, увы, еще ныне здравствующей традиции следует обозначать не какие-то смутные интенции философских учений и даже не отдельные явные положения, а гносеологические *концепции*, т. е. более или менее целостные *системы* теоретико-познавательных положений. Только при этом условии сенсуализм и рационализм будут четко очерченными, «осязаемыми» объектами исследования, как в содержательном отношении, так и во временных координатах.

Говоря о сенсуализме и рационализме, обычно основное внимание сосредоточивают на показе их противоположности, теоретической несовместимости. Это, конечно, правильно. Но (и это следует отметить с самого начала) правильно лишь в определенном отношении. Вообще же их противоположность далеко не абсолютна. Она не абсолютна в содержательном плане. Как мы попытаемся показать в дальнейшем, эти концепции несовместимы в некоторых существенных положениях, но вполне совместимы в других, в известном смысле не менее важных. Это с одной стороны. С другой стороны, сенсуализм и рационализм возникли не одновременно, более того, в разные исторические эпохи, и в силу этого обстоятельства их «противостояние» не совпадает с

историей гносеологии даже во временном отношении.

Концепции сенсуализма и рационализма — конкретно-исторические явления. Каждая из них возникла в определенное время и в определенных условиях, специфическим образом развивалась и взаимодействовала с другой, то удаляясь от нее, то стремясь к примирению, к поискам «золотой середины». Мы намерены показать, что, хотя эти концепции претендуют на то, чтобы быть общегносеологическими, т. е. давать картину человеческого познания в целом, изначально они возникли в результате анализа различных *специализированных* форм познания, конкретно-исторических по характеру. Это существенно отразилось на их содержании и логике развития. Такими специализированными формами познания являются философия, «чистая» наука (научная математика) и «эмпирическая» наука (научная физика, химия, биология, экономика, социология и т. п.), возникшие во вполне определенные моменты истории. Мы будем отличать их от неспециализированных математики, естествознания и обществознания, истоки которых теряются в глубокой древности. Для специализированных форм познания характерна относительная независимость исследовательской деятельности от остальных (практической и других духовных) видов человеческой деятельности.

1. Теоретизм и рационализм

Прежде всего введем понятие «теоретизм», необходимое для выяснения происхождения, сущности и процесса развития рационализма. Теоретизм — это такая концепция, в которой главным (или даже единственным) основанием и источником научного знания считается теория (и вообще научный разум). Смыслом и ценностью науки провозглашается теория, в тесной связи с которой протекает любой исследовательский процесс. Она может быть слабой, неразвитой, нестрого сформулированной, но всегда существует и так или иначе определяет ход и результаты любого, даже сугубо, казалось бы, эмпирического анализа. Поэтому научное знание всегда оказывается той или иной формой теории.

В отличие от теоретизма, являющегося концепцией в *гносеологии науки*, т. е. в теории научного познания, рационализм есть концепция в общей гносеологии, или просто *гносеологии*. Рационализм считает главным (или

даже единственным) источником человеческого знания разум, мышление. В соответствии с этим всякое знание квалифицируется как та или иная форма рационального знания.

Рационализм берет начало в античности. В ярко выраженной и детально разработанной форме он представлен уже у Платона. Как известно, платоновская философская система, в частности гносеология, испытала на себе сильное влияние пифагореизма. С современной точки зрения первоначальный пифагореизм как учение представляет собой еще не расчлененное единство мифа, философии и «чистой» науки. Если первый из этих компонентов объективно был данью традиции, то два других являлись новыми, возникавшими в ту пору специализированными формами познания. Пифагорейцы были одними из основателей европейской философии, а Пифагор первый назвал себя философом. Он же явился предтечей математики как *специализированной* формы познания, т. е. как науки в строгом значении этого слова. Ссылаясь на Аристоксена, Стобей пишет: «Пифагор, кажется, ценил занятия числами более всего и он подвинул вперед (*эту науку*), освободив ее от служения делу купцов...»¹ Конечно, математические изыскания проводились и раньше, но они еще не представляли собой «чистой» науки, не были специализированы, поскольку осуществлялись лишь для нужд практической деятельности и развивались только на ее базе, а не внутриматематическими средствами (например, операциями определений и доказательств). Показательна в этом отношении древнеавилонская арифметика, которая при всей ее грандиозности по сути дела оставалась собранием рецептов для практических вычислений.

Пифагорейцы не только создавали новые специализированные формы познания — философию и «чистую» науку (которые, впрочем, выступали для них в единстве — как наука вообще), но пытались гносеологически осмыслить их, т. е. разрабатывали и гносеологию науки. Последняя была призвана решать как методологические, так и идеологические задачи, заключающиеся в защите этих новых форм познания, их оправдании и завоевании для них достойного места в уже существующей духовной культуре. Это достигалось способами, обычно применяемыми для решения идеологических задач подобного рода, а именно путем выявления специфических характеристик «чистой» науки и философии, гиперболи-

зации этих характеристик, их оценки как безусловно положительных и «эталонных» для всякого познания.

При выяснении специфических черт пифагорейской философии и «чистой» науки на первый план явно выступали следующие: доминирующая роль теории (научного разума) в исследовательском процессе; доказуемость, т. е. логическая выводимость из неких исходных положений, принципов, впоследствии названных аксиомами, различных производных положений (или сводимость последних к первым); определение одних понятий через другие; относительная независимость теоретических исследований от чувственных данных и т. д. «...Наш Пифагор стал употреблять определения для математических предметов; еще шире это стали делать Сократ и близкие к нему, потом Аристотель и стоики»². По утверждению Прокла, «Пифагор преобразовал геометрию... рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения»³.

Гносеологическое осмысление этих характеристик собственной исследовательской деятельности, их гиперболизация и абсолютизация и привели к возникновению первой в истории концепции теоретизма. Фрагментарность и немногочисленность сохранившихся текстов не позволяют определить, насколько последовательной и детализированной была эта концепция, но основные ее принципы высказаны достаточно полно и четко. Главный из них гласит: источником и критерием истины в науке является научный разум, и только он. Секст Эмпирик, отметив, что ученики Фалеса и Анаксагора «установили разум (λόγος) (вообще.— Е. Н.) в качестве судьи над истиной в сущем», тут же особо подчеркнул: «Пифагорейцы же говорят, что (критерий) есть разум, но не (разум) вообще, а (разум) научный...»⁴

Специфическим для пифагореизма являлось то, что синонимом «научного разума» зачастую выступало «число». Согласно лидеру позднего пифагореизма Филолаю, «природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвестно. В самом деле, если бы не было числа и его сущности, то ни для кого не было бы ничего ясного ни в вещах самих по себе, ни в их отношениях друг к другу»; причем разум-число управляет ощущениями, «прилаживая все (вещи) к ощущению в душе, делает их (таким образом) познаваемыми...»⁵. Разум-

число всегда дает истину, ибо ложь противна его природе.

Но вернемся к Платону. «Можно сказать, — пишет Н. Бурбаки, — что Платон был просто одержим математикой... он с определенного периода своей жизни начинает изучать современных ему математиков (из которых многие были его друзьями или учениками) и уже не перестает непосредственно интересоваться математикой вплоть до того, что предлагает новые направления исследований...»⁶ Известно, что в ранний период своего творчества он совершил путешествие в Южную Италию и Сицилию, где познакомился с пифагорейцами и их взглядами. Это оказало на него столь сильное влияние, что разработанные им впоследствии концепции во многом явились прямым продолжением пифагореизма⁷. Так, в интересующем нас отношении Платон распространил пифагорейский теоретизм на оценку человеческой познавательной деятельности в целом, т. е. преобразовал его в общегносеологическую концепцию рационализма (другим и более ранним ее «зародышем» были рационалистические интенции Сократа).

Если для пифагорейцев источником и критерием истины был научный разум, а конкретнее — число, то для Платона таким источником и критерием оказывался разум вообще: «...мысль всякой души» «питается умом и чистым знанием»⁸. Дается и соответствующая конкретизация. Но в отличие от пифагорейцев это делается уже с помощью *собственно философского* понятия — понятия идеи, точнее, субъективной идеи. «Точнее» потому, что в данном случае речь идет не о тех объективных идеях, которые, по Платону, обитают в высшем мире, а лишь о содержащемся в человеческих душах знании этих идей. Такое знание души обретают на своей небесной родине (в мире идей) путем непосредственного созерцания. Поскольку это обретение совершается еще до того, как душа вселяется в конкретного человека, постольку для него субъективные идеи оказываются априорными. К тому же они существуют в душе в скрытом виде. Поэтому суть познания состоит прежде всего в их «проявлении», припоминании; следует «смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним»⁹. Припоминание дает основные, исходные идеи, из которых путем различных рассуждений можно получать другие (производные) идеи. Исходные идеи всегда истинны, ибо они получены путем непосредственного созерцания истинного бытия, суще-

го; «правда обо всем сущем живет у нас в душе»¹⁰.

Таким образом, первая в истории явно выраженная и детальная система рационализма имела своим непосредственным источником концепцию теоретизма, которая в свою очередь возникла в результате анализа и абсолютизации особенностей философии и «чистой» науки как специализированных форм познания. Таким был механизм зарождения рационализма. Таким был и механизм его «возрождения» в Новое время. Впрочем, появились и некоторые отличия, правда, не очень существенные.

Во-первых, основным объектом анализа в Новое время становится математика. Философия же (непосредственно предшествующая, средневековая) третируется как дискредитировавшая себя, бесполезная и даже вредная схоластика, как форма псевдопознания. Что касается гносеологических размышлений по поводу собственной философии, то они, как правило, возвращали новоевропейских рационалистов к математике, ибо их философские изыскания и теории явно строились по образу и подобию математических. Во-вторых, отсутствовало «разделение труда», которое существовало в античности. Основатель рационализма Нового времени Р. Декарт выступал сразу в трех лицах: математика, гносеолога «чистой» науки (теоретиста) и общего гносеолога (рационалиста).

В XVI в. завершается длившийся со времени пифагорейцев этап в развитии «чистой» науки, условно называемый периодом элементарной математики. В XVII в. начинается новый этап, именуемый (опять-таки условно) периодом высшей математики. Уже в 20-е годы зарождаются такие важнейшие ее отрасли, как новая алгебра, аналитическая геометрия, анализ бесконечно малых. Одним из основателей этих направлений исследований стал Декарт. Существенным образом усовершенствовав алгебраическую символику и правила оперирования ею, он превратил алгебру в буквенное исчисление — удобное и весьма общее средство математического исследования. Со времен античности и вплоть до Ф. Виета алгебру основывали на геометрии. Декарт же, напротив, сделал первую теоретическим основанием последней и притом положил начало их арифметизации. Это позволило применить общие методы Декартовой алгебры для решения многочисленных геометрических задач, для каждой из которых прежде требовался особый метод.

Определенный вклад внес Декарт и в анализ бесконечно малых.

Но все эти достижения связаны с главным математическим открытием Декарта, благодаря которому он по праву может считаться основателем новой математики. Дело в том, что объектами исследования «элементарной математики» являлись сами по себе числа, величины и геометрические фигуры, а в «высшей математике» основным объектом исследования становятся отношения, зависимости между ними. В связи с этим на первый план выходит понятие функциональной зависимости, функции, которое с необходимостью предполагает понятие переменной величины¹¹. В явном виде оба понятия были введены в науку Декартом (правда, термин «функция» предложен позднее Г. Лейбницем). Введение понятия переменной величины явилось, по выражению Ф. Энгельса, «поворотным пунктом в математике»¹². Декарт показал, что с помощью алгебраического уравнения можно аналитически выражать функциональную зависимость между переменными величинами. Без этого открытия невозможно было бы становление и развитие «высшей математики» (в частности, создание дифференциального и интегрального исчисления), и потому более точно ее называют «математикой переменных величин».

Полученные результаты были систематизированы и опубликованы Декартом в работе «Геометрия» в 1637 г. (одновременно и самостоятельно к некоторым из них пришел также П. Ферма). Но свои математические изыскания Декарт начал гораздо раньше, и именно они явились исходным моментом его исследовательской деятельности. Уже в молодости ему «особенно нравилась математика по причине достоверности и очевидности ее доводов...»¹³. Из дневников друга Декарта И. Бекмана, вдохновившего его на интенсивные научные исследования, а также из их переписки мы узнаем, что в конце 1618 — начале 1619 г. он усиленно изучает труды античных математиков и немецких алгебраистов XVI в. и притом обнаруживает, что прежней математике наряду с отмеченным безусловным достоинством свойствен и ряд недостатков. Позднее, вспоминая о времени, когда он «впервые отдался душой математическим наукам», Декарт заметит, что в этих науках, несмотря на последовательность доводов, отсутствовали необходимые для истинной математики высшая простота и ясность. Ал-

гебра и геометрия были загромождены множеством знаков, фигур, правил. Из-за этого исследование превращалось в игру, в искусство, сковывающее ум¹⁴.

Декарт пришел к мысли о возможности и необходимости новой математики, которая была бы подобна такому государственному порядку, «когда законов немного, но они строго соблюдаются». ибо «обилие законов часто служит оправданием для пороков»¹⁵. 26 марта 1619 г. в письме Бекману он сообщает, что хочет «поведасть о совершенно новой науке, с помощью которой могли бы решаться всевозможные вопросы, возникающие относительно величины любого рода, будь то непрерывная или дискретная»¹⁶. В этом письме «намечены основные положения «Геометрии» — классификация задач по типу необходимых для решения линий и классификация линий по типу порождающих их движений»¹⁷. А. Байэ свидетельствует, что читал рукопись Декарта «Олимпиаки» (впоследствии утерянную), в которой, в частности, были такие записи: «10 ноября 1619 г. меня как бы осенило, и я, по-видимому, открыл основания чудесной науки», «11 ноября 1620 г. начал понимать основания чудесного изобретения»¹⁸. Разъяснений относительно того, какая наука имеется в виду, нет. Однако исследователи творчества Декарта полагают, что речь, по всей видимости, идет об открытии принципов его математики. В этой связи нам представляются очень важными слова «осенило» и «начал понимать». Они, очевидно, означают, что Декарт в акте озарения, творческой интуиции открыл основные положения своей математики, которые впоследствии конкретизировал и логически развил в детально разработанную математическую систему.

Коль скоро возникла новая математика, возникла и потребность в ее методологическом осмыслении и идеологическом оправдании, т. е. в специфической гносеологии науки. Ею стала концепция теоретизма, которую в Новое время возродил Декарт, придав ей более четкую и совершенную форму. Этот теоретизм возник в принципе так же, как и пифагорейский, — путем выявления, абсолютизации и идеализирования специфических характеристик математической науки, разумеется, в новой ее разновидности. Существенно то, что гносеологию математики Декарт разрабатывал путем наблюдения за собственной математической исследовательской деятельностью.

По утверждению Байэ, в 1628 г. во время одного

публичного диспута Декарт заявил, что он располагает «универсальным правилом» отыскания истины, «естественным методом», который он «извлек из основ математики»¹⁹. В одной из самых ранних его работ, «Правила для руководства ума» (написана в 20-е г., опубликована лишь в 1701 г., но в рукописном виде была известна по крайней мере Лейбницу), концепция теоретизма изложена уже довольно ясно и полно и распространена на человеческое познание в целом, т. е. превращена в теорию рационализма.

Декарт начинал с выражения сожаления по поводу того, что люди заняты изучением разнообразных природных явлений, но почти никто не помышляет о хорошем уме. Между тем разум в его обычном, стихийном состоянии подчас вводит нас в заблуждение. И причиной тому порочная склонность такого разума пренебрегать легкими занятиями и обращаться только к трудным вещам. Продуктами подобной деятельности могут быть лишь догадки и предположения*. Однако наука не может довольствоваться ни домыслами, ни даже вероятными знаниями, она состоит исключительно из достоверных и очевидных знаний. Чтобы достичь таких знаний, разум в науке должен действовать не стихийно, а под руководством специальных методов и правил и при этом использовать только надежные средства познания. Образцом в этом отношении являются арифметика и геометрия, ибо только они чисты от всего ложного или недостоверного. Это, как полагал Декарт, объясняется тем, что их исходные положения ясны и просты, а все остальные положения выводятся из исходных последовательным и логически безупречным способом²⁰.

Характерно, что сразу после этого он называл «все те действия нашего интеллекта», посредством которых можно прийти к познанию вещей, не боясь ошибок. Таких действий всего два: интуиция и дедукция. «Под *интуицией* я разумею... понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим... Мы добавляем к интуиции еще и этот другой способ познания, заключающийся в *дедукции*, посредством которой

* Позднее в «Метафизических размышлениях» (1641 г.) он даже скажет: «Моему уму нравится сбивать меня с пути, и он еще не выносит, чтобы его удерживали в действительных границах истины» (Декарт Р. Избр. произв. С. 347).

мы познаем все, что необходимо выводится из чего-либо достоверно известного. Это нужно было сделать потому, что есть много вещей, которые хотя и не являются самоочевидными, но доступны достоверному познанию, если только они выводятся из верных и понятных принципов...»²¹

Итак, интуиция, прообразом которой, на наш взгляд, явилось озарение, открывшее Декарту основы его математики, позволяет интеллекту человека «увидеть» истинные исходные принципы. Дедукция же — известный с античности и успешно использованный самим Декартом способ развертывания математических теорий — дает возможность вывести из этих принципов ряд положений, необходимо вытекающих из них, а следовательно, тоже истинных, хотя и не самоочевидных.

Нетрудно заметить, что Декарт сначала говорит лишь об истинности арифметики и геометрии, о том, что она обусловлена ясностью их исходных положений и логической выводимостью одних положений из других, а затем представляет интуицию и дедукцию как «действия нашего интеллекта» вообще. Далее он заключает: «...именно это — два наиболее верных пути, ведущих к знанию, сверх которых ум не должен допускать ничего. Все остальные, напротив, должны быть отброшены как подозрительные и подверженные заблуждениям»; «невозможно достигнуть никакого знания иначе, как путем интуиции ума и дедукции...»²² Так теоретизм преобразуется в рационализм: в любом познании истина может быть получена лишь теми теоретическими средствами, которые до сих пор успешно применялись в математике.

Правда, в «Правилах для руководства ума» Декарт в основном ведет речь о необходимости применения рационалистического метода в *научном* познании. Он предлагает создать принципиально новую, универсальную науку, в которой были бы уничтожены все границы, существующие между отдельными научными отраслями в силу различия исследуемых предметов, и которая добивалась бы истинного познания всего существующего на базе интуиции и дедукции. «...Эта наука должна содержать в себе первые начала человеческого разума и простирает свои задачи на извлечение истин относительно любой вещи. И если говорить откровенно, я убежден, что ее нужно предпочесть всем другим знаниям, которые предоставлены нам, людям, ибо она является их источником»²³.

Однако вслед за этим многообещающим заявлением вдруг утверждается, что такой универсальной наукой должна стать новая, «истинная математика». «...К области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера; таким образом, должна существовать некая общая наука, объясняющая все относящееся к порядку и мере, не входя в исследование никаких частных предметов, и эта наука должна называться не иностранным, но старым, уже вошедшим в употребление именем всеобщей математики, ибо она содержит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики»²⁴. Что касается тех наук, которые непосредственно не входят в нее, то и на них, как выражается Декарт, она тоже «простирается».

Позднее, в работе «Рассуждение о методе» (1637 г.), Декарт говорит в основном о применении рационалистического метода в познании *вообще* (прежде всего при решении проблем теологии и философии) и даже во внепознавательных сферах сознания, например в морали. Таким образом, создание в Новое время концепции теоретизма на базе анализа особенностей «чистой» науки и распространение этой концепции на «эмпирическую» науку, а затем на познание и сознание в целом, т. е. преобразование в рационализм, было осуществлено одним мыслителем. В его творческой биографии теоретизм оказался лишь начальным моментом, из которого почти сразу же была развита более общая философская теория. Поэтому в последующем имя получила только эта теория, а ее исходный «зародыш» остался безымянным и, по-видимому, даже незамеченным.

Рассмотренный генезис рационалистических концепций оказал существенное влияние на их содержание и структуру. Как известно, при дедуктивном, в частности аксиоматическом, построении математических теорий некоторые понятия и положения принимаются за исходные, т. е. не получают теоретического обоснования *в рамках данной концептуальной системы* (таковы «примитивные термины, понятия», принимаемые без определения, и аксиомы, принимаемые без доказательства). В теоретизме это возводится в абсолют, и первичные понятия и аксиомы квалифицируются как вообще не требующие определений и доказательств, не нуждаю-

щиеся в них. «...Греческие математики, кажется, не верили в возможность объяснения «первоначальных понятий», которые служили им отправными точками, как-то: прямой линии, поверхности, отношения величин; если они и дают им «определения», это, очевидно, делается для очистки совести и без особых иллюзий об их значимости»; «аксиомы (даже в XVII—XVIII вв. — *Е. Н.*) не подвергались сомнению и не обсуждались, так же как и правила вывода...»²⁵ В рационализме данное положение теоретизма распространяется на человеческое познание в целом, в результате чего возникает мысль о существовании в разуме абсолютно исходных идей, положений — *начал познания* (и вообще сознания).

Начала абсолютно истинны, их истинность не зависит ни от каких-либо других духовных феноменов, ни от обстоятельств места и времени. Иными словами, начала истинны сами по себе и не нуждаются ни в каких обоснованиях. Напротив, все прочие знания производны от них. «...Познание всего остального, — писал Декарт, — должно зависеть от них так, что хотя начала и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно, эти последние не могли бы быть познаны без знания начал»²⁶. «...Есть *простые идеи*, — вторит ему более поздний рационалист Лейбниц, — определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы и постулаты, или, одним словом, *первоначальные принципы*, которые не могут быть доказаны, да и несколько в этом не нуждаются»²⁷.

Естественно возникает вопрос: какие специфические характеристики дают возможность определенным компонентам духовного мира выступать в роли начал? По Декарту, это предельная простота²⁸. Простота начал заключается в их ясности и отчетливости, что служит гарантией истинности для воспринимающего их ума; «они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности»²⁹. Лейбниц, понимая начала как «простые идеи», однако, больше склонялся к тому, чтобы считать эту простоту не психологической, а логической характеристикой. Для него начала — «это тождественные (т. е. тождественно-истинные, по современной логической терминологии. — *Е. Н.*) положения, противоположные которым заключает в себе явное противоречие»³⁰.

Но таким путем указываются признаки, по которым лишь *субъект устанавливает начала*, убеждается в их истинности. Однако остается вопрос: почему начала *действительно* истинны? Как правило, рационалисты в принципе одинаково отвечают на него: источником объективной истинности начал является высший разум, вложивший их в разум человека. По Платону, душа непосредственно, а потому адекватно воспринимает объективные идеи на своей небесной родине, и результаты этих восприятий навечно запечатлеваются в душе. По Декарту, бог вкладывает начала в человека в момент его рождения, и, поскольку бог не может быть обманщиком, начала истинны ³¹.

Следовательно, ясности и отчетливости, о которых так много говорил Декарт, самих по себе еще недостаточно для того, чтобы некоторая идея была началом. «Но если бы мы вовсе не знали, что все то, что есть в нас действительного и истинного, исходит от совершенного и бесконечного существа, то как бы ни были ясны и отчетливы наши идеи, мы не имели бы никакого основания для уверенности в том, что они обладают совершенством быть истинными» ³². Таким образом, для рационализма является принципиальным то, что исходные идеи сознания существуют в душе изначально, до всякого опыта. Поэтому можно согласиться с Дж. Сантьягой, что «технически в философии оно (слово «рационализм». — Е. Н.) определяется как вера в то, что а priori есть источник познания внешнего мира» ³³.

Но в таком случае можно ли вообще говорить о *познании начал*, ведь они предзаданы человеческому разуму в качестве готового *знания*. Оказывается, можно. Дело в том, что существующие в душе начала не даны сознанию в явном виде. Они должны быть «проявлены». В этом собственно и состоит познание начал. Неявность и «проявление» понимаются по-разному. Для Платона и Лейбница начала скрыты в глубине души и могут быть выявлены лишь специальными усилиями разума. Иначе обстоит дело у Декарта. Поскольку начала — это наиболее простые идеи, постольку они уже давно установлены. «...Они были известны во все времена и считались даже всеми людьми за истинные и несомненные...» Однако и их надо выявить, выделить из массы других известных людям идей, ибо, «хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда всеми мыслились, никого, однако, сколько мне известно, до сих пор не

было, кто принял бы их за начала...»³⁴. Соответственно понимается им и способ, каким отыскиваются начала. Надо отбросить все то, в чем можно хоть как-то усомниться; оставшиеся — абсолютно несомненные истины — и есть начала³⁵. Строго говоря, у Декарта их всего два: идея существования бога и идея «Я мыслю, следовательно, я существую».

Коль скоро начала установлены, познание переходит во вторую, качественно иную фазу: подобно тому как в математической теории из аксиом выводят теоремы, из начал получают производные знания. Это осуществляется с помощью такого логического механизма, который позволяет преобразовывать знание не вероятностным, а необходимым образом как в отношении самого содержания знания, так и в отношении его истинности (несомненная истинность начал передается и производным знаниям). Как известно, таким механизмом является дедуктивный вывод. Не случайно Декарт, как говорилось выше, объявил его единственным способом развертывания знания из интуитивно установленных начал*. Правда, при этом он отвергает такую широко распространенную разновидность дедукции, как силлогизм, утверждая, что это «лишь некоторого рода диалектика, которая учит только средствам передавать другим уже известное нам и даже учит говорить, не рассуждая о многом, чего мы не знаем; тем самым она скорее извращает, чем улучшает здравый смысл»³⁶. Но претензии Декарта к силлогистике имеют скорее идеологический, нежели логический, характер. Он осуждает ее,

* То, что в «Правилах для руководства ума» (правило XI) Декарт отмечал важность и даже необходимость индукции, которую он к тому же называл «энумерацией», не должно вводить в заблуждение. Речь идет отнюдь не об индукции через простое перечисление, важнейшей разновидности индуктивного вывода. Декарт употреблял эти слова совершенно специфическим образом. Дело в том, что требование интуитивной ясности и отчетливости он предъявляет не только к началам, но и к уже выполненному дедуктивному выводу. Когда он достаточно прост и короток, это требование выполняется естественным образом. Если же вывод сложен и длинен, то оно может быть выполнено лишь благодаря непрерывному и повторному движению мысли. Такое движение Декарт и назвал «индукцией». Ясно, что здесь это слово употребляется для обозначения некоего технически-психологического приема, призванного облегчить усвоение дедукции, и, следовательно, не имеет ничего общего с его обычным применением как в традиционной, так и в современной логике.

если можно так выразиться, за сотрудничество со схоластикой³⁷.

Итак, начала врожденные, а все остальные идеи необходимо следуют из них. Но если быть последовательным до конца, то, пожалуй, придется признать врожденными и производные идеи. Лейбниц так и поступает. В отличие от Декарта, считавшего врожденными лишь начала, он полагает, что «можно назвать врожденными в более широком смысле слова... все те истины, которые можно извлечь из первичных врожденных знаний так, как дух может, хотя это и не всегда легкое дело, извлечь из своих собственных глубин»³⁸.

До сих пор мы говорили о рационализме как о теории познания (или теории сознания), которую иногда называют «гносеологическим рационализмом» (более широко — «субъективным рационализмом»). Однако он нередко выступал в единстве с соответствующим учением о внешнем бытии, подчас именуемым «онтологическим рационализмом»³⁹. Условно онтологию рационализма можно подразделить на три концепции: учение о боге, учение о началах бытия и учение о вещах. То, что мы здесь называем «началами бытия», философы-рационалисты называют по-разному. Но во всех случаях имеются в виду некие вечные, несотворимые и неуничтожимые (а у некоторых рационалистов и неизменные) сущности, составляющие в совокупности единственно истинное (сущее) бытие и служащие основанием для всего остального (не-сущего, временного, возникающего и погибающего) бытия. Последнее как раз и состоит из вещей.

Представители рационалистической философии считают бытие и познание (и вообще сознание) сходными не только по составу, компонентам, но и по структуре, способам связи этих компонентов, по функциям, характеру «поведения» элементов и т. д. Подобно тому как начала сознания не порождаются ни друг другом, ни разумом человека, а существуют в разуме изначально, начала бытия тоже не порождаются ни друг другом, ни даже богом, но извечно пребывают в боге. И подобно тому как в человеческом разуме начала порождают производные знания, во внешнем мире начала бытия порождают вещи. При этом онтология считалась теоретическим основанием гносеологии. Иначе говоря, свойства познания объяснялись путем обращения к соответствующим характеристикам внешнего бытия. Само по

себе это стремление вряд ли может вызвать какие-либо возражения, однако идиллическая гармония, возникающая между гносеологией и онтологией, оказывается по меньшей мере сомнительной, как только мы обращаемся к рассмотрению способов, с помощью которых рационалисты приходили к подобным заключениям.

Дело в том, что анализ творческих биографий отдельных мыслителей, а также истории рационализма в целом дает повод к установлению (хотя бы в виде гипотезы) одной весьма интересной закономерности: онтологические концепции, как правило, строились позднее гносеологических. Сначала Платон развивал гносеологию (а также этику и эстетику) и лишь впоследствии построил онтологическую теорию, различающую мир (объективных) идей и мир вещей. Аристотель полагал, что Платон испытал при этом влияние различных учителей. От Сократа он унаследовал мысль о том, что только общие понятия, исследуемые путем определений, составляют подлинное знание, но вслед за Кратилом считал, что «все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания (т. е. общего понятия. — *Е. Н.*) о нем нет...»⁴⁰. Естественно возникал вопрос, знанием чего же являются общие понятия? И тут на помощь пришли пифагорейцы, которые к этому времени уже рассматривали число как основание (начало) и познания, и бытия, благодаря чему объясняли самую возможность познания. Аристотель считал даже, что Платон просто позаимствовал пифагорейскую онтологию, лишь изменив термины: «...«причастность» (вещей идеям. — *Е. Н.*) — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, «изменив имя», — что через причастность»⁴¹.

Декарт не построил сколько-нибудь целостной рационалистической онтологии. Более или менее развито им лишь учение о боге, да и тот интересует Декарта не столько как создатель внешнего мира, сколько как творец человеческой души и врожденных идей. Что касается начал бытия, то Декарт, похоже, еще не отличал их от начал сознания. Вот характерное для него рассуждение: «Прежде всего я старался отыскать вообще принципы, или первопричины, всего того, что есть или может быть в мире, не принимая во внимание для этой цели ничего, кроме одного бога, который его создал, и выводя их только из некоторых зачатков истин, присутствующих от природы нашим душам»⁴². В первой части

этой фразы (до слова «создал») речь явно идет о началах бытия, а упоминание о «принципах» воспринимается просто как стилистическая неточность. Однако во второй части столь же явно утверждается, что начала бытия («первопричины») *выводятся* из врожденных идей. В этой ситуации остается лишь предположить, что выражение «принципы, или первопричины», — не случайная оговорка, а свидетельство того, что Декарт еще не различал познавательные начала и начала бытия.

Наименее разработано у Декарта учение о вещах: он фактически не доходит до положения о порождении вещей началами бытия, а решает логически предшествующий вопрос: существуют ли вообще вещи? Правда, он довольно детально исследовал различные типы вещей, однако эти исследования имели скорее конкретно-научный, нежели философско-онтологический, характер. В Новое время целостные рационалистические онтологии были построены в системах Спинозы и Лейбница, причем каждый из них начинал опять-таки с гносеологии.

По нашему мнению, рационалистическая онтология строилась не просто позднее гносеологии, а в определенной мере «по ее образу и подобию». Коротко говоря, онтология оказывалась гносеологией, «опрокинутой» на внешнее бытие. Концепции бога, начал бытия, вещей (и взаимоотношений между ними) суть не что иное, как результат онтологизации концепций человеческого разума, начал познания, производных знаний (и отношений между ними) *. Нетрудно заметить здесь порочный круг: онтология, сформированная «по образу и подобию» гносеологии, сама превращалась в ее теоретическое основание ⁴³.

2. Эмпиризм и сенсуализм

В конкретной практике историко-философских и гносеологических исследований эти слова как будто различаются. Так, мы говорим об эмпиризме (но не о сенсуа-

* Подобная онтологизация могла осуществляться уже на уровне теоретизма. Еще Аристотель отмечал, что «пифагорейцы, занявшись математикой... стали считать ее начала началами всего существующего (курсив мой. — Е. Н.)». А так как среди этих начал числа от природы суть первое... то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число» (Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 75—76).

лизме) Ф. Бэкона и Дж. Ст. Милля. Напротив, применительно к Дж. Локку и французским материалистам XVIII в. употребляем слово «сенсуализм», а не «эмпиризм». Однако при попытках специального анализа этих слов различие странным образом исчезает: хотя в справочных изданиях по философии они, как кажется, различаются, ибо, как правило, публикуются две статьи, но при сопоставлении их содержания и уже исходных определений обнаруживается, что никакого различия по существу нет. Я считаю, что не только можно, но и необходимо, *особенно при анализе темы этой главы*, разграничивать эти философские термины.

Эмпиризм — концепция в гносеологии науки, согласно которой главным (или даже единственным) основанием и источником научного знания является эмпирия (методически организованная чувственность). Всякое научное знание (в том числе и теория) рассматривается как эмпирия в той или иной форме.

Сенсуализм — концепция в общей гносеологии, по которой главным (или даже единственным) основанием и источником человеческого знания является ощущение, чувство. В соответствии с этим всякое знание квалифицируется как чувственное знание в той или иной форме.

При таком подходе (а он, на наш взгляд, вполне согласуется с существующей в философской литературе практикой словоупотребления) отношение между эмпиризмом и сенсуализмом оказывается аналогичным отношению между теоретизмом и рационализмом. Эмпиризм, как и теоретизм, исследует только *научное* познание и относится к философской дисциплине, которую мы называем «гносеологией науки». Сенсуализм, подобно рационализму, исследует человеческое познание вообще и относится к общей гносеологии. Далее мы попытаемся показать, что аналогия обнаруживается и в генетическом отношении концепций. Подобно теоретизму, эмпиризм явился тем исходным моментом, на базе которого была создана более общая гносеологическая концепция — сенсуализм. И наконец, эмпиризм, как и теоретизм, сформировался в результате анализа специализированной формы познания, правда (и в этом корень их расхождений), качественно иной формы, а именно «эмпирической», или «экспериментальной», науки.

Первая система эмпиризма была создана Ф. Бэконом в начале XVII в. Она изложена главным образом в таких его работах, как «О значении и успехе знания, божест-

венного и человеческого» (1605 г.), «Новый Органон» (1620 г.) и «О достоинстве и приумножении наук» (1623 г., расширенный вариант первого из этих трактатов).

Это было время рождения «эмпирической» науки, точнее сказать, непосредственный канун ее рождения, поздняя предыстория. «Точнее» потому, что, на наш взгляд, существенным, необходимым компонентом всякой науки, т. е. таким компонентом, при отсутствии которого никакое знание не может быть названо наукой, является научная теория — система универсальных положений (принципов, законов и т. п.), а исторически первой достаточно развитой и целостной теорией в рамках «эмпирической» науки была галилеевская система механики (разработанная в 30-е годы XVII в.). Ее возникновение «отмечает действительное начало физики»⁴⁴, а вместе с ней и всей «эмпирической» науки.

Бэкон был свидетелем лишь ее предыстории, правда, самой поздней, непосредственно предшествовавшей акту рождения, но все же предыстории. И именно это обстоятельство сыграло важную положительную роль в возникновении эмпиризма. Дело в том, что эмпиризм, подобно теоретизму, должен был решать не только методологические, но и идеологические задачи: защищать новую форму познания, завоевывать для нее достойное место в существующей системе духовной культуры, для чего необходимо было выявить ее специфические характеристики и представить их как безусловно положительные, «эталонные». Поздняя предыстория «эмпирической» науки значительно облегчала решение этих задач, поскольку, как это ни странно на первый взгляд, специфика данной науки наиболее ярко проявилась именно в тот период.

От всех других форм познания, специализированных и неспециализированных, «эмпирическая» наука отличается прежде всего наличием собственной, и притом активно и методически формируемой, эмпирии. Существование теории хотя и необходимо для этой науки, однако не составляет ее специфики, поскольку теории создаются в рамках и других форм познания, например в «чистой» науке и в философии.

Эпоха Возрождения, в особенности XVI в., характеризуется мощным ростом эмпирических исследований. Они проводились и в прежние эпохи⁴⁵, но теперь происходит нечто существенно иное. Отмечается стреми-

тельное расширение опытного познания («необузданное «экспериментирование» во всех областях культуры»⁴⁶), а также его качественное изменение. Если прежде оно (подобно допифагорейской математике) проводилось, как правило, в интересах практической деятельности и развивалось на ее базе, то теперь опыт все более специализируется. Возникают принципиально новые формы и приемы эмпирического исследования, получают широкое распространение некоторые из тех, которые ранее использовались лишь спорадически (материальное изолирование изучаемого объекта, постановка его в необычные, «неестественные» условия и т. д.).

Следует подчеркнуть, что материальный эксперимент — наиболее характерная для этого времени разновидность опытного познания — предполагает специализированность познания и в духовном плане (следование определенным методам, правилам), и в техническом (применение особых установок и приборов). Последнее стало возможным в силу бурного развития ремесел, промышленности, технических изобретений, «которые доставили не только огромный материал для наблюдений, но также и совершенно иные, чем раньше, средства для экспериментирования и позволили сконструировать *новые* инструменты. Можно сказать, что собственно систематическая экспериментальная наука стала возможной лишь с этого времени»⁴⁷. Итак, нарождающаяся «эмпирическая» наука была в буквальном смысле слова эмпирической*.

Гносеологическое осмысление этих характеристик «эмпирической» науки, их гиперболизация и абсолю-

* Это, конечно, не значит, что существовала «абсолютно чистая» эмпирия. Достаточно заметить, что «эмпирическая» наука зарождалась в сложном контексте традиционных форм познания, располагавших собственными теориями, с которыми новая эмпирия нередко оказывалась связанной весьма затейливыми и с нынешней точки зрения неожиданными способами. Так, серьезные эмпирические исследования оптических явлений, проведенные рядом оксфордских ученых XIII—XIV вв. (Робертом Гроссетестом и др.), довольно естественно увязывались с классическими теологическими и философскими теориями. Один из крупнейших энтузиастов опытного познания XVI в., Т. Браге, выполнивший с помощью собственной или усовершенствованной им аппаратуры огромное количество высококачественных опытов, «не считал невозможным найти на звездном небе не только предсказания погоды, но и предсказания судьбы; он хотел, однако, опытным путем найти здесь твердую базу» (Цейтен Г. Г. История математики в XVI и XVII веках. М.; Л., 1933. С. 29—30).

тизация привели к возникновению первой в истории концепции эмпиризма. Бэкон исходил из того, что в принципе человек располагает всеми способностями, необходимыми для познания, и прежде всего чувственностью (ощущениями) и разумом (рассудком). Однако эти способности в их обычном, стихийном, неуправляемом состоянии не могут быть использованы для решения той задачи, которую ставит перед собой наука, — познать абсолютно надежную (а не просто правдоподобную) истину⁴⁸.

Разум, целиком предоставленный самому себе, отказывается считаться с реальными вещами и самоуверенно погружается в чисто умозрительные размышления⁴⁹. Не помогают и контакты с чувственностью, ибо он сразу «воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам (универсальным положениям. — *Е. Н.*)»; «дух стремится подняться к наиболее общему, чтобы там успокоиться, и слишком скоро начинает пренебрегать опытом»⁵⁰.

Попытки прибегнуть к методам силлогизма или индукции через простое перечисление также не дают никаких результатов. Силлогизм не может ограничить стихию человеческого ума, поскольку сам является одним из олицетворений этой стихии; с его помощью разум пытается получить следствия из своих чисто умозрительных или поспешно извлеченных из опыта аксиом. Ясно, что «истина при таком способе исследования ускользает из рук...»⁵¹. Индукция через простое перечисление основывается, правда, на опытных данных, однако обычно на слишком скудных и потому дает шаткие заключения, вероятные предположения⁵². Бэкон выносит свой приговор: «...среди того, что собрал предоставленный самому себе разум, нет ничего такого, что мы не считали бы подозрительным...»⁵³.

Но не лучше обстоит дело и с обыденной, предоставленной самой себе чувственностью. Недостаточность чувств проявляется двояко: они или отказывают нам в своей помощи, или обманывают нас. И здесь приговор суров: «...непосредственному восприятию чувств самому по себе мы не придаем много значения...»⁵⁴. Истинная наука, утверждал Бэкон, должна возникнуть на базе активно и сознательно используемых познавательных способностей, управляемых с помощью специальных правил и методов. «...Мы не умаляем значения чувства, а помогаем ему и не пренебрегаем разумом, а управляем

им»⁵⁵. В провозглашаемой Бэконом новой науке чувственность остается необходимым и в высшей степени важным средством познания. Однако она приобретает качественно иной вид, благодаря тому что связана с изучаемым предметом не непосредственно, как прежде, а через *опыт*; «чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи»⁵⁶. Тем самым опыт становится исходным пунктом научного исследования, единственным источником и основанием научного знания*.

Научный опыт имеет ряд характерных черт. Во-первых, он строго специализирован в плане его *цели*, а именно: предпринимается для решения исключительно исследовательских задач. Такие опыты сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом. Их Бэкон называет «светоносными» и полагает, что они никогда не обманывают и не разочаровывают. Опыты другого рода — «плодоносные» — направлены на сугубо практические цели. Во-вторых, исследовательский опыт специализирован в плане его *идеальных средств*, а именно: выполняется методически, т. е. на базе специальных методов. Истинный опыт идет «вперед по определенному закону, последовательно и непрерывно»⁵⁷, т. е. ставится целесообразно, разумно, в соответствии с правилами. Его надо отличать от преобладавшего до сих пор случайного опыта, при котором не следуют какому-либо определенному закону. Этот «смутный и руководящийся лишь собой опыт... есть не более как движение наощупь и, скорее, притупляет ум людей, чем осведомляет его»⁵⁸. Такой опыт обманчив, слеп, неразумен, невежествен и беспомощен, он присущ и животным.

Наконец, в-третьих, научный опыт специализирован и в плане его *материальных средств*, а именно осуществляется на основе активного преобразования изучаемого объекта с помощью специальных орудий. По Бэкону, тонкость опытов намного превосходит тонкость самих

* Правда, Бэкон иногда называл «основаниями», «началами» наук наиболее общие и абстрактные положения — «самые общие аксиомы». Однако это говорилось, как правило, в связи с характеристикой аристотелевской и родственных ей средневековых философских систем, а в таких случаях Бэкон вынужден был следовать их языку. Не случайно он в подобных ситуациях иногда говорит «так называемые начала наук» (см.: *Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 63*).

чувств, «и это достигается не столько с помощью инструментов (хотя и они в известной мере оказываются полезными *), сколько благодаря экспериментам, способным объекты, недоступные нашим органам чувств, сводить к чувственно воспринимаемым объектам»⁵⁹. Такой способностью эксперименты обладают потому, что ставят изучаемые объекты в необычные, как бы неудобные для них условия и тем самым «вынуждают» их раскрывать потаенные, дотоле неизвестные человеку свойства. «Подобно тому как и в гражданских делах дарование каждого, а также скрытый смысл души и страстей лучше обнаруживаются тогда, когда человек подвержен невзгодам, чем в другое время, таким же образом и скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом»⁶⁰. Таким образом, говоря о научном опыте, Бэкон имеет в виду прежде всего материальный эксперимент. «Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте»⁶¹.

Но наука не ограничивается опытом, ей столь же необходим и разум. Однако, прежде чем разум сможет эффективно работать в научном исследовании, он должен получить определенное «вспоможение», причем даже большее, чем в случае с чувственностью, ибо стихийный разум «оказывается гораздо более склонным к заблуждениям, чем чувства»⁶².

Специфические характеристики научного разума могут быть сведены к двум. Во-первых, он специализирован в плане своей *цели*, а именно: используется прежде всего для того, чтобы извлекать аксиомы из истинных и многообразных опытов⁶³. Во-вторых, он специализирован в плане своих *средств*, а именно: достигает названной цели исключительно с помощью «истинной», «научной» индукции. «Для построения аксиом должна быть придумана иная (чем индукция через простое перечисление.— *Е. Н.*) форма индукции»⁶⁴, «которая производила бы в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний (поэтому теперь ее часто называют «элиминативной»).—

* Они полезны лишь в рамках научного опыта, но практически бесполезны для обыденной чувственности. «Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немногого стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств» (там же. С. 23).

Е. Н.) делала бы *необходимые выводы* (курсив мой.— Е. Н.)»⁶⁵. Бэкон «придумал» такую индукцию и изложил ее методы во второй книге «Нового Органона». Он объявил ее единственным средством деятельности научного разума, который «не может судить иначе, как только через индукцию в ее законной форме»⁶⁶.

Посредством элиминативной индукции строятся аксиомы всех уровней общности. Если стихийный разум, как говорилось выше, от опытов воспаряет сразу к наиболее общим аксиомам и из последних силлогистически выводит средние аксиомы, то научный разум должен строго последовательно восходить от опытных данных к меньшим аксиомам, затем к средним и, наконец, к самым общим⁶⁷. По этому принципу должны строиться не только теории отдельных наук, но и система теоретической науки в целом. «Ведь науки образуют своеобразную пирамиду, *единственное основание* (курсив мой.— Е. Н.) которой составляют история и опыт...»⁶⁸

Итак, данные научных опытов являются тем единственным основанием, посылками, из которых методами элиминативной индукции с необходимостью выводятся аксиомы и их системы (теоретическое знание). Тем самым эта индукция представлена Бэконом как некое абсолютно надежное транслирующее средство. Считается, что оно необходимым образом передает теоретическому знанию не только такое свойство этих посылок, как *истинность* (идея, характерная для Бэкона, но отвергнутая последующим эмпиризмом), но и само их *эмпирическое качество* (идея, ставшая основным принципом любого эмпиризма).

На примере теоретической системы такого высокого уровня, как «метафизика», Бэкон показывает, что у теоретического знания два достоинства. Оно имеет практическое значение (к этому вопросу мы еще вернемся в следующем разделе) и познавательное. Последнее «состоит в том, что *вообще является обязанностью всех наук и их подлинной силой* (курсив мой.— Е. Н.) — сокращать (насколько это допускает требование истины) длинные и извилистые пути опыта и тем самым находить ответ на старинную жалобу о том, что «жизнь коротка, а путь искусства долог». Лучше всего это можно сделать, собрав воедино наиболее общие научные аксиомы... Действительно, только та наука превосходит остальные, которая менее других отягощает

человеческий ум множественностью»⁶⁹. Поскольку никаких иных познавательных достоинств теоретического знания Бэкон при этом не называет, мы вправе сделать вывод, что это знание рассматривается им как тождественное по своей сути опытному и отличающееся от него лишь компактной формой. Пообещав укрепить «сочетание способностей опыта и рассудка», основатель эмпиризма в определенном смысле сдержал свое слово, но добился этого ценой «принижения человеческого духа», ибо в его концепции науки и в самом деле «немногое остается на долю сил и превосходства ума»⁷⁰: с помощью «истинной индукции» как бы спрессовывать данные опытов, придавая им компактную форму аксиом.

Как мы попытались показать, Бэкон построил концепцию эмпиризма путем анализа и абсолютизации некоторых специфических характеристик нарождавшейся в то время «эмпирической» науки, точнее, «эмпирической» науки о природе. Но в рамках этой концепции он дал толкование и «чистой» науки. При этом если Декарт объявил естественные науки частями математики, то Бэкон, напротив, отнес математику в приложения ко всем этим наукам и определил как вспомогательную для них дисциплину. Занятия только математикой поощряют-де порочную склонность стихийного разума к общим идеям и пренебрежению частностями. Используемая же в сочетании с опытными знаниями, математика может быть полезна⁷¹. Дело в том, что в отличие от других наук, исследующих многообразное, математика изучает наиболее простые природные формы. Но поскольку «исследование переходит от многообразного к простому», постольку «лучше... всего подвигается вперед естественное исследование, когда физическое завершается в математическом»⁷².

Однако экспансия эмпиризма не ограничилась сферой естественных наук. Бэкон заявлял, что его логика относится ко всем наукам⁷³, что в соответствии с ней должны строиться науки и об общественных явлениях, например этика и политика. Но дальше этого он не шел, и объектом его внимания всегда оставалось *научное* познание. Он, как правило, не выходил за рамки своей концепции эмпиризма (т. е. гносеологии науки).

Преобразование бэконовского эмпиризма в общегносеологическую концепцию сенсуализма было начато П. Гассенди, хорошо знавшим Бэкона и его труды, а

также учеником Бэкона Т. Гоббсом. Их последователь Дж. Локк создал обширную и детально разработанную сенсуалистическую систему. В свою очередь его последователи, французские философы XVIII в., прежде всего Э. Б. Кондильяк и К. А. Гельвеций, довели эту систему до логической завершенности и жесткости. Если у Бэкона эксперимент — основа научного знания, то у сенсуалистов чувства, ощущения — основа знания вообще. В формулировке П. Гассенди главный принцип сенсуализма выглядит так: «...всякое наше познание есть познание... происходящее от чувств...»⁷⁴ Логически эквивалентна ей восходящая к Аристотелю негативная формулировка принципа: «Нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувствах»⁷⁵.

Чувства безусловно истинны: «...нет более надежных руководителей, чем наши чувства... Сколько бы плохого о них ни говорили, одни только они могут просветить разум в поисках истины; именно к ним приходится всегда восходить, если всерьез стремиться ее познать»⁷⁶. Сенсуалисты активно возражали тем философам, которые сомневались в надежности чувств, и стремились опровергнуть их аргументы. Так, одним из подобных аргументов была ссылка на то, что у разных людей тонкость чувств весьма различна. Гельвеций попытался отклонить его, заметив, что для ума важна не тонкость ощущений, важны отношения между ними, а эти отношения всегда одинаковы: любые два человека согласятся с тем, что нет вещества более белого, чем снег, и дерева более темного, чем эбеновое⁷⁷.

Нетрудно заметить, что, расширяя бэконовский эмпиризм, сенсуалисты сразу начинают противоречить ему. Ведь Бэкон если и призывал доверять чувственности, то лишь той, что участвует в научном эксперименте, а не обыденной. Сенсуалисты же поклонялись именно последней *. Что касается разума, то он объяв-

* Ее превращают в основу и научного познания: «Всякая наука может основываться лишь на истине, а сама истина основывается на постоянных и верных сообщениях наших чувств» (*Гольбах П. А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 162*). Иную точку зрения высказывал Дидро, который считал, что наука должна «чувствами познавать природу», но при этом «экспериментом контролировать чувства» (*Дидро Д. Избр. филос. произв. М., 1941. С. 99*). Правда, его позиция не тождественна бэконовской, ибо эксперименту он отводит не эвристическую, а лишь проверочную роль (см. там же. С. 98).

ляется совершенно ненадежным. Следовать ему можно лишь в том случае, если его путь освещается чувствами. Но стоит разуму пренебречь ими, как он неизбежно впадает в заблуждения. «...Все... системы, гипотезы, рассуждения, лишенные основы опыта, представляют собой лишь сплошную сеть заблуждений и неленостей» ⁷⁸.

Однако для Локка и его последователей сами по себе ощущения еще не есть знания. «Какое-нибудь ощущение не есть еще идея, пока его рассматривают лишь как переживание, ограничивающееся лишь тем, что оно модифицирует душу. Если я в данный момент испытываю страдание, то я не скажу, что я обладаю идеей страдания; я скажу, что я ощущаю страдание» ⁷⁹. Чувства дают исходный материал для знаний. Чтобы превратить его в мысли, идеи, надо выполнить последовательный ряд определенных умственных операций. Если отвлечься от некоторых малозначительных деталей, то окажется, что сенсуалисты удивительно единодушны в понимании характера этих операций и последовательности их применения. Речь идет уже не об элиминативной индукции, более того не о формально-логических действиях, а о таких общепознавательных и психологических, как сравнение, различение, воспоминание и т. д. И хотя высшую форму познания составляет суждение, и «все операции ума сводятся к суждению» ⁸⁰, последнее истолковывается отнюдь не как логическая процедура.

В самом общем виде процесс познания рисуется так ⁸¹. В результате воздействия на нас внешнего (или внутреннего) мира в нашей душе возникают ощущения. Память не дает им угаснуть мгновенно и какое-то время удерживает их. Это очень важно, ибо позволяет осуществить сравнение и различение ощущений и в конечном счете провести комбинацию их, т. е. получить суждение. Конечно, этот процесс не является логическим, но, как ни странно, от этого он не перестает быть формальным. Для сенсуализма с самого начала было принципиальным то, что процедуры превращения ощущений в идеи и одних идей в другие по сути своей являются некими механическими, математическими действиями — сопоставлением, сложением, вычитанием и т. п., т. е. действиями, не меняющими внутреннего содержания того материала, над которым они совершаются. Гоббс характеризовал рассуждение как подсчиты-

вание (складывание и вычитание) ⁸². Говоря о создании сложных идей из простых, Локк утверждал, что «способности человека и образ их действия почти одинаковы в материальном и интеллектуальном мире. Так как материалы в том и другом мире таковы, что не во власти человека их создавать или уничтожать полностью, все то, что он может делать, — это или соединять их вместе, или сопоставлять их друг с другом, или совершенно отделять их» ⁸³.

Французские сенсуалисты по-своему уточняли эту мысль, объявляя, что не только исходные данные, из которых ум образует знания, но и сами процедуры, с помощью которых он обрабатывает эти данные, по природе своей суть ощущения. В этом отношении характерно следующее рассуждение Кондильяка: «Локк различает два источника наших идей: чувства и рефлексия. Правильнее было бы принять только один источник их как потому, что рефлексия является в основе своей лишь тем же ощущением, так и потому, что она является не столько источником идей, сколько каналом, по которому они вытекают из ощущений» ⁸⁴. Таким образом, канал, благодаря которому ощущения преобразуются в идеи, сам есть ощущение. Воспоминание, которое для Гельвеция является одной из основных операций перевода ощущений в идеи, «есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение», да и «всякое суждение есть ощущение» ⁸⁵. Тем самым ум осуществляет преобразование ощущений с помощью ощущений.

Из сказанного естественно вытекает важный вывод о природе, характере человеческих знаний. Если исходным материалом познания являются только ощущения, и действия, посредством которых он обрабатывается, тоже есть ощущения или они по крайней мере не меняют внутреннего содержания, качества материала, то всякое знание есть ощущение или в принципе сводимо к нему. Рассмотрев различные феномены духовного мира человека, Ламетри заключает: «Таким образом, чем более мы исследуем все интеллектуальные способности сами по себе, тем более мы приходим к твердому убеждению, что они все заключаются в способности ощущать...» ⁸⁶ «...Душа в нас есть лишь способность ощущать... — вторит ему Гельвеций, — у человека все сводится к ощущению...» ⁸⁷

Как гносеологическая концепция сенсуализм не-

редко выступал в единстве с соответствующим учением о внешнем бытии, которое можно было бы назвать «сенсуалистической онтологией». У Бэкона ее по сути дела еще нет, отчасти потому, что он отдает известную дань рационалистической онтологии в ее аристотелевском варианте (например, учению о четырех видах причин), но главным образом потому, что внешний мир, как правило, интересует его не сам по себе, а лишь в аспекте его исследования. Тем не менее отдельные высказывания основателя эмпиризма послужили прообразом онтологических принципов будущих систем сенсуализма. Вот одно из таких высказываний: «...в природе не существует ничего действительного, помимо единичных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия...»⁸⁸

Положение о единичных вещах (телах, предметах и т. п.) как действительном, единственно истинном, сущем бытия стало основным принципом сенсуалистической онтологии. Природа, Вселенная, материя — это совокупность многочисленных объектов, каждый из которых индивидуален, так или иначе отличен от других. «...Материя не есть какое-то существо... в природе есть лишь индивидуы, которые названы телами, и... под словом *материя* следует понимать лишь совокупность свойств, присущих всем телам»⁸⁹.

Сенсуалистическая онтология категорически отрицает начала бытия, субстанции, сущности, которые существовали бы вне и независимо от вещей и составляли бы их основу. Субстанции и сущности вещны, представляют собой лишь совокупности, сочетания определенных свойств и качеств вещей, т. е. являются всего-навсего некими сторонами, составными компонентами самих вещей. По Кондильяку, если под субстанцией понимать некоторые объединенные где-нибудь качества, тогда мы знаем, что такое субстанция; если же под этим понимать основу для объединения этих качеств, то нам совершенно неизвестно, что такое субстанция⁹⁰. Гольбах писал: «Под *сущностью* я понимаю то, что делает данное тело или существо тем, чем оно является, т. е. сумму его свойств или качеств, согласно которым оно существует и действует так, а не иначе»⁹¹. Намек на такое понимание сущности есть уже у Бэкона. Хотя он призывал при изучении вещей не останавливаться только на их внешнем облике, каким он является чувствам, а идти к кознику «начал вещей», «форм»,

однако это подражание рационализму подчас оказывалось внешним, ибо разъяснялось, что «форма вещи есть сама вещь»⁹², точнее, ее внутреннее качество.

Сенсуалистическая онтология, как и рационалистическая, строилась постепенно (наиболее полно она изложена в одном из позднейших трактатов французских сенсуалистов XVIII в., в «Системе природы» Гольбаха), вслед за гносеологической системой и «по ее образу и подобию». Бэкон был категорическим противником такого построения онтологии, ссылаясь на то, «какую бесконечную вереницу идолов породило в философии стремление объяснять действия природы по аналогии с действиями и поступками человека...». «Столь велико различие между гармонией человеческого духа и духа природы!»⁹³ — восклицал он. Поэтому Гоббс, взявшись за создание сенсуалистической онтологии, и прежде всего учения о вещах и их качествах, был крайне осторожен: «...как при зрительных представлениях, так и при представлениях, возникающих благодаря другим чувствам, субъектом качеств является не объект, а ощущающее существо», ибо «единственной реальной вещью, существующей вне нас в мире, является то движение, в силу которого... ощущения возникают»⁹⁴.

Локк сделал шаг вперед, выдвинув идею первичных качеств, присущих самим вещам, и вторичных, возникающих лишь в результате воздействия вещей на органы чувств человека *. Его французские последователи пошли еще дальше и объявили, что все воспринимаемые человеком качества принадлежат вещам. При этом они недвусмысленно дали понять, что подобные положения о внешнем бытии представляют собой результаты онтологизации гносеологических положений: «Я умозаключаю, что все эти состояния (звук, вкус, запах, свет и цвет. — *Е. Н.*) вызваны во мне телами, и создаю себе такую прочную привычку ощущать звуки, цвета и т. д. как бы находящимися в телах, что мне трудно поверить, что они не присущи телам»⁹⁵. Аналогичным образом создавалось и сенсуалистическое учение о субстанциях, сущностях, законах вещей.

Таким образом, сенсуализм возник в Новое время вследствие распространения принципов эмпиризма на человеческое познание в целом. Напоминаем, что в соот-

* В общем виде это различие проводилось и до Локка (например, Галилеем).

ветствии с оговоркой, сделанной в начале главы, мы употребляем термин «сенсуализм» лишь для обозначения более или менее целостных гносеологических концепций, в данном случае — *систем* сенсуалистических положений. Таких систем ни средневековые, ни античность еще не знали.

Средневековые были эпохой практически безраздельного господства рационализма, восходящего к концепциям Платона и Аристотеля как к своим идейным истокам. В античной философии были сформулированы отдельные сенсуалистические положения. Иногда это являлось результатом отрицательных реакций на крайности рационалистических концепций. Так, сенсуалистические настроения Диогена Синопского объясняются его активным неприятием теории идей Платона. Аналогична причина введения Аристотелем определенных сенсуалистических моментов в его в целом рационалистическую гносеологию⁹⁶. Однако эти отрицательные реакции еще должны быть объяснены. Разумеется, они не являлись продуктом чистого каприза, а опирались на гносеологическое созерцание каких-то реалий познавательной деятельности того времени.

Такой реалией, безусловно, было обыденное познание, в котором чувственности принадлежит значительная роль. Вместе с тем для него характерно слияние, взаимопереплетение деятельности чувств и деятельности разума. Этим объясняется, почему философский анализ обыденного познания не мог дать чисто сенсуалистической концепции, а только более или менее «разбавлял» системы рационализма, в лучшем случае приводил к созданию синкретических теорий, в которых элементы сенсуализма соседствовали с элементами рационализма. Примерами последнего случая могут служить гносеологические взгляды Гераклита и античных атомистов.

Гераклит утверждал: «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить»⁹⁷. Если интерпретировать последнее слово как относящееся к деятельности разума человека, то в целом этот фрагмент говорит о необходимости применения в познании и чувств и разума. Из других фрагментов мы узнаем, что руководящая роль в их союзе принадлежит разумному началу, ибо, с одной стороны, оно способно к самовозрастанию, а с другой — чувства сами по себе к знанию привести не могут⁹⁸. «Гераклит... — согласно Сек-

сту Эмпирику, — поскольку он... учит, что человек вооружен двумя средствами для познания истины: чувственным восприятием и разумом, полагал... что из указанных средств познания чувственное восприятие недостоверно, а разум он полагал в основание в качестве критерия. Но чувственное восприятие он порицает в таких [буквально] словах: «Глаза и уши — плохие свидетели у людей, имеющих варварские души», что равносильно суждению: питать доверие к неразумным чувственным восприятиям свойственно варварским душам»⁹⁹.

Демокрит также различал два вида познания, более того, он резко разграничивал их, называя чувства «темным» познанием, приводящим лишь к мнениям, а разум — «истинным», «совершенно отличным от первого» и дающим действительное знание. Сложнее и путаннее представления об этих познавательных способностях у более поздних античных атомистов. Если следовать тому изложению взглядов Эпикура, которое дает Лукреций в поэме «О природе вещей», то сначала мы узнаем, что «душа, по существу отождествляемая... с органами чувств человека, есть исполнитель воли духа»¹⁰⁰.

Я утверждаю, что дух и душа состоит меж собою
В тесной связи и собой образуют единую сущность,
Но составляет главу и над целым господствует телом
Разум, который у нас зовется умом или духом¹⁰¹.

Однако дальше утверждается противоположное: чувства — это

То, на чем зиждется вся наша жизнь и ее безмятежность,
Ибо не только падет всякий разум тогда, но погибнет
Самая жизнь вместе с ним, коль ты ввериться чувству
не смеешь¹⁰².

Аналогичные трудности возникают и при ознакомлении с другими дошедшими до нас изложениями взглядов Эпикура. Так, Диоген Лаэртский утверждал: «Всякое ощущение, говорит он (Эпикур. — *Е. Н.*), вне разумно и независимо от памяти: ни само по себе, ни от стороннего толчка оно не может себе ничего ни прибавить, ни убавить. Опровергнуть его тоже нельзя... разум не может опровергнуть ощущений, потому что он сам целиком опирается на ощущения...»¹⁰³ Казалось бы, из этого следует, что для Эпикура ощущения являются единственным источником и единственным критерием истинности знаний. Однако, как это ни парадоксально,

приведенный фрагмент входит в ту часть «Канона» (книги Эпикура по теории познания), в которой рассказывается о *трех* критериях истины: ощущениях, предвосхищениях и претерпеваниях, причем под предвосхищением понимается «нечто вроде постижения, или верного мнения, или понятия, или общей мысли, заложенной в нас...»¹⁰⁴. Нам думается, что эти противоречия обусловлены трудностями теоретического осмысления того сложного взаимодействия чувств и разума, без которого невозможно формирование знаний в рамках обыденного познания.

Убеждение в равной необходимости чувств и разума органически связано у этих античных философов с особенностями их онтологических концепций, согласно которым в основе чувственно воспринимаемых вещей лежит ненаблюдаемая и потому постижимая в конечном счете лишь разумом человека субстанция (логос-огонь Гераклита, атомы-и-пустота атомистов).

Сказанное дает основание для вывода о том, что упомянутые гносеологические концепции античности столь же сенсуалистичны, сколь и рационалистичны. Игнорировать одну из этих составляющих и объявлять данных мыслителей либо «сенсуалистами» (как это, к сожалению, еще нередко делается в нашей литературе), либо «рационалистами» — значит искажать суть дела, не понимать, что перед нами *особый тип* гносеологических теорий, весь смысл которых и заключается в их синтетичности, точнее, синкретичности.

3. Взаимодействия и взаимовлияния сенсуализма и рационализма

До сих пор мы рассматривали эмпиристско-сенсуалистическую и теоретистско-рационалистическую концепции в чистом виде. Разумеется, в известной мере это результат абстрагирования и идеализации. Однако подобные процедуры были оправданы тем, что в реальной истории философии существовали гносеологические концепции, достаточно близкие к представленным выше идеализированным схемам. Так, Платон, объявляя разум источником подлинного знания, считал, что чувства не только не нужны в процессе познания, но даже мешают ему: «...самым безукоризненным образом разрешит эту задачу (познания объективной идеи, сущности вещи. — Е. Н.) тот, кто подходит к каждой вещи средствами

одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей усвоить истинную мысль»¹⁰⁵.

Декарт, который был не только выдающимся философом и математиком, но и естествоиспытателем и при этом проводил многочисленные наблюдения и эксперименты, в гносеологии, однако, оставался практически чистым теоретиком и рационалистом. О своих исследованиях в области естествознания он писал так: «Прежде всего я старался отыскать вообще принципы, или первопричины, всего того, что есть или может быть в мире... выводя их только из некоторых зачатков истин, присущих от природы нашим душам. Затем я исследовал, каковы первые и самые обычные следствия, какие из этих причин можно вывести, и мне кажется, что я этим способом нашел небеса, звезды, Землю, а на Земле — воду, воздух, огонь, минералы... Затем, когда я захотел спуститься к более частным следствиям, они предстали предо мной в таком разнообразии, что человеческий ум, думалось мне, не может различать формы или виды существующих на Земле тел от бесчисленного количества других, которые могли бы на ней быть, если бы богу угодно было их там поместить»¹⁰⁶. Вот здесь-то и приходит на помощь опыт. Однако роль его заключается не в познании мира (с этим прекрасно справляется сам разум), а в установлении того, какие из полученных разумом знаний имеют отношение к Земле, к непосредственному окружению человека и, стало быть, практически значимы для него. «...Приспособить их («формы или виды существующих на Земле тел». — *Е. Н.*) для использования нами можно только... прибегая к ряду различных опытов»¹⁰⁷.

Взгляд Бэкона противоположен. Для него, как мы видели, только опыт является источником научного познания, имеет эвристическую ценность. Более того, опыт имеет только эвристическую ценность. Взятый сам по себе, он лишь в редких случаях оказывается *практически* полезным; «едва ли можно что-нибудь коренным

образом изменить или обновить в природе, полагаясь на какой-нибудь счастливый случай, или эксперимент...»¹⁰⁸. Познание должно связываться с практикой существенно иным образом: «...прежде всего должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом... Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений»¹⁰⁹. Короче: «Сначала восходят к аксиомам, а затем спускаются к практике»¹¹⁰. Первая, исследовательская, часть этой деятельности приходится на долю того, что Бэкон называл «теоретической естественной философией», а вторая, практически-прикладная, — дело «практической естественной философии». Таким образом, если опыт за редкими исключениями играет эвристическую роль, то теория («аксиомы») — практическую. (Правда, и здесь могут быть исключения. Аксиомы могут иметь познавательное значение, но лишь там, «где человеку дана не возможность действия, а только возможность знания, как, например, в небесных явлениях...»¹¹¹.)

Однако эти чистые, бескомпромиссные модели, построенные основоположниками рассматриваемых концепций, уже у ближайших их последователей утратили чистоту. Если бы концепции эмпиризма и теоретизма всегда соотносились только с теми разновидностями специализированного познания, на основе изучения которых они были установлены (т. е. соответственно с «эмпирической» наукой и «чистой» наукой), то они могли бы мирно сосуществовать. Но этот принцип, как мы видели, не был выдержан даже Бэконом и Декартом. Первый претендовал на то, что его концепция относится к науке в целом, второй пошел еще дальше и распространил свой теоретизм на истолкование всего познания и сознания. Последователи Бэкона не замедлили осуществить то же самое. В результате этих действий возникли, так сказать, области общих интересов, и тогда столкновение между концепциями оказалось возможным и даже неизбежным. Гассенди и Гоббс высказали замечания по поводу «Метафизических размышлений» Декарта, который ответил на них. Локк подверг критике теорию врожденных идей, ни разу, правда, не назвав имени ее автора. Лейбниц посвятил «Новые опыты» обстоятельному критическому разбору взглядов Локка. Таковы основные моменты контакта между

двумя рассматриваемыми направлениями в гносеологии.

Утрата этими концепциями их первоначальной чистоты и бескомпромиссности имела глубокие причины. Главная из них, на наш взгляд, связана с существенными изменениями специализированных форм познания, которые начались уже в 30-е годы XVII в. В 1638 г. выходят в свет «Беседы» Галилея, где изложена первая теория «эмпирической» науки. Завершился период предистории, и началась собственно история этой специализированной формы познания. При этом *вопреки эмпиризму* оказалось, что теория не есть результат простого суммирования, индуктивного обобщения опытных данных. В ее построении существенную, *конструктивную* роль играет научный разум, осуществляющий, в частности, процедуру идеализации: «...закон инерции нельзя вывести непосредственно из эксперимента, его можно вывести лишь умозрительно — мышлением, связанным с наблюдением»¹¹². Поэтому теория предстала как иной, качественно отличный от эмпирии и потому несводимый к ней вид знания.

Не осталась незатронутой и «чистая» наука. Вообще говоря, математика издавна использовалась в естествознании. Но играла, как правило, роль вспомогательного средства эмпирического исследования, получения и обработки опытных данных*. Например, не случайно труды по тригонометрии, тесно связанной с астрономическими опытами, часто имели вид таблиц, т. е. форму, наиболее удобную для «обслуживания» этих опытов. У Галилея же математика стала необходимым средством формирования и выражения естественнонаучной теории, причем таким, которое зарождалось как бы параллельно с соответствующими опытными исследованиями и в значительной мере под их влиянием. Оказалось, что теория «эмпирической» науки может быть сформулирована лишь на языке математики, и притом такой, которая в рамках «чистой» науки еще не была создана. Речь идет прежде всего об анализе бесконечно малых. Хотя им занимались уже древние греки, собственная история этого важнейшего раздела «высшей математики» начинается в XVII в. и именно так, что многие

* Это, по-видимому, и явилось объективной основой взгляда Бэкона на математику как на дисциплину, вспомогательную по отношению к естествознанию.

весьма важные исследования в этой области «возникли под давлением запросов, предъявлявшихся к математике механикой»¹¹³. Таким образом, *вопреки теоретизму* обнаружилось, что «чистая» наука стимулируется в своем развитии не только научным разумом, но и опытом, эмпирией.

Гносеологическое осмысление собственной исследовательской деятельности позволило Галилею преодолеть крайности эмпиризма и теоретизма и выработать концепцию, в равной мере учитывающую конструктивную роль как научного разума, так и опыта. Надо, считал он, чтобы исследователь «сначала старался путем чувственных опытов и наблюдений удостовериться, насколько только можно, в своих заключениях, а после этого изыскивал средства доказать их, ибо обычно именно так и поступают в доказательных науках...»¹¹⁴. Правда, необходимость синтеза научного разума и опыта Галилей лишь провозглашал, но не объяснял.

Первая серьезная попытка сделать эмпиристско-сенсуалистическую концепцию менее жесткой была предпринята Гоббсом. На формирование его взглядов повлияли, с одной стороны, многолетнее тесное знакомство с Бэконом и Гассенди, а с другой — длительное общение с другом и почитателем Декарта М. Мерсенном и, по-видимому, с самим Декартом, а также встречи с Галилеем, изучение его механики и геометрии Евклида.

Ирония судьбы состоит в том, что Гоббс, явившийся одним из родоначальников сенсуалистической линии в гносеологии, очень ясно показал основные дефекты этой концепции. Во-первых, он усомнился в абсолютной достаточности чувств как оснований познания, ибо чувственность, дающая знание о вещи в ее нерасчлененном целом, отвечает лишь на вопрос «что», она есть постижение «того, что *нечто существует*»¹¹⁵. Но человек нуждается также в ответе на вопрос «почему». Во-вторых, вопреки Бэкону, считавшему, что элиминативная индукция есть «необходимый вывод», т. е. позволяет из истинных опытных данных получать истинные универсальные положения («аксиомы»), Гоббс заявил, что вообще «из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности»¹¹⁶.

Эти недостатки чувств (опыта) преодолеваются благодаря другой познавательной способности человека — рассуждению («философии»), в процессе кото-

рого мысль двигается не только индуктивно («аналитически»), но и дедуктивно («синтетически»). В последнем случае из общих принципов выводятся все более частные следствия, которые вместе с тем и доказываются, ибо «основные принципы... ясны сами собой...»¹¹⁷. Тут чувствуется влияние Декарта. Но еще больше оно дает о себе знать в утверждении, что «философия, т. е. *естественный разум*, врождена каждому человеку»¹¹⁸, она «живет в тебе самом, правда, в еще не ясной форме подобно матери Вселенной в период ее бесформенного начала. Ты должен действовать, как скульпторы, которые, обрабатывая бесформенную материю резцом, не творят форму, а выявляют ее»¹¹⁹. Именно этой метафорой впоследствии воспользовался Лейбниц для пояснения своих взглядов. И это не случайно, поскольку идея дедукции-синтеза имеет ярко выраженный рационалистический характер и явно противоречит исходным сенсуалистическим установкам Гоббса.

В ходе дальнейшего развития эмпиристско-сенсуалистической концепции данное противоречие было снято, хотя идея продуктивности дедуктивного метода познания сохранилась благодаря тому, что ей была дана новая интерпретация — интерпретация в духе, соответствующем этой концепции. «Ясные сами собой» основные принципы заменили гипотезами. Из последних дедуктивно выводятся все более конкретные следствия, пока не получаются такие, которые сопоставимы с фактами. Эту модель познания, получившую в XX в. название «гипотетико-дедуктивной», на содержательном уровне характеризовал Гельвеций. Дж. Ст. Милль выразил ее логически¹²⁰, а на определенном этапе эволюции позднего эмпиризма (неопозитивизма) она рассматривалась как чуть ли не единственная форма подлинно исследовательского процесса. С заменой самоочевидных принципов гипотезами связана еще одна важная перемена: если Бэкон ставил задачу «знать твердо и очевидно», то его последователи очень скоро стали считать допустимым и вероятное знание¹²¹, пока наконец в XX в. не пришли к выводу, что оно — единственно возможное.

Теоретистско-рационалистическую концепцию попытался смягчить (тоже в основных пунктах) Лейбниц. В молодости он испытал сильное влияние Гоббса. Кроме того, необходимо учесть, что при жизни Лейбница в постгалилеевской физике был получен ряд теоретиче-

ских результатов, которые вновь и вновь показывали, какие стимулы развитию «чистой» науки может давать опытное естествознание. Сам Лейбниц много и плодотворно работал в области и математики, и «эмпирической» науки. Осмысление собственной конкретно-научной деятельности привело его к мысли о необходимости признать важную роль чувств в познании: «чувства необходимы для всех наших действительных знаний...»¹²². Выше мы говорили, что, по Лейбницу, дух содержит в своих глубинах множество идей. Для их извлечения, «проявления» и нужна чувственность: «...не следует думать, будто... вечные законы разума можно прочесть в душе прямо, без всякого труда, подобно тому как читается эдикт претора на его таблице, но достаточно, если их можно открыть в нас, направив на это свое внимание, поводы к чему доставляют нам чувства»¹²³.

Однако идеи, извлеченные посредством чувств, гипотетичны, т. е. нуждаются в обосновании, доказательстве. А это уже дело разума. «Изначальное доказательство необходимых истин вытекает только из разума»¹²⁴, причем «основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных»¹²⁵. Далее поясняется, что этот анализ подобен сведению математической теоремы к определениям, аксиомам и постулатам. Следовательно, с традиционно-логической точки зрения речь идет о так называемой регрессивной дедукции, т. е. о нахождении для данной идеи таких посылок (по Лейбницу, это должны быть начала познания), из которых она могла бы быть выведена дедуктивно. По современным логическим понятиям, такой процесс, несмотря на его традиционное название, является индуктивным. А поскольку его отправным пунктом служит гипотеза, постольку он может быть назван *гипотетико-индуктивным выводом*.

Таким образом, Лейбниц смягчил декартовский рационализм в двух существенных моментах. С одной стороны, признав необходимость чувств в познавательном процессе, он фактически усомнился в абсолютной достаточности разума как основания познания. С другой стороны, он полагал, что производные знания могут быть получены не только путем их дедуцирования из начал познания (прогрессивная дедукция по традиционной терминологии), но и тем способом, который мы

называли гипотетико-индуктивным *. Однако в основном Лейбниц остался верен рационализму.

Если концепция Галилея *синкретична*, то концепции Гоббса и Лейбница в целом *эkleктичны*. И. Кант попытался придать гносеологии *синтетический* характер. Эта попытка в известном смысле удалась. Он нашел принцип решения проблемы, объединив в одной теории те ценные результаты, которые до него были получены в односторонних концепциях. По Канту, «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*...» ¹²⁶ Он настаивал на их принципиальном единстве и равноценности: «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой» ¹²⁷. Согласно Канту, чувственность есть непосредственное созерцание в виде ощущений, рассудок — опосредствованное мышление в виде понятий. При этом чувственность задает знанию содержание. Рассудок же сообщает ему форму. Но поскольку знание не может состоять только из формы или только из содержания, а должно быть единством того и другого, постольку и необходим синтез чувственности и рассудка при его формировании.

Следуя этому принципу, Кант подверг критике односторонние концепции сенсуализма и рационализма. «Вместо того чтобы видеть в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в *сочетании* друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах, каждый из этих великих философов (Локк и Лейбниц.—*Е. Н.*) ратовал лишь за один из источников

* Платон также допускал этот способ познания, но считал, что он обязательно должен дополняться дедуктивным: человек может начать познание умопостигаемого мира с формулирования какого-либо предположения (это, однако, должно осуществляться без помощи чувств). Затем необходимо от этого предположения устремиться к «беспредпосылочному началу», а достигнув его, уже можно (опять-таки без опоры на чувства, но лишь средствами мышления) получать вытекающие из него заключения (см.: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 319).

познания... а другой источник считал или запутывающим, или приводящим в порядок представления первого»¹²⁸.

Что получается, когда в процессе познания не принимает участия один из этих источников — чувственность, можно видеть на примере деятельности разума. По Канту, всякое знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме. «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт...»¹²⁹ При отсутствии непосредственного контроля со стороны опыта, а также вследствие неумного стремления разума к достижению безусловного единства знания он неизбежно впадает в различные ошибки. Таковы «трансцендентальный паралогизм» (в рациональной психологии), «мнимое доказательство» (в рациональной теологии) и «антиномии» (в рациональной космологии) *.

Выше мы сказали, что Канту удалось найти принцип построения синтетической гносеологии. Суть его можно было бы сформулировать так: чувственность и рассудок придают знанию качественно различные, т. е. не сводимые друг к другу и не замещаемые друг другом характеристики, каждая из которых необходима полноценному знанию.

Однако Канту не удалось реализовать этот вполне правильный принцип. Справедливо связывая характеристику чувственности с понятием единичного, а рассудка — с понятием всеобщего, он, к сожалению, при-

* Общеизвестна большая позитивная роль, которую отводили кантовским антиномиям разума некоторые представители последующей диалектической традиции в философии. Вместе с тем нельзя забывать, что для самого Канта антиномии наряду с трансцендентальным паралогизмом и мнимым доказательством выступали как ошибки, дефекты в деятельности разума. Иногда он объявлял их неизбежными, принципиально неустраняемыми (см.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 367; Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 160). Порой же, считая их причиной «догматический метод» (см. там же. Т. 3. С. 120), предполагающий «чисто естественное применение... способности нашего разума при отсутствии обуздывающей и ставящей его в рамки дисциплины» (там же. Т. 4. Ч. 1. С. 186), он надеялся на устранение этих дефектов с помощью критики разума: «...Основательная критика убеждает нас, что никакой разум никогда не может в своем спекулятивном применении выйти... за сферу возможного опыта...» (там же. Т. 3. С. 591).

дал этим понятиям не онтологический, а антропологический смысл: ощущения уникальны, категории рассудка всеобщи не потому, что первые отображают единичные объекты внешнего мира, а вторые — универсальные (закономерные) связи между ними, но в силу того, что ощущения принадлежат отдельному субъекту, категории же — всему человеческому роду.

Послекантовская западная философия в подавляющем большинстве своих направлений предала забвению все те синкретические, эклектические и синтетические решения, которые мы кратко рассмотрели, вернулась к односторонним концепциям и даже усугубила их. Это касается, в частности, многих из тех философов, которые объявляли себя последователями Канта*.

Проще всего было бы вслед за Гегелем посетовать, будто история учит, что она никого ничему не научила. Это было бы проще всего, но и бесполезнее всего. Сложнее и важнее объяснить, как и почему случился этот «регресс» в гносеологии. Нам представляется, что «виной» тому был ряд вполне объективных причин, среди которых не последнее место занимают особенности развития специализированных форм познания.

На создание синтетической гносеологии Канта вдохновила ньютоновская механика, уже представлявшая собой к тому времени хорошо отлаженное целое, в котором ясно усматривалось благотворное взаимодействие эмпирии и теории. Но вот начинают зарождаться новые «эмпирические» науки, которые, подобно механике во время ее поздней предыстории, переживают эмпирический период. Гносеология науки и общая гносеология реагируют на это усилением тенденций к эмпиризму и сенсуализму. В XVIII в. опытное исследование получает широкий размах во многих областях естествознания, в частности в биологии. Это, на наш взгляд, послужило одной из причин того существенного ужесточения сенсуализма, которое мы наблюдаем у французских сенсуалистов XVIII в. (разумеется, огромную роль здесь играли и причины социального порядка). В первой половине XIX в. начинается становление

* Его именем клялись и радикальные эмпиристы (Э. Мах), и столь же радикальные теоретики (неокантианцы). Аналогичная участь постигла Галилея, которого его «последователи» (в зависимости от собственных взглядов) записывали то в сторонники эмпиризма, то в платоники.

такой «эмпирической» общественной науки, как социология. Физики (особенно во второй половине XIX в.) приступают к исследованию новых явлений, которые не поддаются объяснению в рамках теорий механики. В результате у некоторых ученых подрывается вера не только в универсальность этих теорий, но и в значимость и качественное своеобразие научных теорий вообще. На фоне таких процессов происходит возрождение и беспрецедентное ужесточение эмпиризма. Возникает его крайняя форма — позитивизм.

Развитие «чистой» науки некоторое время шло более или менее плавно и в тесной связи с развитием опытного естествознания. Однако в XIX в. она испытывает ряд потрясений и существенных преобразований. Уже в начале этого столетия возникают неевклидовы геометрии — математические теории, столь же непротиворечивые, как и евклидова геометрия, но с принципиально иными аксиомами. Это наглядно показало несостоятельность тезиса об абсолютности математических аксиом, базирующейся на их интуитивной ясности.

Классический теоретизм переживал кризис и, естественно, уже не мог служить опорой для рационализма, который продолжал существовать и эволюционировать лишь в силу внутренней логики своего развития (рационализм Ф. Шеллинга, Г. Гегеля и гегельянцев). Тезис об интуитивной ясности аксиом математики был окончательно похоронен во второй половине XIX в., когда на порядок возросли абстрактность и общность математических теорий. Теперь понятия и положения «чистой» науки подчас невозможно было интерпретировать не только на объектах «эмпирических» наук, но и на объектах прежней математики. Все большее распространение получал аксиоматический метод, который, с одной стороны, позволял строить теории без традиционной апелляции к интуитивным соображениям, а с другой — давал возможность математике развиваться в известной мере самостоятельно, независимо от ее приложений. Это вызвало к жизни новую форму теоретизма, которая в свою очередь стала стимулом для укрепления и преобразования рационализма (гносеология неокантианства, особенно марбургской школы).

Оценка эмпиристско-сенсуалистической и теоретистско-рационалистической концепций не может быть однозначной.

Если ограничиться рассмотрением эмпиризма и теоретизма самих по себе, то следует отметить их позитивную роль и притом в двух отношениях — познавательно-методологическом и идеологическом. Эти концепции представляют собой обстоятельные и глубокие гносеологические исследования таких специализированных форм познания, как «эмпирическая» наука, с одной стороны, «чистая» наука и философия — с другой. Правда, не все в этих концепциях равноценно. Одни их положения безусловно истинны, например идеи эвристичности опыта (в эмпиризме) и научного разума (в теоретизме); вторые верны лишь для определенного времени, как, скажем, принцип интуитивной очевидности аксиом Декарта; наконец, третьи изначально ложны, например убеждения сторонников эмпиризма в абсолютности и истинности опытных данных, в исключительности индуктивного способа получения производных знаний, в преимущественно прикладном значении последних, а также убеждения сторонников теоретизма в абсолютности и недоказуемости аксиом, в исключительности дедуктивного способа получения производных знаний, в преимущественно прикладном значении опытов и т. д.

Оценка этих концепций оказывается не менее (а, возможно, даже и более) сложной, когда мы переходим от их констатирующей, теоретической части к нормативной, т. е. к учению о методе специализированного познания. Хотя второй части Бэкон и Декарт придавали основное значение и, вообще говоря, ради нее строили первую часть *, реальная ценность их теорий кажется неизмеримо большей, нежели ценность методов, ибо применение последних представляется крайне трудным, возможно, и вовсе неосуществимым **.

* Первый вариант своей концепции Декарт изложил в виде, точнее сказать, в контексте методологических правил.

** Правда, сам Декарт неоднократно заявлял, что своими открытиями в математике он обязан установленному им методу (см.: *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. С. 114—115, 260—261, 272—273, 279), а в опытных исследованиях — успешному применению методов Бэкона (см.: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 326). Первое заяв-

И дело не в том, что тогдашние математика и «эмпирическая» наука объективно еще не были готовы к исполнению некоторых правил этих методов. Так, в исследованиях бесконечно малых не выполнялось требование строгого определения исходных терминов, в частности такого, как «бесконечно малая величина»¹³⁰, а требование дедуктивного построения теорий выполнялось недостаточно четко, вследствие чего они имели «мнимо дедуктивные изложения, построенные на поразительно необоснованном фундаменте...»¹³¹. Тем не менее эти и некоторые другие правила в принципе выполнимы и были выполнены в ходе дальнейшего развития познания. Так что трудности их применения оказались временными. Но в качестве правил эмпиристского и теоретического методов фигурировали и такие, которые в принципе невыполнимы. Они связаны с теми положениями данных концепций, которые охарактеризованы выше как изначально ложные.

Если рассматривать эти положения и правила с точки зрения чисто познавательной, то их безусловно следует оценить отрицательно: они создают однобокое и превратное представление о соответствующих специализированных формах познания. Однако этот тип оценки не является единственным. Есть еще и идеологическая точка зрения: такие положения и правила, как неоднократно говорилось выше, возникали в результате того, что эмпиризм и теоретизм не просто анализировали специфические особенности «эмпирической» науки, «чистой» науки и философии, но также гиперболизировали и абсолютизировали их, причем все это отнюдь не было следствием какой-то оплошности. Гиперболизированно изображая специфику новых форм познавательной деятельности, эмпиристы и теоретики стремились представить ее как безусловно положительную и тем самым помочь этим формам занять достойное место в наличной системе духовной

ление, на наш взгляд, объясняется (по крайней мере отчасти) тем обстоятельством, что некоторые правила его метода, по-видимому, являются сугубо личным достоянием Декарта (т. е. открыл и мог применять их только он сам). Поэтому Лейбниц отчасти был прав, характеризуя Декартовы правила как имеющие лишь субъективную значимость (см.: Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 15 (примеч.)). Да и сам Декарт говорил, что не собирается никого обучать методу управления разумом, но только показывает, как он «сам старался управлять своим собственным» (Декарт Р. Указ. соч. С. 261).

культуры человечества. На наш взгляд, эта — идеологическая — функция рассматриваемых гносеологических концепций была не менее, а, возможно, более важной, чем собственно познавательная. Конкретные пути ее реализации были разными.

Бэкон добивался утверждения «эмпирической» науки противопоставлением ее некоторым традиционным формам познания (философской схоластике, отчасти религии), показом превосходства над ними. Будучи адвокатом по основной профессии, он остался верен ее духу и в своих занятиях гносеологией науки. Особенно ярко это проявилось в трактате «О достоинстве и приумножении наук», представляющем собой не что иное, как пламенную адвокатско-прокурорскую речь в защиту наук и ученых и в осуждение схоластики. Одной этой деятельности было достаточно, чтобы Бэкон заслужил титул настоящего родоначальника *«всей современной экспериментирующей науки»*¹³².

Иным способом утверждения новых специализированных форм познания пользовались пифагорейцы. Они стремились вписать «чистую» науку и философию в существующую систему духовной культуры, точнее, в тот высший уровень системы, который принадлежал религиозно-мифологическому сознанию, т. е. приравнять их по своей значимости к главнейшим из существующих духовных ценностей. «...Сама природа, — по Филолаю, — требует божественных, не человеческих (средств) познания»¹³³.

Оценка эмпиризма и теоретизма несколько упрощается, когда мы переходим к рассмотрению попыток распространить их на более широкие области познания. Во-первых, в этом случае снимается вопрос об идеологической функции. Во-вторых, если с чисто познавательной точки зрения эти концепции недостаточно адекватно отображали «эмпирическую» и «чистую» науки (соответственно), то каждая из них оказывалась еще менее адекватной при попытке выдать себя, скажем, за образ науки в целом.

Так, Бэкон по сути дела прошел мимо великих открытий Конерника и Кеплера, ибо они были совершены не по его методологическим предписаниям, не на основе индуктивного обобщения опытов, а посредством их обработки с помощью сложнейших теоретических методов математики. Последняя тем самым оказалась отнюдь не той скромной вспомогательной

дисциплиной, какой считал ее Бэкон. Он сетовал на то, что в астрономии «все сводится лишь к математическим наблюдениям и доказательствам. Эти доказательства могут показать, сколь изобретательно все это можно уложить в стройную систему и выпутаться из затруднения, но не то, каким образом все это происходит в действительности; они могут показать только кажущееся движение, вымышленный, произвольно построенный механизм его, а отнюдь не сами причины и истинный характер этих явлений»¹³⁴.

Теоретистское непризнание эвристической роли опыта не позволило, на наш взгляд, Декарту получить в естествознании результаты, равноценные по значимости его математическим открытиям. Если в математике он создал целостные, детально разработанные теории, то в естествознании сформулировал некоторые отдельные законы, да и те были получены в соответствии с его методологией теоретизма, путем математических и философских «дедукций» (закон преломления света, закон сохранения количества движения, принцип вихревого образования и движения небесных тел и др.) и потому, строго говоря, были лишь гипотезами*. Установки теоретизма помешали Декарту по достоинству оценить Галилееву теорию механики. Он упрекал Галилея в том, что, «не исследуя первых причин природы, он искал только объяснений некоторых отдельных явлений и тем самым строил без основания»¹³⁵.

И наконец, о превращении эмпиризма и теоретизма в сенсуализм и рационализм. Само по себе изучение человеческого познания на примере какой-либо его конкретной формы не может вызывать возражений. Более того, поскольку обыденное сознание давно уже перестало быть тождественным духовному миру человека и человечества, ибо наряду с ним возникли различные специализированные формы познания, постольку другого пути для гносеологических исследований ныне просто нет. «Познания вообще», понимаемого как что-то слитное, больше не существует. Есть лишь различные формы познавательной деятель-

* Он сам писал, что стремился применять свой метод «с такой же пользой к разрешению трудностей в других науках, как... это уже сделал в алгебре» (там же. С. 274), и что, в частности, свел физику к математике (*Descartes R. Oeuvres*. Т. I. P., 1897. P. 331—332; Т. II. P., 1898. P. 268; Т. III. P., 1899. P. 39).

ности, одной из которых (правда, неспециализированной) стало и обыденное познание. К тому же специализированные формы, особенно такие, как «эмпирическая» наука и «чистая» наука, — очень удобный объект анализа. Они являются наиболее «открытыми» видами познавательной деятельности: их структура отчетлива, функции, как правило, выполняются явно, посредством определенных методов. Но при распространении результатов, полученных путем исследования какой-либо конкретной формы познания, на человеческое познание в целом необходимо иметь в виду, что она обладает не только характеристиками, присущими всякой познавательной деятельности, но и специфическими, свойственными только ей.

Однако ситуация, в которой оказались «отцы гносеологии» Нового времени, была парадоксальной. Самые большие свои надежды они возлагали на науку, и потому на нее обращали самое пристальное внимание¹³⁶. Мы теперь говорим — на «эмпирическую» науку и на новую разновидность «чистой» науки («высшую математику»), зарождавшиеся в то время *в качестве новых специализированных форм познания*. Но ни Бэкон, ни Декарт не осознали этого. Те грандиозные перемены в познавательной деятельности, свидетелями и активными участниками которых они были, оценивались ими как наконец-то начавшееся высвобождение исконных сил человеческого духа, как «яркое возжжение естественного света» (Бэкон), «увеличение естественного света разума» (Декарт)¹³⁷, как обуздание ложных сил, недостатков, свойственных человеческому уму¹³⁸. Таким образом, критика стихийного, «предоставленного самому себе» (обыденного) разума, которую они фактически вели с позиций организованного, методически управляемого (научного) разума, ими самими воспринималась лишь как изобличение неких врожденных дурных наклонностей ума столь же врожденным истинным светом этого ума.

В результате все, в том числе и специфические, характеристики и методы специализированных форм познания объявлялись общими характеристиками и методами человеческой познавательной деятельности. Это приводило к многочисленным недоразумениям и трудностям. Отметим для примера лишь одну из них. В аксиоматически построенных математических теориях аксиом обычно бывает сравнительно немного. Когда же

Декарт попытался применить аксиоматический метод за пределами математики, он сразу столкнулся с проблемой: сколько должно быть начал? В ранней работе «Правила для руководства ума» подчеркивается, что их очень мало, но позднее, в «Началах философии», ситуация усложняется и становится весьма противоречивой. В предисловии говорится: «Существование этого (своего.— *Е. Н.*) сознания я принял за первое начало, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно, что существует бог... Таковы все мои начала, которыми я пользуюсь в отношении к нематериальным, то есть метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, то-есть физических...»¹³⁹ Здесь сразу же нарушается аналогия с математикой, аксиомы которой взаимонезависимы, они не могут выводиться одна из другой. Значит, либо идея существования бога и идеи телесных вещей не являются началами, либо они не выводятся из положения «я мыслю, следовательно я существую». Похоже, Декарт выбрал последнее. При дальнейшем изложении своей системы мира он допускал существование «бесчисленного множества» аксиом¹⁴⁰. Но в таком случае идея аксиоматического метода теряла всякий смысл.

Однако тут имеется и другая, гораздо более существенная проблема. Оказывается, что соображения, которыми обусловлен выбор аксиом в математике, совершенно неприемлемы во внематематическом познании. В нем постоянно будет возникать вопрос: а почему именно это положение (понятие) следует принять за первичное? Декарт, как мы видели, отвечал: потому что оно самое простое и ясное. Но вот что он писал в тех же «Началах философии»: «Сказав, что положение: *я мыслю, следовательно я существую*, является первым и наиболее достоверным, представляющимся всякому, кто методически располагает свои мысли, я не отрицал тем самым надобности знать еще до этого, что такое мышление, достоверность, существование, не отрицал, что для того, чтобы мыслить, надо существовать, и тому подобное; но, ввиду того что это понятия настолько простые, что сами по себе они не дают нам познания никакой существующей вещи, я и рассудил их здесь не перечислять»¹⁴¹. Последняя часть фразы — явная отговорка. Если эти понятия (и соответствующие положения) более просты, чем

«я мыслю, следовательно я существую», то, по логике самого Декарта, они имеют большее право выступать в качестве начал познания.

Именно тут и обнаруживается главный изъян теоретико-рационалистической концепции, равно как и эмпиристско-сенсуалистической. Поскольку в этих концепциях некие познавательные феномены (универсальные положения и понятия — в первом случае и уникальные данные опыта, чувств — во втором) объявляются абсолютно исходными, истинными началами познания, постольку эти концепции, несмотря на содержащиеся в них пламенные призывы к открытиям и преобразованиям, оказались по сути своей догматическими. Познание изображается в них как процесс гарантированного, т. е. сохраняющего значение истинности, преобразования предзаданных (богом или природой) абсолютно истинных начал в производные знания. В сущности это механический процесс, в котором человек выступает лишь как своеобразное трансформирующее устройство, а не как творец духовных ценностей.

Конечно, в сенсуализме и рационализме были глубоко и обстоятельно исследованы, с одной стороны, чувственность с ее способностью задавать знанию предметность, уникальную содержательность и, с другой — разум с его способностью сообщать знанию универсальность и необходимость. Однако абсолютизация одной из этих познавательных способностей, попытка поглотить, объяснить ею вторую способность делали каждую из этих концепций односторонней. В силу этого данные направления не давали возможности понять реальный познавательный процесс, который не только в обыденном сознании, но и в самых что ни на есть специализированных формах познания может осуществляться и осуществляется только при непременном взаимодействии чувственности и разума.

И в заключение — одно замечание. Мы начали эту главу с ограничения анализируемых концепций гносеологическим аспектом. Это ограничение сравнительно безобидно, если исследуются содержание и структура концепций. Но оно перестает быть таковым при анализе их генезиса и развития. Сенсуализм и рационализм возникали и эволюционировали как целостные и многоаспектные (гносеологические, эстетические и этические) системы. На их формирование и раз-

витие существенное влияние оказывали не только специализированные формы *познания*, на чем мы концентрировали наше внимание, но и специализированные формы *нравственного* и *эстетического сознания* (мораль, право, искусство). Поэтому проведенный генетический анализ сенсуализма и рационализма является в известной мере упрощенным и огрубленным. Устранить это можно, лишь рассмотрев данные концепции в рамках общей теории сознания, что, однако, составило бы тему специального исследования.

Глава 4. Гносеологическая «робинзонада» и попытки ее преодоления

В знаменитой работе «Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов)» К. Маркс писал о «робинзонаде», характерной для классической буржуазной политической экономии. Пророкам XVIII в., писал К. Маркс, этот обособленный индивидуум представляется «не результатом истории, а ее исходным пунктом, потому что, согласно их воззрению на человеческую природу, соответствующий природе индивидуум представляется им не исторически возникшим, а данным самой природой»¹. «Однако эпоха, которая порождает эту точку зрения — точку зрения обособленного одиночки, — есть как раз эпоха наиболее развитых общественных (с этой точки зрения всеобщих) связей... Производство обособленного одиночки вне общества — редкое явление, которое может произойти с цивилизованным человеком, случайно заброшенным в необитаемую местность и динамически уже содержащим в себе общественные силы, — такая же бессмыслица, как развитие языка без *совместно* живущих и разговаривающих между собой индивидуумов»².

Важно подчеркнуть, что выявленная К. Марксом индивидуалистическая «робинзонада» не просто характеризует буржуазную политическую экономию, она лежит в основе классической буржуазной социальной и философской мысли. Своеобразно она выражена и в домарксистской теории познания. Являясь одной из черт развивавшихся в западной философии классических теоретико-познавательных концепций (наряду с целым рядом других их черт), данная особенность определяет способ постановки и характер решения тех вопросов, которые в западной немарксистской философии считаются присущими теории познания вообще.

В самом деле, из любой зарубежной философской энциклопедии можно узнать, что теория познания — это такая область философии, в которой исследуются

вопросы, связанные с возможностью получения абсолютно достоверного знания, а также с преодолением «пропасти» между субъективным переживанием и объективным знанием, между знанием и предметом, между моим и чужим сознанием и т. д. (и производные от них вопросы, такие, как отношения между первичными и вторичными качествами и др.). Разные способы решения этих вопросов и в связи с этим разное понимание места теории познания в системе философского знания, ее отношения к специальным наукам определяют существование таких характерных для немарксистской философии концепций, как метафизическо-материалистическая (натуралистическая) теория познания, субъективно-идеалистический гносеологический психологизм, наконец, идеалистический теоретико-познавательный трансцендентализм.

Нетрудно показать, что в основе проблем, которые в классической западной философии как раз и определяют «специфическую» область теории познания, лежат две предпосылки: 1) гносеологический индивидуализм («робинзонада»); 2) так называемый гносеологический и методологический фундаментализм (отождествление обоснованного и достоверного знания с знанием абсолютным). Эти предпосылки взаимно зависимы, поскольку одна из них выступает как своеобразная конкретизация другой: «абсолютное» знание, которое могло бы гарантировать возможность достижения истины и служило бы обоснованием познавательного процесса в целом, ищется именно в «недрах» познающего индивида.

В связи со сказанным можно заметить, что в истории домарксистской философии были и такие размышления о природе знания, об истине, которые не принимали по крайней мере одну из этих предпосылок. Например, в античной философии считалось, что знание и его предмет, познание и реальность находятся в специфическом единстве, что не только знание, но и мнение имеет онтологические корреляты. В этом случае проблемы «моста» между субъективным знанием и объективным миром не существует в качестве самостоятельной. Все это так, однако, с точки зрения типичных для немарксистской философии специалистов по теории познания, указанный факт как раз и говорит о недостаточной «теоретико-познавательной зрелости» античной философии. Теория познания как самостоятельная часть философии (при этом лежащая в фундаменте фило-

софских систем) появилась лишь в XVII в., добавляют эти специалисты, и по-настоящему была осознана только Кантом (недаром сам термин «теория познания» появился весьма поздно — не раньше середины XIX в.). Во всяком случае выход за пределы двух отмеченных предпосылок означает, согласно господствующему в немарксистской философии мнению, также выход за пределы теории познания как специфической философской дисциплины *.

В противоположность этому мнению мы попытаемся в данной главе показать следующее: 1) принятие отмеченных предпосылок делает невозможным последовательное решение теоретико-познавательных проблем; 2) попытки выхода из теоретического тупика путем отказа от данных предпосылок предпринимались уже в домарксистской философии, однако они не были до конца последовательными; 3) именно решительное отвержение этих предпосылок, осуществленное в марксистской философии, дало возможность плодотворно исследовать коренную теоретико-познавательную проблему — соотношение знания и реальности. Тем самым мы пытаемся подойти к мысли о том, что марксистская философия, сохраняя принципиальную теоретико-познавательную тематику, изменяет сами способы постановки и методы обсуждения гносеологических вопросов, порывая таким образом в некоторых отношениях с характерной для немарксистской философии классической гносеологической традицией.

1. Субъективность сознания и познания. Познание и внешний мир

В западноевропейской философии XVII в., исходящей из указанных предпосылок, проблема познания внешнего мира впервые формулируется как проблема «наведения мостов» между субъективным, непосредственно дан-

* Поэтому, согласно мнению, например, Р. Рорти (R. Rorty), отстаиваемому в его напущенной книге «Philosophy and the Mirror of Nature» (Princeton, 1979), и Гегель, и Маркс принадлежат к философам, вышедшим за рамки теории познания. Утверждение о том, что К. Маркс якобы порвал с теорией познания как специфической областью философского исследования, характеризующейся особым рода проблематикой, пытаются обосновать в наши дни и некоторые зарубежные марксисты (в частности, разделяющие позиции Л. Альтюссера).

ным в сознании и знании, и объективным, существующим независимо от познающего. В такой постановке она считается в немарксистской традиции характерной и даже специфической для теории познания. Такой подход к исследованию познания восходит к Декарту. Попробуем реконструировать логику его рассуждений.

Декарта прежде всего занимал вопрос обоснования знания. Интерес к нему, его острота в значительной степени стимулировались особенностями социально-культурной и научной ситуации, в которой разворачивалась теоретическая деятельность Декарта. Эта ситуация характеризуется, с одной стороны, возникновением буржуазного способа производства (и в связи с этим обострением индивидуального самосознания), а с другой — становлением науки Нового времени, резко противостоящей схоластической традиции. Однако в целом теоретические рассуждения Декарта выходили за пределы проблем конкретно-исторической ситуации, ибо его способ анализа оказался типическим и с теми или иными модификациями неоднократно воспроизводился в немарксистской философии *.

Исходным пунктом рассуждений Декарта было недоверие к культурной традиции. Ведь философия «уже в течение многих веков культивировалась самыми выдающимися умами и тем не менее в ней нет ни одного положения, которого нельзя было бы оспаривать и, следовательно, сомневаться в нем»³ так формулировал Декарт тезис, который после него неоднократно повторялся философами, решавшими проблему обоснования знания. И далее: «...что касается других наук, то, поскольку они заимствуют свои принципы из философии, я полагал, что и здесь на столь шаткой основе нельзя было построить ничего прочного»⁴. Речь идет, таким образом, о радикальной попытке обоснования всей системы теоретического знания.

Где же искать решение этой проблемы? Считать за истинное следует лишь то, утверждал Декарт, что принимается за такое с очевидностью, т. е. представляется уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает никакого повода подвергать его сомнению. Но следует ли доверять показаниям чувств? Ведь они нередко нас обманывают.

* Достаточно, например, вспомнить такого влиятельного в XX в. мыслителя, как Э. Гуссерль. Ход рассуждений последнего в принципе близок декартову.

Можно, правда, считать, что есть вещи, относительно которых чувства вряд ли могут обманывать. Скажем, можно ли сомневаться в том, что я сижу здесь, за этим столом, одетый в домашнее платье, и держу в руках эту бумагу и т. д. «И каким образом мог бы я отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне, иначе как приравняв себя к каким-то безумцам...»⁵ Однако вполне может оказаться, что все это лишь мое сновидение. «Остановившись на этой мысли, я так ясно убеждаюсь в отсутствии верных признаков, посредством которых можно было бы отличать бодрствование от сна, что прихожу в изумление, и мое изумление так велико, что я почти готов верить, будто бы сплю»⁶.

Вместе с тем нашему уму предстают такие ясные и отчетливые положения, касающиеся простых и всеобщих вещей, изучаемых в арифметике и геометрии, — о протяжении телесных вещей, об их фигуре, величине, числе и т. д., — что сомневаться в них невозможно. Для арифметики, геометрии и подобных им наук не имеет значения, существуют ли реально в природе изучаемые ими объекты. А между тем эти науки содержат нечто несомненное и достоверное. «Ибо сплю ли я или бодрствую, два и три, сложенные вместе, всегда образуют число пять и квадрат никогда не будет иметь более четырех сторон»⁷. Однако нельзя ли допустить, что бог, а может быть, лучше сказать, какой-либо злой гений, настолько же обманчивый и хитрый, насколько могущественный, употребляет все свое искусство для того, чтобы меня обмануть, продолжал Декарт. Но в таком случае небо, воздух, земля, цвета, формы, звуки — все внешние предметы будут лишь иллюзиями и грезами. Таким образом, заключал Декарт, можно сомневаться также и в математических доказательствах.

Но существует ли вообще что-либо достоверное? Этой исходной и основной достоверностью, считал Декарт, является мысль обо мне самом как о чем-то существующем. Пусть даже хитрый и могущественный обманщик обманывает меня во всем, включая реальность моего тела, моих рук, ног, головы и т. д. «Но несомненно, что я существую, если он меня обманывает; и пусть он меня обманывает, сколько ему угодно, он все-таки никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто... Положение «я есмь, я существую» неизбежно истинно каждый раз, как я его произношу или постигаю умом»⁸.

Можно сомневаться во всем, но я не могу сомневаться в том, что я, сомневающийся, существую, подчеркивал Декарт. «Столь нелено полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: *я мыслю, следовательно я существую* истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли»⁹.

Итак, мысль об индивидуальном существовании — индивидуальное самосознание — вот самая достоверная и несомненная, по мнению Декарта, истина. Сущностью человека является мышление, считал он, понимая под мышлением «все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою»¹⁰. К мышлению, следовательно, относится не только понимание, но и желание, воображение, т. е. все те психические процессы, которые сопровождают самосознание. Поэтому человек не может утверждать, что он существует, исходя из таких фактов, которые выражаются в суждениях: «я вижу», «я иду» и т. д., ибо содержание, передаваемое посредством этих суждений, не является абсолютно непроблематичным: «...я могу думать, что вижу или хожу, хотя бы я не открывал глаз и не трогался с места, как бывает подчас во сне и как могло бы быть даже, если бы я вовсе не имел тела»¹¹. Иное дело, если я имею в виду только «мое внутреннее сознание, в силу которого мне кажется, будто я вижу или хожу...». В последнем случае «заключение настолько правильно, что я в нем не могу сомневаться...»¹².

Человеку представляется, будто он воспринимает посредством органов чувств реально существующие предметы, продолжал Декарт свои рассуждения, но в их реальности как раз можно усомниться. Вместе с тем нельзя усомниться в том, что мне кажется, будто я их воспринимаю. Важно подчеркнуть, что, с точки зрения Декарта, существование и мышление — это не просто два качества, одинаково принадлежащие разумной субстанции (*res cogitans*). Сама эта субстанция есть некоторое единство деятельности мышления и его продукта — мыслящего *Я*, вследствие чего если прекращается деятельность, то исчезает, перестает существовать и само *Я*.

Согласно Декарту, самосознание, мысль о собственном существовании характеризуется не только ясностью

и отчетливостью, т. е. непосредственной очевидностью, но и наибольшей достоверностью. Но как же быть с признанием реального существования внешнего мира? Существуют ли убедительные средства его доказательства? В этом пункте рассуждений Декарт вынужден прибегнуть к ссылке на бога, так как в его системе не имеется других средств для решения данного вопроса. Декарт уверял, что в сознании присутствует ясная и отчетливая идея всесовершенного существа, т. е. бога, из самой сущности которого якобы вытекает его существование. Это существо в силу его совершенства не может быть обманщиком, считал Декарт. А это значит, что все, что постигается ясно и отчетливо, должно быть истинным, т. е. относиться к реально существующему объекту.

Выделим некоторые принципиальные моменты в рассуждениях Декарта.

Он прежде всего подчеркивал то обстоятельство, что знание субъектом состояний собственного сознания в их отнесенности к *Я* — нечто отличное от знания внешних предметов. С его точки зрения, это означает, что субъект имеет «непосредственный доступ» к субъективной сфере, в то время как знание внешних тел — лишь нечто опосредованное. Поэтому, хотя в обычном опыте познавательная деятельность направлена главным образом на внешние материальные объекты, хотя роль субъективного мира и его характеристики обычно остаются как бы в тени, логически рассуждая, считал Декарт, именно познание субъективных состояний в связи с производящим их *Я* является наиболее простым делом.

Обратим внимание на то, что Декарт связывал обоснованность знания со степенью его рефлексированности. Именно то знание является исходной генетической и логической основой всякого другого, подчеркивал он, которое в максимальной степени рефлексировано, т. е. содержит не только указание на собственный объект, но и отсылку к собственной очевидности и достоверности. Именно такое знание, по мнению Декарта, содержится в положении: «*Я* мыслю, следовательно *я* существую», которое и должно лежать в основании всей системы знания. Важной в концепции Декарта является мысль о том, что субъект, мыслящее *Я*, не существует наряду со своей деятельностью, а есть её продукт и вместе с тем её постоянное условие, т. е. существует

лишь постольку, поскольку осуществляется деятельность мышления (и в известном смысле даже полагается этой деятельностью).

Подчеркнем, наконец, принципиальное различие Декартом суждений об объективной реальности и полагания самой реальности. С его точки зрения, критериям ясности и отчетливости в полной мере отвечают лишь те положения, содержание которых соотносено с субъективной рефлексией. Например, математические суждения ясны и отчетливы лишь тогда, когда мы не приписываем им объективно реального смысла (т. е. рассуждаем о свойствах треугольника, воздерживаясь от решения вопроса о том, существуют ли треугольники в действительности). В принципе, считал Декарт, чувственное восприятие тоже может быть ясным и отчетливым, но лишь в том случае, если мы соотносим его только с состояниями собственного сознания (т. е. включая его в акт самосознания) и отвлекаемся от вопроса об объективности его содержания.

В обычной жизни легко отвлечься от объективного смысла математических суждений, поэтому-то математика и является, по мнению Декарта, абсолютно достоверной наукой, образцом научности вообще. Чрезвычайно трудно осуществить эту операцию в отношении чувственных восприятий, поэтому-то науки, основанные на показаниях органов чувств, далеки от идеалов строгой научности. Точнее, они смогут приблизиться к этим идеалам лишь в той мере, в какой удастся их математизировать. Чувственные восприятия, утверждал Декарт, часто бывают ясными, но редко являются и отчетливыми. «Ясным я называю такое восприятие, которое очевидно и имеется налицо для внимательного ума... Отчетливым же я называю восприятие, которое настолько отлично от всего остального, что содержит только ясно представляющееся тому, кто надлежащим образом его рассматривает. Так, когда кто-либо чувствует сильную боль, то это восприятие боли представляется ему очень ясным, но оно не всегда отчетливо, потому что обыкновенно люди смешивают его с ложным суждением о природе того, что предполагают в больной части тела...»¹³

Итак, концепция Декарта наглядно показывает, как в теоретико-познавательном исследовании конкретно работают обе сформулированные выше предпосылки: 1) отождествление обоснованного знания с абсолютно

непроблематичным, метафизическое разъединение и противопоставление относительного и абсолютного в познании, 2) выделение сферы индивидуального бытия (в данном случае индивидуального самосознания) как той области, где можно найти абсолютно проблематичное знание.

Однако данная концепция, которая, по замыслу, должна была содержать обоснование возможности познания внешнего мира, столкнулась с тем роковым обстоятельством, что сама эта возможность стала для нее *проблемой*. Декарт связывал решение этой проблемы с божественной гарантией — правдивостью все совершенного существа. Но если субъективный мир, мир сознания отделен от мира внешних предметов (хотя бог и гарантировал познание последних), то остается принципиально непонятным характер взаимоотношений между ними: ведь в силу принципиальной разнородности они не могут действовать друг на друга. Как, например, человек может знать что-либо о событиях внешнего мира? Материальные тела не передают какую-либо информацию о себе миру субъективных переживаний: материальная и идеальная субстанции замкнуты каждая на себя и непроницаемы друг для друга.

Декартовский подход к анализу познания развивали окказионалисты. Они считали совершенно недостаточным признание бога в качестве гаранта познаваемости мира. Нужно идти гораздо дальше и принять положение о том, что без постоянного божественного вмешательства познание оказывается невозможным. События, происходящие в мире материальных тел, являются не причиной их воспроизведения в сознании, а всего лишь поводом для божественного воздействия на субъективный мир познающего индивида. В отличие от материальной субстанции бог как бесконечное духовное существо может действовать на конечный дух — индивидуальное сознание.

Логику данного подхода развивал далее представитель окказионализма Мальбранш. В боге, утверждал он, существуют некоторые идеи тел внешнего мира — идеальный первообраз действительности. В соответствии с ним бог создает, с одной стороны, мир реальных материальных тел, с другой — субъективные идеи внешнего мира в конечных индивидуальных сознаниях. Лишь при этом условии, считал Мальбранш, можно объяснить познание внешнего мира. Но в этой связи возникает

естественный вопрос. Если познание внешнего мира не предполагает реальное взаимодействие субъекта с ним и полностью обеспечивается идеями об этом мире, продуцированными богом, тогда зачем вообще существует внешний мир? Ведь данная модель познания и сознания может вполне обойтись без признания реального бытия внешнего мира. Английский философ А. Кольер развил эти положения теории Мальбранша, сделав вывод, который по сути дела не отличается от основной идеи субъективного идеализма Дж. Беркли: существует лишь мир субъективных идей, а внешний мир произведен от него.

Другая линия декартовского понимания познания была реализована в философии Лейбница. В рамках метафизической концепции он постулировал существование множества индивидуальных субстанций — монад. Каждая монада замкнута в мире собственных представлений и не может взаимодействовать с внешним миром: «не имеет окон». Знания монады о внешнем мире (а это мир других монад, находящихся на разных стадиях развития) являются продуктом внутреннего развития ее субъективных индивидуальных представлений. Познание, таким образом, оказывается самопознанием. Вместе с тем каждая монада со «своей точки зрения», в индивидуальной перспективе отражает весь мир. Это возможно лишь в силу существования «предустановленной гармонии» между монадами. Последнюю же опять-таки нельзя объяснить без ссылки на бога, которая здесь (как и в других концепциях, о которых шла речь) выступает способом своеобразного «латания» прорех в теоретических рассуждениях.

Таким образом, дуалистическое противопоставление индивидуального сознания и внешнего мира по сути дела заходило в тупик теоретико-познавательное исследование. Этот принципиальный факт был осознан достаточно давно. И в рамках еще домарксистской философии материалисты XVII—XVIII вв. предпринимали попытки выйти из этого тупика.

2. Первичные и вторичные качества. Натурализм в теории познания

Материалистические концепции, развивавшиеся в философии XVII—XVIII вв., противостояли идеалистическому замыканию сознания субъекта на себя. И человек,

и познаваемый им предмет, подчеркивалось в этих концепциях, должны рассматриваться как определенные *материальные тела*, между которыми существует реальная, материальная связь. Познающий индивид не является неким сверхматериальным существом, находящимся вне объективно-реального мира, он включен в саму материальную, природную действительность. Познающий человек и познаваемый объект — это расчленения самой природной действительности. Поэтому как взаимодействие познающего индивида с объектом, так и процессы, происходящие в познающем индивиде, вполне объективны и реальны. Не может быть никаких сомнений относительно того, что человек в процессе познания имеет дело с миром реально существующих тел, предметов. С этой точки зрения сам исходный пункт Декартовых рассуждений должен быть отброшен.

«Если мы убедим себя, что наши способности действуют и верно сообщают нам о существовании действующих на них предметов, то такую уверенность нельзя считать плохо обоснованной: никто, я думаю, всерьез не может быть таким скептиком, чтобы не иметь уверенности в существовании вещей, которые он видит и осязает». «...Ясно, что... восприятия вызываются в нас внешними причинами, действующими на наши чувства, потому что люди, лишенные органов какого-нибудь из чувств, никогда не могут иметь в уме своем относящихся к этому чувству идей. Это слишком очевидно для того, чтобы возбуждать сомнение; поэтому нельзя не иметь уверенности в том, что эти восприятия приходят через органы данного чувства, а не каким-нибудь иным путем. Ясно, что сами органы их не вызывают»¹⁴.

Каким же образом происходит познавательный процесс с точки зрения материалистической концепции?

Согласно сложившимся к тому времени идеям классической механики, воздействовать друг на друга могут только материальные физические тела, которым непосредственно присущи лишь такие качества, как плотность, протяженность и форма. Тела могут оставлять друг в друге лишь материальные следы воздействия. Результат физического воздействия объекта на органы чувств (будет ли оно непосредственным, как при осязании, или опосредованным, как в процессе зрения) и является восприятием — первым, основным и исходным видом знания. Все остальные виды и типы знания так или иначе производны от восприятия. Поэтому раскры-

тие его механизма и есть по сути дела выяснение сущности знания, познавательного отношения вообще.

Вот как, например, рассуждал один из классических представителей подобной концепции, Дж. Локк: «...простые идеи (под этим термином Дж. Локк понимал то, что мы относим к ощущениям и восприятиям. — В. Л.) не выдумки нашего воображения, а естественные и закономерные продукты вещей, которые нас окружают и на самом деле действуют на нас и с которыми вследствие этого связано все искомое нами и требуемое нашим положением соответственно; ибо простые идеи доставляют нам такие представления о вещах, которые этим вещам свойственно вызывать у нас, благодаря чему мы способны различать виды и состояния отдельных субстанций, а значит, и использовать субстанции для своих надобностей, применять их ради своей пользы. Так, имеющаяся в уме идея белизны или горечи, точно соответствуя той силе некоторых тел, которая вызывает у нас эту идею, обладает вполне реальной сообразностью с вещами вне нас, какая возможна или необходима для нее. И этой сообразности между нашими простыми идеями и существующими вещами достаточно для реального познания»¹⁵.

Таким образом, познающий индивид непосредственно имеет дело не с реальными предметами, а с результатами воздействия этих предметов на человеческие органы чувств — «простыми идеями». (Дж. Локк называет эти «простые идеи» «объектами ума».) Именно по особым образованиям, возникающим в самом субъекте, — «идеям» — человек судит о реально существующих объектах. Отношение системы взаимосвязанных восприятий к реальным объектам напоминает отношение карты к реальной местности. Карта — это не сама местность. Однако ее элементы находятся в «сообразном соответствии» реальным предметам. Поэтому человек, умеющий читать карту, прекрасно ориентируется во взаимоотношении реальных объектов той местности, к которой относится карта.

Важно, однако, заметить, что с данной точки зрения не все, что имеется в восприятии, соответствует особенностям самих реально существующих предметов. Поскольку реально существующим материальным телам, рассуждают представители этой концепции, не присущи качества цвета, вкуса, запаха и т. д. (как об этом учила механика, единственная в то время развитая нау-

ка), постольку соответствующие качества восприятия следует считать свойствами не самих по себе объектов, а свойствами, возникающими лишь в процессе воздействия предмета на познающего индивида. Так формулируется учение о первичных и вторичных качествах, изложенное в наиболее четкой форме именно Локком (хотя сама эта идея не была новой и ее обсуждение имело длительную традицию ко времени Локка) *. Первичные качества восприятий (восприятие пространственных отношений предметов, их величины и т. д.) более или менее точно воспроизводят реальные свойства самих объектов. Что касается вторичных качеств, то хотя они и имеют объективные причины, однако не воспроизводят свойств вне нас существующих реальных объектов. Вторичные качества, таким образом, в значительной степени субъективны.

«...Идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но... идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с ними. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым и теплым в идее, то в самих телах, которые мы так называем, есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц» ¹⁶.

В рамках подобной концепции возникает целый ряд вопросов. Если вторичные качества не вписываются в систему материального воздействия одного тела на другое, то, спрашивается, как же они возникают и в каком «пространстве» существуют? Для Локка таким «пространством» является субъективный мир сознания. Однако из его концепции совершенно неясно, каким образом материальное воздействие одного тела на другое может породить результаты, включенные в совершенно иного рода реальность — мир «идей». Таким образом, для Локка не в меньшей мере, чем для Декарта, оказывается принципиально непонятным переход от физи-

* Вопрос о соотношении первичных и вторичных качеств до сих пор не сошел с повестки дня философских дискуссий. Особенно широко он обсуждается в связи с распространением сегодня в англо-американской философии так называемого научного материализма, который в принципиальном отношении не столь уж далеко ушел от натуралистического метафизического материализма XVII—XVIII вв.

ческих, материальных воздействий к их отображениям в сознании. Пытаясь снять дуализм Декарта, Локк в то же время сохранил принципиальную установку гносеологической «робинзонады». А на пути исследования отношения отдельного индивида и противостоящего ему предмета познания оказалось невозможным объяснить природу и характер знания, познания, процесса познания. Вследствие этого метафизический натуралистический материализм в теории познания столкнулся не с меньшими трудностями, чем дуализм.

Нужно сказать, что для Локка и для других материалистов-эмпириков единственно плодотворным исследованием познания служило изучение его методами эмпирической науки, т. е. методами психологии (как эмпирической дисциплины в отличие от той «рациональной психологии», с которой имели дело Декарт и его последователи) и физиологии. Теория познания в этом случае не только не отделялась от психофизиологического анализа, но и по существу сводилась к последнему, растворялась в нем. Так, гносеологическая проблема взаимоотношения опыта и мышления при подобном подходе выступала как вопрос психогенетического исследования происхождения знаний из «простых идей». Гносеологические вопросы в трактатах материалистов этого времени были связаны с рассуждениями о функционировании представлений, памяти, эмоций, желаний; ими исследовались психологические законы ассоциаций, формулировались определенные физиологические гипотезы. Сама идея теории познания как чего-то отличного от такого эмпирического, специально-научного исследования познавательных процессов воспринималась как попытка реставрации отживших свой век идей спекулятивной философии с ее представлениями о сверхчувственной душе и сверхэмпирическом характере ее функционирования.

Между прочим, именно в трактатах о познании эти философы закладывали основы научной эмпирической психологии, среди родоначальников которой не случайно числятся многие из них. Однако невозможность решить в рамках предложенной модели познания вопрос о взаимоотношении материальных физических взаимодействий и субъективных образований сознания (в частности, вторичных качеств) делала уязвимой для критики эту концепцию в целом. «...Между каким-нибудь вторичным качеством и теми первичными качествами,

от которых оно зависит, нельзя обнаружить никакой связи.

...Что размеры, форма и движение одного тела могут вызвать изменения в размерах, форме и движении другого тела, это не выходит за пределы нашего понимания. Разъединение частиц одного тела от проникновения в него другого, переход от покоя к движению после толчка и тому подобное представляются нам имеющими некоторую взаимную связь. И если бы мы знали эти первичные качества тел, у нас было бы основание надеяться, что мы можем знать гораздо больше об их воздействии друг на друга. Но так как наш ум не может обнаружить никакой связи между этими первичными качествами тел и ощущениями, которые они в нас вызывают, то мы никогда не в состоянии установить определенные и несомненные правила последовательности или совместного существования вторичных качеств, хотя бы мы могли найти размеры, форму или движение тех невидимых частиц, которые непосредственно производят их»¹⁷.

Следует заметить, что данная трудность вовсе не обусловлена тем, что Локк предполагал наряду с реальностью физических тел реальность сознания. Можно попытаться свести психические процессы к физиологическим процессам в головном мозге (такие попытки предпринимались некоторыми материалистами, например Ламетри), но в этом случае нельзя ответить на вопрос: где же возникают и в каком «пространстве» существуют вторичные качества? Ответ, согласно которому они возникают в «процессе» воздействия предмета на познающего человека, удовлетворить не может, ибо анализ этого процесса как простого взаимодействия природных тел не объясняет возникновение вторичных качеств.

В рамках теоретико-познавательной концепции метафизического материализма возникал целый ряд и других трудностей. Как следует из принятой материалистами «причинной» теории восприятия, познающий субъект имеет дело непосредственно не с самими объектами, а лишь со следами их воздействия на воспринимающий аппарат. Особенности, качества этих следов субъект как бы «выносит вовне», «проецирует» на реальный объект, приписывает их самому объекту, хотя не все из них действительно присущи последнему. Непонятно, почему субъект необходимо приписывает объекту такие качества, которые ему не свойственны, и как он это делает.

Исходя из воздействия одной физической системы на другую, понять механизм проекции невозможно.

Трудно объяснить и другое: как субъект может «читать», т. е. воспринимать отпечатки, следы воздействия объекта на его воспринимающий аппарат? Ведь, согласно данной концепции, всякое восприятие необходимо опосредовано органами чувств и нервным аппаратом. Какими же органами чувств могут быть восприняты те отпечатки, которые имеются в самом этом аппарате, реализующем процесс восприятия? Сторонники этой теории исходят из того, что восприятие прежде всего характеризует процессы, происходящие в воспринимающем аппарате субъекта, и лишь косвенным образом оно может быть соотнесено с реальным предметом. Не случайно многие представители этой концепции полагали, что человек имеет дело лишь с воздействием внешних тел на него и не может ничего сказать о внешних телах самих по себе.

Вот типичное понимание процесса познания в рамках принимавшейся метафизическими материалистами модели «гносеологической робинзонады». Э. Кондильяк рассматривал (в виде некоторого «идеального эксперимента») статую, устроенную подобно человеку. Она последовательно приобретает обоняние, вкус, слух, зрение, а затем осязание. Философ пытался показать, что в рамках предложенной им модели можно объяснять формирование не только познавательных способностей (при этом он считал, что для формирования абстрактного мышления достаточно ощущений одного вида, например обонятельных), но и иных психических характеристик человека: внимания, памяти, желания и т. д. Однако, по мнению Кондильяка, все знания статуи, доставляемые вкусом, слухом, зрением и обонянием, — это ее знания о себе, о своих собственных состояниях. Лишь с появлением осязания приходит знание о своем теле и телах внешнего мира.

Следует иметь в виду, что «гносеологическая робинзонада» вовсе не означала отрицания какого бы то ни было значения межчеловеческих контактов для осуществления процесса познания. И для Локка, и для Кондильяка, и для других философов-материалистов исключительное значение в познании имел язык — коллективное достояние человечества (много о роли языка в познании писал, например, Гоббс). Локк считал, что большинство операций абстрактного мышления невоз-

можно без помощи языка. Важно, однако, иметь в виду, что с разбираемой точки зрения язык является лишь средством оперирования уже имеющимся содержанием знания: в ходе абстрагирования и трансформации знания. Появление же познавательного содержания может и должно быть объяснено исключительно на основе концепции, исходящей из противостояния отдельного индивида и познаваемого предмета.

3. Субъективно-идеалистическое «снятие» дуализма сознания и бытия. Психологизм в теории познания

Против материалистического истолкования процесса познания выступили представители субъективного идеализма, который именно в XVI в. стал достаточно влиятельным. Важно при этом отметить, что субъективные идеалисты претендовали на более последовательное и логичное продолжение той самой линии в исследовании познания, которую проводили философы-материалисты: изучение методами эмпирической науки реальных фактов, с которыми сталкивался индивид в познавательном процессе, критика всякого рода метафизических конструкций и т. д.

Вот как, например, рассуждал Дж. Беркли.

Если внимательно присмотреться к реальным фактам сознания, то мы легко обнаружим, полагал он, что в уме не могут существовать так называемые абстрактные общие идеи, о которых писал Локк. В самом деле, разве можно иметь представление треугольника, который ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равносторонен, ни равнобедрен, ни неравносторонен, но который есть вместе и всякий и никакой в отдельности ¹⁸? Достаточно задать этот вопрос, считал Беркли, чтобы тут же убедиться в невозможности такого рода идей. В том случае, когда мы осуществляем доказательство, относящееся к треугольникам вообще, мы имеем в уме не абстрактную идею треугольника вообще, а вполне конкретную идею того или иного частного треугольника, «но только так, что частный треугольник, который рассматривается мной, безразлично, будет ли он того или иного рода, одинаково заменяет или представляет собой все прямолинейные треугольники всякого рода и в этом смысле *общ*» ¹⁹. Но в таком случае, продолжал Беркли, нетрудно показать, что не существует никакого различия между первичными и вторичными качествами. Дело в том,

что ведь познающий индивид не может представить первичные качества «сами по себе», отдельно от качеств вторичных, вместе с которыми они даются сознанию и вне которых они реально не существуют. «Если достоверно, что первичные качества неразрывно связаны с другими ощущаемыми качествами, от которых не могут быть даже мысленно абстрагированы, то отсюда ясно следует, что они существуют лишь в духе»²⁰.

К тому же, продолжал Беркли, субъективность при восприятии первичных качеств не менее велика, чем в случае качеств вторичных. Например, форма и протяжение предмета по-разному выступают для одного и того же глаза в разных положениях и для разных глаз в одном и том же положении, разного рода субъективные причины могут влиять и на восприятие движения и т. д.²¹ Беркли предпринимал исследование процесса зрительного восприятия, специально изучал проблему восприятия размеров предметов и их удаленности от глаза, связи зрения и осязания и целый ряд других, высказывая при этом соображения, имеющие определенное значение для психологии. И все это для аргументации тезиса о том, что познающий субъект имеет дело исключительно со своими ощущениями, что независимой от познающего материальной субстанции не существует.

Мучивший не только Декарта, но и Локка вопрос о взаимоотношении субъективного мира и мира внешних физических предметов Беркли «решил» путем уничтожения последнего: «Вы скажете, что идеи могут быть копиями или отражениями (*resemblances*) вещей, которые существуют вне ума в немыслищей субстанции. Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи: цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета, другой фигуры»²². Беркли пытался показать, что психологическое понимание процесса познания необходимо приводит к субъективному идеализму.

Следует при этом заметить, что психология в рамках философской концепции Беркли принципиально отгорожена от физиологии, и поэтому теоретико-познавательный психологизм Беркли отличается от психофизиологической натуралистической гносеологии таких философов, как Локк, Гартли, Пристли, Кондильяк и др. Абсурдность субъективно-идеалистических выводов Беркли была очевидной для материалистов. И тем не

менее дать теоретическую критику субъективно-идеалистического индивидуализма с позиций натуралистической «гносеологической робинзонады» было довольно затруднительно. Дидро предложил Кондильяку дать философскую критику концепции Беркли, которая «должна его (Кондильяка. — В. Л.) заинтересовать, и не столько своей странностью, сколько трудностью опровергнуть ее, исходя из его принципов, ибо по существу у него те же самые принципы, что и у Беркли»²³. Кондильяк пытался решить эту задачу, осуществляя свои «мысленные эксперименты» с одинокой статуей. Признать это решение успешным трудно.

По пути, проложенному Беркли, пошел Юм. Не ставя перед собой задачи проанализировать концепцию Юма в ее целостности, в частности не касаясь его скептицизма (об этом см. гл. II наст. изд.), обратим внимание только на то, что знаменитая юмовская критика понятия причинности покоится как раз на том, что ряд признаков, входящих в это понятие, и прежде всего наличие необходимой связи между причиной и следствием, «не обеспечены», с точки зрения Юма, психологической реальностью познания. Познающий индивид, считал Юм, имеет дело лишь с впечатлениями, смежными в пространстве, времени и следующими регулярно друг за другом. Этим впечатлениям и приписывается причинная взаимозависимость, в то время как в действительности имеет место лишь ассоциация впечатлений, психологическая привычка²⁴. Учение о причинности, таким образом, целиком включено Юмом в теорию ассоциаций (нужно заметить, что многое в учении Юма об ассоциациях вошло потом в эмпирическую ассоцианистскую психологию). Правда, с точки зрения Юма, само приписывание третьему виду ассоциаций необходимой связи между разными впечатлениями не случайно; оно имеет свои основания в потребностях практической жизни, тоже психологических, вынуждающих человека верить не только в мир внешних предметов, но и в необходимую зависимость явлений.

Иногда приведенные рассуждения Юма истолковывают таким образом: Юм не смог дать логического оправдания принципа причинности и сделал вывод о том, что этот принцип может быть оправдан лишь психологически. Представляется, что это не вполне точная интерпретация теории познания Юма. В действительности он считал, что принцип причинности именно

потому и не может быть логически оправдан, что он не соответствует психологической реальности познания, как ее понимал Юм: ведь его теория познания насквозь психологична. В свою очередь использование этого принципа в реальной жизни (да и в научном познании), с точки зрения Юма, психологически обосновано, но уже не психологией познания, а психологией действия и связано не с категорией знания, а с категориями веры и воображения *.

4. Эмпирический и сверхэмпирический субъект. Трансцендентализм в теории познания

Субъективно-идеалистический психологизм Беркли и Юма преподносился как теория, верно отражающая реальные факты познания, но по сути дела он заводил теоретико-познавательное исследование в тупик, ибо приводил к выводам, явно противоречащим как действительным жизненным установкам, так и тем предпосылкам, из которых исходит и не может не исходить наука.

Кантом была предпринята попытка найти выход из этого тупика. Такой выход он видел в необходимости принципиальной переориентации теоретико-познавательного исследования: философ должен заниматься не изучением *психологии* познания, а анализом *трансцендентальных условий* возможности объективного опыта²⁵. Прежде всего Кант показал несостоятельность тех психологических представлений о познании, из которых исходили не только Беркли и Юм, но и Декарт, а также многие другие философы того времени.

Реально психологические характеристики опыта таковы, утверждал Кант, что в нем обязательно индивиду даны объективные необходимые зависимости внешних

* Субъективно-идеалистический психологизм в теории познания впоследствии был наиболее явным образом представлен в концепциях Дж. Ст. Милля и Э. Маха (последний подчеркивал, что его гносеология не имеет отношения к философии, а представляет собой специально-научное исследование познания). Попытки свести теорию познания к психологии не прекратились до сего времени. Достаточно назвать влиятельную на Западе концепцию «генетической эпистемологии» известного психолога Ж. Пиаже или идеи, выдвигаемые ныне в США и Англии сторонниками программы так называемой когнитивной науки. Правда, в этих случаях имеет место не субъективно-идеалистический, а скорее натуралистический психологизм.

предметов. Именно поэтому познающий индивид всегда отличает *субъективную* связь ассоциаций, относящихся к субъективному сознанию, от *объективной* зависимости предметов опыта вопреки тому, что утверждал Юм. Если человек воспринимает внешние объекты, в его сознании отражается не просто следование разных субъективных впечатлений одного за другим, как утверждали психологисты, а необходимые, в том числе и причинные, связи. (Между прочим, кантовский анализ в этой части был полностью подтвержден психологией в XX в. Кант, таким образом, не только дал более точный философский анализ познания, но в ряде случаев и более правильно представил психологическую сторону познавательных процессов.)

Индивидуальное эмпирическое самосознание, позволяющее отличать субъективную связь ассоциаций от объективных зависимостей внешних предметов, Кант называл субъективным единством самосознания. Это единство включает поток индивидуальных представлений и характеризует «внутреннее чувство». Многообразие фактов сознания, содержащееся во внутреннем чувстве, тоже упорядочено определенным образом (правила этого упорядочивания определяются формой времени), хотя это упорядочивание необъективно, т. е. отлично от тех типов порядка, которые имеют место в мире внешних объектов, существующих в пространстве и времени.

Субъективное единство самосознания весьма специфично. Дело в том, что в отличие от того единства, которое относится к объективному («внешнему») опыту, субъективное единство не характеризует никакой постоянной субстанции, остающейся себе тождественной при разнообразных сменах состояний. Поэтому, считал Кант, посредством внутреннего чувства нельзя выявить такие необходимые зависимости и правила следования чувственных впечатлений, из которых конструируется полноценный объект познания. Объекты внешнего чувства предполагают в качестве своего сущностного основания категориальные схемы (о том, что значит такое предположение и каким образом оно может быть схвачено, мы специально скажем дальше).

Исходя из этих категориальных схем, можно вести разработку теоретического («чистого») естествознания. Что же касается объектов внутреннего чувства, то это не объекты в строгом смысле слова, ибо состояния сознания

зыбки, неопределенны, эфемерны. Конечно, они тоже упорядочены определенным образом — во времени. Однако эта упорядоченность не может задать возможности теоретической («чистой») науки о явлениях индивидуального сознания. Психология, по мнению Канта, возможна лишь как эмпирическая описательная наука, констатирующая случайные связи в субъективном потоке представлений и в принципе неспособная пользоваться методами математики (с точки зрения Канта, подлинная наука должна выражаться на языке математики).

Более того, внутренний опыт не только лишен некоторых существенных особенностей внешнего, позволяющих последнему быть основой теоретической науки, он невозможен без внешнего созерцания. Дело в том, что временное определение, являющееся формой упорядочивания внутреннего опыта, существует лишь как воплощение хода времени в тех или иных пространственных процессах, т. е. процессах, происходящих с теми или иными материальными предметами. «Всякое временное определение мы можем воспринять только через смену во внешних отношениях (движение) к постоянному в пространстве (например, движение солнца по отношению к предметам на земле); более того, у нас нет даже ничего постоянного, что мы могли бы положить в основание понятия субстанции как созерцание, кроме только *материи*... Вот почему у этого *Я* нет ни одного предиката созерцания, который, будучи *постоянным*, мог бы служить коррелятом для временного определения во внутреннем чувстве, подобно тому как *непроницаемость* есть коррелят материи как *эмпирическое созерцание*»²⁶. Однако из этого вытекает в высшей степени важное следствие: «...сам внутренний опыт возможен только опосредствованно и только при помощи внешнего опыта»²⁷.

Сам Кант расценивал это следствие как прямое опровержение «*проблематического идеализма Декарта*» (хотя это с таким же успехом можно было бы отнести и к *догматическому идеализму Беркли*), «который объявляет несомненно достоверным лишь одно эмпирическое утверждение (*assertio*), а именно: *я существую*»²⁸. «Идеализм, — писал Кант, — предполагает, что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только *заключаем* о внешних вещах, да и то без достаточной достовер-

ности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к *определенным* причинам: ведь причина представлений, которую мы, быть может ложно, приписываем внешним вещам, может находиться в нас самих. Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт непосредствен в собственном смысле слова и что только при его посредстве возможно если не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т. е. внутренний опыт»²⁹.

Это значит, что если речь идет о конкретном индивидуальном сознании, о субъективном, то мы не можем рассматривать его как «чистое сознание» в духе Декарта или Беркли, а обязательно должны соотносить с теми процессами, которые присущи материальным объектам, телам. Сознание самого себя, внутреннее чувство, подчеркивал Кант, должно быть опосредовано сознанием внешних объектов, реальных материальных предметов. Конечно, Кант отдавал себе отчет в том, что не всегда представление о внешних вещах означает их реальное существование, как доказывают факты иллюзий, галлюцинаций и т. д., т. е. те факты, от которых, в частности, отталкивался Декарт в утверждениях относительно «очевидности» данности сознания самому себе и «неочевидности» данности сознанию внешних объектов. Однако, подчеркивал Кант, сами иллюзии, галлюцинации и т. д. существуют «только как воспроизведение прежних внешних восприятий, которые... возможны лишь благодаря действительности внешних предметов... Представляет ли собой тот или иной предполагаемый опыт не один только плод воображения — этот вопрос должен решаться согласно отдельным определениям опыта и путем сравнения с критериями всякого действительного опыта»³⁰.

Таким образом, по Канту, не только невозможно сведение внешнего чувства к внутреннему. Он считал, что субъективная и объективная данности индивидуального сознания являются не двумя принципиально разнородными типами опыта, а лишь двумя взаимопредполагающими моментами единого поля индивидуального сознания. Но Кант не остановился на этом утверждении, а продолжил анализ. Чтобы понять подлинный характер познания, утверждал он, мы не должны ограничиваться описанием того, что дано отдельному эмпирическому субъекту как факты его познания и сознания. Все дело в *объективных логических, смысловых*

(«*трансцендентальных*») зависимостях опыта, которые эмпирический субъект в обычных условиях и не осознает. Теория познания должна заниматься не анализом сознания эмпирического индивида, а выяснением трансцендентальных условий возможности объективного опыта.

Поэтому для теории познания не существует вопроса: «Возможно ли познание?», который задавали Декарт или Юм (их подходы к познанию сходны, хотя в других отношениях их теоретико-познавательные концепции весьма различаются). Знание не только возможно, но и действительно *существует* — такова одна из принципиальных предпосылок кантовской теории познания. Иными словами, Кант, как впоследствии выражались неокантианцы, ориентировался на *факт* знания. Это знание, считал он, выражено и в определенных положениях «здравого смысла», но прежде всего в высших достижениях познания — в научных дисциплинах, относящихся к чистой математике и чистому (т. е. теоретическому) естествознанию. Для Канта основной вопрос теории познания состоит в выяснении того, *как возможны* чистая математика и чистое естествознание, а тем самым, как возможно знание вообще. Кант исходил из факта существования несомненного, признанного продукта познавательной деятельности — научного знания — и пытался путем его аналитического расчленения реконструировать логические условия его производства, т. е. двигался от исследования результата к выяснению возможностей его порождения.

Подобная постановка вопроса, с точки зрения Канта, оправдана тем, что если существование чистой математики и чистого естествознания несомненно, то реальность метафизики, т. е. спекулятивной философии, как подлинного знания весьма проблематична. Выявление всеобщих условий возможности знания могло бы не только дать ответ на вопрос о том, возможна ли метафизика, но и в случае положительного ответа обнаружить методы наиболее плодотворной работы в этой области, считал Кант.

Пытаясь решить задачу, поставленную перед трансцендентальной теорией познания, Кант пришел к выводу, что опыт как знание объективно существующих предметов, независимых от индивида и состояний его сознания, предполагает вместе с тем постоянную ссылку на субъект. Эта ссылка осуществляется двояким спосо-

бом. Во-первых, именно выделение объективности опыта и отличие фиксируемых в нем процессов от субъективных ассоциаций, от случайного течения представлений и т. д. означают постоянное (актуальное и потенциальное) соотнесение мира объектов и процессов сознания. Во-вторых, само единство опыта предполагает единство сознания. Последнее обстоятельство Кант считал особенно важным.

Дело в том, что объективность опыта неотделима от присущих ему разного рода зависимостей, в том числе необходимых (об этом уже шла речь выше). Объект опыта — это как бы воплощение определенного правила увязывания разнообразных чувственных впечатлений. Объективный опыт характеризуется внутренне связанной картиной необходимого взаимодействия его компонентов: в его протекании существует определенная непрерывность, т. е. последующее состояние необходимо связано с предыдущим. Если бы в опыте существовали «разрывы», то не было бы оснований считать его объективным, подчеркивал Кант, а следовало бы квалифицировать его как субъективную связь ассоциаций (в духе Юма), т. е. как относящийся к индивидуальному сознанию, а не к миру материальных объектов.

Между тем всякий опыт — это опыт определенного лица, «ничьего» опыта не существует. Теперь допустим, рассуждал Кант, что *Я* как субъект опыта не сохраняя никакого тождества с собой, т. е. могу полностью исчезнуть как одно *Я* и возродиться как другое, не имеющее ничего общего и никакой связи с первым. В этом случае должен измениться и опыт, так как его принадлежность *Я* — это его необходимая характеристика, как мы только что признали, и если *Я* стало другим, то другим стал и опыт. Но если между первым и вторым *Я* нет никакой связи, то нет никакой связи и между первым и вторым опытом. Это означает, что в течении опыта существуют «разрывы». Поэтому и сам опыт в этом случае не объективен, а субъективен.

Следовательно, заключал Кант, необходимым условием объективности опыта является самосознание *Я* как себе тождественного в виде утверждения «я мыслю», которое потенциально сопровождает течение опыта (важно заметить, что, с точки зрения Канта, акт самосознания «я мыслю» может актуально не сопровождать опыт; объективность последнего лишь предполагает постоянную возможность подобного самосознания).

«...Мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат *мне*, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем... иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное *Я* (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений»³¹.

Индивидуальное эмпирическое самосознание, позволяющее отличать субъективную связь ассоциаций от объективных зависимостей внешних предметов, Кант, как уже говорилось, называл субъективным единством самосознания. Что же касается того единства сознания, благодаря которому, по его мнению, становится возможной сама объективность опыта, то оно получает в кантовской философии название объективного единства апперцепции и принципиально ограничивается от первого³².

Итак, что удалось показать Канту?

Во-первых, что эмпирическое самосознание («внутреннее чувство») необходимо предполагает восприятие внешних объектов, независимых от данного индивидуального сознания. Во-вторых, что единство объективного опыта означает также единство познающего субъекта («объективное единство самосознания»). В-третьих, что познавательное отношение к внешнему объекту обязательно сопровождается отношением к познающему субъекту, т. е. разными формами самосознания.

Однако Кант сделал дальнейший шаг и выдвинул тезис, не вытекающий из данных утверждений, но представляемый им как их логическое следствие. Он сформулировал положение о том, что объективное единство самосознания, или трансцендентальное единство апперцепции, является основанием объективного единства опыта. Положение «я мыслю» Кант провозгласил как высшее основоположение всякого знания³³ и тем самым по сути дела не только вернулся к «гносеологической робинзонаде» (понимаемой, правда, уже не в эмпирическом, а в «трансцендентальном смысле»), но и воспроизвел один из главных тезисов Декарта, которого он критиковал за «проблематический идеализм».

Конечно, позиция Канта и здесь отличается от позиции Декарта. Для Канта положение «я мыслю» (так же, как положение «я существую») выражает особого рода

сознание, точнее, самосознание, но не выражает знания. Необходимым условием знания, по Канту, является данность соответствующего объекта в опыте, т. е. знание и опыт совпадают. Правда, сам опыт понимался Кантом отнюдь не как нечто непосредственное: здесь его позиция противостоит эмпиризму и субъективистскому феноменализму. Тем не менее условием опыта выступает синтезирование непосредственных чувственных компонентов. Где этого нет, там нет и опыта, а значит, и знания. Поэтому, например, априорные категории рассудка, взятые сами по себе, не содержат знания. О них можно мыслить, аналитически расчленять их содержание, но это не будет знанием, познанием*.

Кант, таким образом, разводит мышление и познание, сознание и знание. Соответствующий положению «я мыслю» предмет — мыслящее *Я* — не дан ни в каком опыте. Субъект трансцендентальной апперцепции не может стать объектом самого себя. О нем можно только мыслить или как-то символически намекать на него. «единство сознания есть лишь единство в *мышлении*, а посредством одного только мышления объект не дается; следовательно, категория субстанции, предполагающая каждый раз данное *созерцание*, неприменима к нему, и потому этот субъект вовсе не может быть познан. Следовательно, оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о самом себе как объекте категорий...»³⁴.

Субъект, таким образом, раздваивается на эмпирический субъект, который может иметь знание о себе в виде эмпирического внутреннего чувства, и трансцендентальный, сверхэмпирический, который в принципе не может быть объектом знания. Трансцендентальное *Я*, лежащее, с точки зрения Канта, в основании всего опыта, не может в рамках его системы как-то быть непосредственно схвачено. О нем Кант предлагает лишь

* Важно отметить, что априорные категории не есть, по Канту, «врожденные идеи» в духе Декарта. И не только потому, что сами по себе категории не являются знанием (будучи лишь его формой), но также и потому, что понятие «врожденные идеи» вызывает психологические представления об их предшествовании во времени остальному знанию. В действительности, считал Кант, при философском анализе познания речь идет не о временном генетическом порождении одних идей другими (между прочим, в психологическом сознании эмпирического индивида категории не предшествуют знанию и неотделимы от знания, получаемого через внешние чувства), а о трансцендентальных условиях возможности объективного опыта.

логически заключать как о некоей потусторонней сущности, как о «вещи-в-себе».

Если даже эмпирическая рефлексия (субъективное единство самосознания), с точки зрения Канта, не является полноценным знанием, так как его объекты, даваемые во внутреннем чувстве, лишены ряда особенностей постоянных объектов, с которыми имеет дело внешний опыт, то трансцендентальная рефлексия вообще не считается знанием. Трансцендентальное *Я*, по Канту, принципиально внеопытно, что касается эмпирического самосознания, то это лишь явление эмпирическому субъекту некоторой находящейся за пределами опыта вещи в себе — трансцендентального *Я*. «...Мы должны... признать... относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, т. е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе»³⁵. Фактически это означает, что Канту не удалось обосновать знание, т. е. выявить условия его достоверности, посредством трансцендентального самосознания. Сам он вынужден признать, что в рамках конечного, реально существующего опыта нет средств перехода от второго к первому. Для Канта закрыт способ этого перехода посредством «непосредственного узрения» некоторых «очевидностей»: ведь Кант считал, что «очевидность» никоим образом не гарантирует реального существования соответствующего предмета.

Для него неприемлема и «дедукция» априорных форм всякого знания из деятельности трансцендентального *Я* (путь, которым воспользовался впоследствии Фихте), ибо, в кантовском понимании, *Я* как основание знания не может быть предметом опыта и объектом знания: оно является принципиально внеопытной вещью в себе. Тем более не может быть речи об обосновании знания посредством эмпирического (субъективного) самосознания. Последнее, как известно, предполагает существование мира материальных объектов, и знание о них скорее само обосновано этим миром, чем является основой знания. К тому же эмпирическое *Я*, подчеркивал Кант, именно в силу эмпиричности и случайности присущих ему процессов не может быть гарантом всеобщности и необходимости опыта. Поэтому-то Канту не оставалось ничего другого, как уверять читателя в

том, что переход от трансцендентального единства апперцепции (которое считается высшим основоположением всякого знания) к конституированию опыта, т. е. формированию, с одной стороны, объектов, выступающих для конечного сознания как «эмпирически реальные» (хотя они являются в то же время «трансцендентально идеальными»), и, с другой стороны, соответствующих им видов знания, осуществляется в некоторых потусторонних сферах, как бы «за спиной» эмпирического сознания. Этот переход, именуемый трансцендентальным синтезом, и выражает самодеятельность трансцендентального Я.

Единство трансцендентальной апперцепции выступает у Канта в двух формах. Его суть выражается в самодеятельности, т. е. в работе по трансцендентальному синтезу. Именно *синтетическое* единство трансцендентальной апперцепции является высшим основоположением познания. Что касается сознания тождества мыслящего субъекта самому себе, даваемого каждому эмпирическому индивиду в виде самосознания «я мыслю», то оно, как считал Кант, выступает лишь в качестве отблеска спонтанной деятельности трансцендентального Я и характеризует не столько саму эту деятельность, сколько ее результат — тождество Я самому себе ($Я = Я$). Кант предложил называть последнее *аналитическим* единством трансцендентальной апперцепции.

Но поскольку конечный эмпирический индивид не имеет непосредственного доступа к трансцендентальному Я, а располагает лишь некоторой «щелью», через которую можно схватить что-то из его деятельности в виде самосознания «я мыслю», постольку само трансцендентальное Я получает в кантовской философии весьма противоречивые характеристики. С одной стороны, оно рассматривается как некоторая глубинная сила меня самого. Однако трансцендентальный субъект объявляется также вещью в себе, некоторой потусторонней сущностью. И здесь он уже выступает как нечто, находящееся не только во мне, но и вне меня, как «сознание вообще», как объективная структура, лежащая в основе всех индивидуальных сознаний. Таким образом, несмотря на огромные усилия Канта, направленные на преодоление тех тупиков, в которые заводит теоретико-познавательный индивидуализм, в общем и целом он не смог выйти за пределы «гносеологической робинзонады»

(хотя и получившей в его философии антинатуралистическую и антипсихологическую, «трансценденталистскую» интерпретацию).

Кант создал характерный для западной философии «трансценденталистский» тип теоретико-познавательного исследования как логически независимого от остального знания, служащего обоснованием другим его видам (а в последующей немарксистской философии так понятая теория познания стала выступать в качестве обоснования не только знания и науки, но и культуры в целом). Трансценденталистское истолкование теории познания повлияло в XX в. не только на неокантианцев, но и на «трансцендентальную феноменологию» Э. Гуссерля и его последователей, а также оказало влияние на зарубежную психологию и другие науки о человеке.

В немецкой классической философии после Канта были предприняты серьезные попытки преодоления «гносеологической робинзонады». Дальше всех в этом отношении продвинулся Гегель.

5. Индивид и исторический процесс познания

Гегель не только исходил из результатов кантовской критики натурализма и психологизма в теории познания, но и пытался идти дальше *. Понять по-настоящему смысл познания, обосновать знание можно лишь в том случае, считал Гегель, если мы изменим ту «единицу анализа», которая до сих пор составляла основу всех теоретико-познавательных исследований. Как бы ни понимался индивид — как натуралистическая данность, эмпирическое сознание или же трансцендентальный субъект, — философское исследование познания, отправляющееся от индивида, заранее обречено на неуспех. Дело в том, что сам индивид всегда включен в некий *коллективный надындивидуальный исторический*

* Анализ гегелевского решения данных вопросов см. в кн.: *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958; *Овсянников М. Ф.* Философия Гегеля. М., 1959; *Шинкарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Киев, 1964; *Ойзерман Т. И.* Философия Гегеля. М., 1966; *Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. Свердловск, 1973; *Кедров Б. М.* Ленин и гегелевская диалектика. М., 1975; *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.

процесс и может быть понят (в том числе и со всеми своими «трансцендентальными глубинами») только в рамках этого процесса.

Гегель подчеркивал, что индивидуальное сознание и познание не могут быть принципиально поняты из самих себя (даже при «углублении» самосознания до «трансцендентального»). Их постижение предполагает исследование отношения индивида к другим людям. Речь при этом идет не о том, что такое отношение затрагивает внешние способы трансформации и передачи уже полученных знаний, а о том, что вне этого отношения индивидуальное познание и сознание вообще не могут существовать как таковые. Хотя каждому индивиду даны в виде непосредственной достоверности его *Я* и единство самосознания, последнее в действительности опосредовано отношениями индивида к другим единичным субъектам. Единичное самосознание признает в других самосознаниях нечто отличное от себя и вместе с тем внутренне тождественное себе. Лишь через отношение к другим индивидуальный субъект существует для себя как *Я*. «Каждое для другого есть средний термин, через который каждое с самим собой опосредствуется и смыкается, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственной для себя сущей сущностью, которая в то же время есть таким образом для себя только благодаря этому опосредствованию. *Они признают себя признающими друг друга*»³⁶.

«Субстанция» индивида, его «неорганическая природа» — это формы объективного духа, т. е. по существу коллективные способы деятельности, опредмеченные произведения человеческой культуры. Усваивая последние, включаясь в эти формы деятельности (объективный дух существует лишь постольку, поскольку он является деятельностью), индивид становится субъектом. Рефлексия предполагает выход за пределы индивидуального сознания: признание себя в других составляющих общество индивидах и вместе с тем объективацию человека в предметах творимого им мира культуры. Гегель совершил открытие величайшей важности. Чтобы понять сущность человеческого познания, считал он, недостаточно исследовать те процессы, которые совершаются «внутри» индивида. Необходимо исследовать взаимоотношения людей, человеческую деятельность, производящую некоторый внешний индивиду продукт, а также функционирование самих этих продуктов кол-

лективной деятельности (языка, предметов искусства, книг с записанными в них философскими и научными текстами и т. д.). Наконец, подчеркивал Гегель, важно понимать, что познание — это не просто коллективный, но и исторический процесс, развивающийся во времени, изменяющий в ходе этого развития свои характеристики. Теория познания и должна ориентироваться именно на изучение этого всемирно-исторического процесса развития форм коллективного познания («объективного духа», по Гегелю). Здесь Гегель близко подошел к пониманию тех задач теории познания, которые на другой основе формулируются уже в рамках диалектико-материалистической гносеологии *.

Рефлексия, которую пытались положить в основу теории познания Декарт и Кант, в действительности, как показал Гегель, это не просто отношение сознания к индивидуальному *Я*. Сущность рефлексии состоит в познании самого объективного духа. И дело не только в этом, а также в том, что рефлексия не может быть неким статическим актом, как это традиционно понималось в истории философии, а является исторически развертывающимся процессом. Этот процесс совпадает с диалектическим развитием знания. Именно в ходе этого коллективного развития (а не в процессе индивидуального самосознания) и совершается действительное *обоснование* знания, его рефлексирование и углубление в себя. Подлинное *основание* существует не как исходный пункт (как это было почти общепризнанным), а в конце и в результате развития знания. Движение вперед, развитие содержания знания — это одновременно движение назад, обнаружение скрытой основы всего процесса.

В ходе этого процесса и решается, согласно Гегелю, вопрос об отношении мира сознания и мира реальных предметов. «...Сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом»³⁷. Предмет кажется сознанию лишь таким, каким оно его знает. Сознание сравнивает свое знание о предмете с самим предметом. «Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно

* «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 131).

согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе со знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию»³⁸.

Сознание выясняет, что то, что прежде выступало как в-себе-бытие, т. е. как независимое от данного сознания, в действительности является лишь бытием для данного сознания. Вместе с тем изменяются не только сознание и его предмет, но и сами стандарты и критерии проверки соответствия знания его предмету. «...Изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия»³⁹.

Гегель подчеркивал, что новый предмет знания возникает «благодаря *обращению* (Umkehrung) самого сознания»⁴⁰. Вместе с тем индивидуальное сознание не знает, как это происходит, процесс возникновения нового предмета знания «совершается для нас как бы за спиной сознания»⁴¹. Поэтому рефлексия знания о себе самом на каждом этапе развития (поскольку последнее не завершено) — это «неистинная», несовершенная рефлексия, предполагающая существование неотрефлексированных движений сознания, совершаемых «за его спиной». Знаемое в той или иной форме еще не есть познание, подчеркивал Гегель. Если принять этот тезис, то задача обоснования знания, которая традиционно ставилась перед теорией познания, выступает совершенно в ином виде.

Познание, по Гегелю, --- это не противостояние одинокого субъекта и извне данного ему предмета, а всемирно-исторический диалектический процесс, в ходе которого изменяются как субъект, так и объект знания. Познающий субъект не сводится к индивиду, а характеризует прежде всего формы коллективного (объективного) духа. Субъект, утверждал Гегель, должен пониматься не статически, а динамически. Это не некоторая натуральная данность старых материалистов, не идеальная субстанция Декарта и не нечто изначально равное самому себе (кантовское единство трансцендентальной апперцепции: $Я = Я$). Субъект, по Гегелю, это вечное движение, становление, развитие, снятие всех установленных границ и постоянное полагание новых. Субъект неотделим от беспокойства, активности и в наиболее

чистом виде выражает эту активность. Он немислим вне познаваемого и изменяемого им объекта (объект, таким образом, не может быть просто сведен к познающему субъекту). Вместе с тем сам объект преобразуется по мере развития сознания, т. е. изменяется в историческом процессе познавательной деятельности. Понимание субъекта и объекта в качестве изолированных друг от друга и метафизически противопоставленных друг другу сущностей, между которыми невозможно найти связь, совершенно несостоятельно и может привести лишь к тупикам в философии.

Поэтому пытаются обосновать знание вне исторически развертывающегося познавательного процесса Гегель считал полной бессмыслицей. Построение теории познания в качестве логически независимого от всего остального знания он сравнивал с попытками научиться плавать, не заходя в воду. Подлинное обоснование процесса, по Гегелю, осуществляется не в его начале, а в конце. Философское понимание знания, познания, согласно гегелевской философии, — это не предварительное условие познания, а скорее вывод, результат его исторического развития *.

Однако суть познавательного процесса Гегель усматривал — и здесь начинается идеалистическая мистификация проблемы — в рефлексии, самосознании духа, абсолютного субъекта. Именно последний (а не отдельный индивид и даже не коллективные формы деятельности) является, по Гегелю, подлинным субъектом и образует основу всей действительности. Субстанцию следует мыслить в качестве субъекта, подчеркивал Гегель. То, что индивидуальному сознанию представляется в качестве независимого от него, познаваемого им объекта, является на самом деле порождением абсолютного духа. Гегель стремился показать, что развитие познания приводит к снятию независимости познаваемого предмета от познающего субъекта, если только под последним понимать не единичного индивида (от которого внешний предмет независим), а абсолютный субъект. Абсолют — это в конечном счете субъект-объект, мышление о мышлении, познание самого себя.

* Таким образом, Гегель по существу критиковал характерную для классической западной философии гносеологическую традицию. Поэтому, с точки зрения уже упоминавшегося Р. Рорти, Гегель вообще выходил за пределы теории познания (*Rorty R. Op. cit.*).

С этим тезисом связана и гегелевская попытка интерпретировать познание как самопознание. Отталкиваясь от реальных фактов связи сознания и самосознания, познания и рефлексии, Гегель пытался представить всякое познание в качестве сводящегося в конечном счете к самопознанию. Правда, у Гегеля речь идет не о познании индивидуального *Я* и даже трансцендентального субъекта, а о самопознании абсолютного субъекта.

В анализе конкретно-исторического процесса развития познания Гегель далеко вышел за пределы домарксистской теории познания, показав коллективный характер познания, развитие во времени его форм и норм, раскрыл диалектику рефлексивного и неотрефлексивированного содержания знания. Вместе с тем, согласно Гегелю, полностью адекватное познание, т. е. познание, которое по-настоящему заслуживает своего названия, достигается лишь тогда, когда возникает абсолютная полнота рефлексии, когда субъект — а это относится к абсолютному субъекту — становится как бы абсолютно прозрачным для самого себя и рефлексивирует над собою, не выходя за собственные пределы. Именно этим актом совпадения познающего субъекта с самим собою и завершается процесс обоснования знания.

Подобно Декарту и Канту, Гегель считал, что наиболее адекватным может быть лишь самосознание духа. Именно в акте абсолютной рефлексии выявляется абсолютное основоположение знания. Таким образом, в этом принципиальном пункте своей теоретико-познавательной концепции Гегель по сути дела воспроизвел идущую от Декарта и характерную для домарксистской философии традицию (которая, правда, до Гегеля связывалась с «гносеологической робинзонадой»). В отличие от Декарта и Канта Гегель говорил о надындивидуальном, абсолютном субъекте. Но и индивид, считал он, поскольку он приобщился к движению абсолютного духа и встал на точку зрения «абсолютного знания», не только адекватно постигает абсолют, но вместе с тем сознает собственную глубинную сущность, т. е. познает самого себя. Самопознание индивида в этом случае совпадает с абсолютной рефлексией.

Развитие познания сводится в гегелевской философии в конечном счете к самопознанию абсолюта. Существующий в начале развития лишь в себе, он должен в итоге стать также и для-себя-бытием. А это значит, что все исторические перипетии реального познава-

тельного процесса предопределены в надчеловеческих сферах. Реальные люди, индивидуальные субъекты практической и познавательной деятельности — лишь исчезающие моменты в разворачивании над- и сверх-индивидуальных сил. Из критики «гносеологической робинзонады» Гегель, таким образом, делал выводы, ведущие к явной недооценке роли индивида в коллективном познавательном процессе, к непониманию подлинной диалектики индивидуального и социального в познании.

Межиндивидуальные взаимоотношения, процессы коммуникации, реальная практическая деятельность, опредмечивание человеком себя в произведениях культуры, разворачивание социальных процессов, относимых Гегелем к сфере объективного духа, — эти моменты, опосредующие отношение духа к самому себе, в конечном итоге снимаются: дух возвращается к себе «как внутреннему». Именно в отношении к себе «как внутреннему», в существовании для самого себя, а не для другого дух, по Гегелю, выступает в наиболее адекватной форме. Внешняя предметная деятельность не может породить сознания, считал Гегель. В этого рода деятельности осуществляется лишь объективация сознания, в результате которой происходит его обогащение. Однако всякое внешнее опосредование сознания должно быть снято в единстве непосредственного и опосредованного, в диалектическом тождестве сознания с самим собой.

Чисто непосредственного знания — эмпирическое ли это знание в интерпретации Беркли и Юма или рациональная интуиция в истолковании Декарта — не существует, подчеркивал Гегель. Непосредственная достоверность не есть знание. Последнее предполагает опосредование. Адекватным является лишь такое знание, в котором достигается единство непосредственного и опосредованного в виде нового, диалектически непосредственного. В непосредственном, существующем в начале развития познания, уже заложены возможность и необходимость опосредствования, а также предопределен его характер. Результат развития познания, опосредования — это возврат к непосредственности, но на новой основе, утверждал Гегель. «...Опосредствование есть не что иное, как равенство себе самому, находящееся в движении, или оно есть рефлексия в себя же... «Я» или становление вообще, этот процесс

опосредствования в силу своей простоты есть именно становящаяся непосредственность и само непосредственное»⁴².

Гегель сводил в конечном счете сущность познания к рефлексии. Поскольку объект рефлексии изменяется в ходе ее осуществления, Гегель делал вывод о том, что познание имеет дело с таким объектом, который является собственным продуктом абсолютного духа. Гегелевская «Феноменология духа» — это история борьбы самосознания с объектом, в результате которой объект оказывается собственным моментом абсолютного самосознания. «Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т. е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом — с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания»⁴³.

«Суть дела в том, — писал К. Маркс, — что *предмет сознания* есть по Гегелю не что иное, как *самосознание*, или что предмет есть лишь *опредмеченное самосознание*, самосознание как предмет (приравнивание человека к самосознанию).

Поэтому речь идет о том, чтобы преодолеть *предмет сознания*. *Предметность* как таковая считается *отчужденным*, не соответствующим *человеческой сущности* (самосознанию) отношением человека. Поэтому *обратное присвоение* порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только снятия *отчуждения*, но и снятия *предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое существо*»⁴⁴.

Предпринятая Гегелем попытка последовательного преодоления «гносеологической робинзонады» вела в тупик идеалистического спиритуализма, привела к растворению человеческого индивида в сверхчувственном абсолюте. Выявив необходимость анализа познания как всемирно-исторического коллективного процесса, Гегель не смог обнаружить подлинную основу этого процесса — реальную практическую деятельность общественного человека по преобразованию природной и социальной реальности. Он решительно отверг пред-

посылку «гносеологической робинзонады», из которой исходило характерное для немарксистской философии теоретико-познавательное исследование. Он сделал ряд шагов для критики и другой присущей этой традиции предпосылки — метафизического противопоставления относительного и абсолютного в познании, мнения о возможности внеисторического абсолютно неproblemатичного знания.

Однако линия на преодоление характерной для классической философии гносеологической традиции не доведена Гегелем до конца. Во-первых, он считал возможным абсолютное знание, в котором абсолютный субъект делает себя собственным объектом. Во-вторых, он так и не смог отойти от традиции, по которой обоснование знания следует искать на пути анализа самосознания. Правда, в отличие от Декарта и Канта Гегель понимал самосознание как абсолютное, внеиндивидуальное. Но ведь реально-то существует как раз не абсолютное, а индивидуальное самосознание. Таким образом, выйдя за пределы «гносеологической робинзонады», Гегель в некоторых пунктах остался в сильной зависимости от нее. Это не позволило ему увидеть действительную диалектику индивидуального и социального в познании, те механизмы познавательного процесса, исследование которых с позиций коллективной деятельности является исключительно плодотворным.

Отказ от «гносеологической робинзонады» связан с марксистской философией. Марксизм порвал с той традицией обсуждения проблем теории познания, которая характерна для классической домарксистской философии. При этом основные вопросы — об отношении знания к реальности, об условиях достижения истины и т. д. — приобрели существенно новый смысл.

В философии диалектического материализма происходит переориентация в самом способе постановки проблем теории познания и методах их исследования. Марксистская гносеология не только изучает те вопросы, перед которыми остановились представители домарксистских концепций, но и открывает новые горизонты теоретико-познавательного исследования, ставит такие проблемы, которые не обсуждались в традиционных для немарксистской философии гносеологических концепциях, и вместе с тем иначе понима-

ет характер гносеологического исследования, его отношения к специальным наукам. Исходным пунктом анализа знания является в марксизме не изучение отношения индивидуального субъекта к противостоящему объекту, а исследование функционирования и развития систем коллективной межсубъектной деятельности, в основе которой лежит реальное практическое преобразование внешних объектов.

В основе познания, согласно диалектическому материализму, лежит практическая деятельность; последняя берется в ее специфически человеческих характеристиках, а именно как деятельность коллективная, совместная, в ходе осуществления которой индивид вступает в определенные отношения с другими людьми; как деятельность опосредованная, в процессе которой человек ставит между собой и внешним, естественно возникшим предметом другие предметы, созданные людьми и играющие роль орудий деятельности; и наконец, как деятельность, исторически развивающаяся и несущая в себе собственную историю. Созданные человеком предметы, опосредующие разнообразные виды его деятельности, начиная с орудий труда, предметов быта и кончая знаково-символическими системами, моделями, чертежами, схемами и т. д., играют не только инструментальную, но и важнейшую познавательную роль. Субъективный мир, мир сознания и познания не является некоторой первичной данностью, а возникает как следствие развития совместной практической деятельности.

Гносеология, таким образом, понимается не как теория, непохожая на все другие, имеющая якобы дело с абсолютно неproblemатичным знанием, а как теория, опирающаяся в своих построениях на эмпирический базис. Этим базисом является система постоянно развивающейся коллективной познавательной деятельности, неразрывно связанной с деятельностью предметно-практической. Сама теория познания получает возможность к разворачиванию, росту проблемного поля, к подлинному развитию: ассимилируемый ею материал не только оказывается весьма разнообразным и обширным, но и множится и изменяется, ибо коллективная познавательная деятельность подвергается перестройкам, в ней происходят сложные сдвиги. Нетрудно видеть, что теория познания такого рода, не будучи абсолютистской или трансценденталистской, не имеет в то же время

ничего общего с теоретико-познавательным психологизмом ⁴⁵.

Как подчеркивал В. И. Ленин, теория познания диалектического материализма предполагает философское обобщение данных развития коллективного и индивидуального познания в их взаимосвязи; история философии, история познания вообще, история отдельных наук, история умственного развития ребенка и животных, история языка, психология и физиология органов чувств — «вот те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика» ⁴⁶.

Глава 5. Проблема единства диалектики, логики и теории познания в немецкой классической философии

Постановка проблемы единства диалектики, логики и теории познания — закономерный продукт развития философской мысли в эпоху становления науки как относительно самостоятельной, дифференцированной от философии формы общественного сознания. Это был период утверждения в научном познании экспериментальных методов исследования и возникновения современного опытного естествознания, т. е. XVI—XVII вв. Становление и дальнейшее развитие естествознания в направлении формирования системы дифференцированных наук внесли существенные изменения в предмет теоретического мышления, и прежде всего в предмет философского знания. Наряду с общей исторической тенденцией к расширению философской проблематики по мере развития научного знания явственно стала обнаруживаться противоположная тенденция — сужение предмета философского знания. Внимание философов все больше сосредоточивалось на вопросах методологии научного знания и в связи с этим на проблеме единства мышления и бытия, разработка которой в конечном итоге и легла в основу идеи единства диалектики, логики и теории познания.

Существенно изменялось содержание и первой исторической тенденции — тенденции к расширению сферы философского знания. В борьбе против теологического, церковно-схоластического мировоззрения буржуазные философы XVII—XVIII вв. начали широко использовать естественнонаучные аргументы. В системе их мировоззрения возрастало значение научного элемента — философского обобщения открытий опытного естествознания. Это выражалось в универсализации понятий и законов рождавшихся в то время наук, преимущественно механики. Открытые в XVII—XVIII вв. механические закономерности природы рассматривались как универсальные, предельно общие, философски

значимые. Таковыми они были и для естествознания, и для философии. В связи с этим различные отрасли науки приобретали видимость отраслей философии, что порождало взгляды на философию как на универсальную «науку наук», долженствующую дать всеохватывающее, исчерпывающее объяснение всей «системы природы».

Противоположная тенденция (сужение предмета философии) вела в тех исторических условиях к выработке представления о философии как о теории познания, науке о путях и способах постижения истины. Эта тенденция явственно обнаружилась уже в XVII—XVIII вв., когда проблема единства и многообразия мира, стоявшая в центре внимания натурфилософов XV—XVI вв. (Б. Телезио, Дж. Бруно, отчасти Н. Кузанский и др.), постепенно отодвигалась на задний план. В связи с новыми общественными потребностями движимые духом времени философы все с большей настоятельностью стремились проникнуть в тайны рождения научного знания, постичь закономерности процесса познания, выработать новое учение о путях постижения истины, новый метод познания. О сосредоточении внимания философов на проблемах теории познания ярко свидетельствуют названия их работ: «Новый Органон» (Ф. Бэкон), «Рассуждение о методе» (Р. Декарт), «Трактат об усовершенствовании интеллекта» (Б. Спиноза), «Опыт о человеческом разуме» (Д. Локк), «Новые опыты о человеческом разуме» (Г. В. Лейбниц), «Исследование о человеческом разуме» (Д. Юм), «Критика чистого разума» (И. Кант) и др.

Однако все это ни в коем случае не означало, что философы совсем перестали интересоваться другими проблемами философии, в частности проблемами онтологии. Скорее наоборот, повышение интереса к теории познания, к методологии науки стимулировало интерес философов к онтологии, порождало естественное стремление объяснить природу и окружающий мир при помощи новых, научных методов познания. Более того, интерес к методологии научного познания стимулировался стремлением сделать философское знание таким же достоверным, как и конкретно-научное (математическое, механическое и т. п.) знание, применить к решению философских проблем методы конкретно-научного вывода и обоснования. Этим объясняется тенденция к универсализации методов опытного естествознания и

математики, оказавшая огромное влияние на миропонимание философов, и прежде всего на разрабатывающиеся ими «системы природы». Так, создавая свою индуктивную логику, Ф. Бэкон стремился найти основания ее в самой «природе вещей» и, исходя из этого, разрабатывал учение о «простых природах» и «формах» вещей. Р. Декарт, формулируя принципы рационалистической дедукции, ставил перед собой задачу преобразовать при помощи этого метода все здание философии, дедуктивно вывести всю систему мира из аксиоматических основоположных начал.

В то же время, выдвигание на передний план в теоретической деятельности философов гносеологии, проблемы единства мышления и бытия следует рассматривать не как сведение всех вопросов философии к вопросам теории познания, а как изменение в связях, в субординации основной, исторически сложившейся к тому времени философской проблематики.

При этом следует учитывать, что в развитии философской мысли в XVII—XVIII вв., в возникавших в то время философских системах сосредоточение внимания на вопросах теории познания выступает не как нерушимый, непреложный закон, а как более или менее устойчивая тенденция, постоянно наталкивающаяся на противодействие других факторов развития философской мысли, в частности на борьбу материализма против религиозно-теологического мировоззрения, которая на передний план ставила преимущественно онтологические проблемы — материальное единство мира, его несотворимость и неуничтожимость, конечность и бесконечность и т. д. Эти две потребности прогрессивного развития философии XVII—XVIII вв. и обусловили в конечном счете общий круг проблем философского мышления рассматриваемого исторического периода.

1. Теоретические истоки. Проблема единства мышления и бытия в философии Нового времени

Исходным пунктом систематического исследования проблем теории познания в буржуазной философии XVII—XVIII вв. была идея нового метода, новой логики познания. В отличие от логических идей предшествующей эпохи (Луллий и др.) она была непосредственно связана с задачами нового естествознания — с разработкой таких логических форм и способов мышления,

которые способствовали бы «открытию наук», служили бы средством теоретического обобщения экспериментальных исследований явлений природы. Одним из условий возникновения этой идеи было осознание непригодности старой логики Аристотеля для решения новых научных задач. Логика Аристотеля, в особенности в ее схоластической интерпретации, была логикой отвлеченного рассуждения, основанного на умозрительном подходе к явлениям действительности, а теперь требовалась логическая обработка аналитического изучения и экспериментального «испытания» природы.

Философом, в творчестве которого идея нового метода нашла свое первое «логическое бытие» — теоретически осознанную постановку вопроса, является Ф. Бэкон. Именно его К. Маркс назвал истинным родоначальником «всей современной экспериментирующей науки». В рассуждениях Бэкона о методе в работе «Новый Органон» обращает на себя внимание следующее: универсальный метод познания рассматривается как логический фундамент мышления, т. е. как наука логики, а последняя в свою очередь выводится из исследования путей научного познания, т. е. ее принципы формулируются как принципы теории познания. Именно в рассмотрении логики как теории научного познания Бэкон видел коренное отличие своего метода от старой, «обычной» логики.

«...Наша логика, — писал он, — учит и наставляет разум к тому, чтобы он не старался тонкими ухищрениями улавливать абстракции вещей (как это делает обычно логика), но действительно рассекал бы природу и открывал свойства и действия тел и их определенные в материи законы. Так как, следовательно, эта наука исходит не только из природы ума, но и из природы вещей, то неудивительно, если она везде будет сопровождаться и освещаться наблюдениями природы и опытами...»¹ Таким образом, логика, поскольку она перестает заниматься только «отвлеченностями» и сосредоточивает внимание на действительном процессе познания, на открытии законов вещей, учит не только мышлению, но и опытному познанию. В целом теория познания Бэкона как теория опытного, эмпирического познания положила начало систематическому исследованию проблемы согласования мышления и бытия со стороны содержания. Он доказывал, что мышление может давать истину, т. е. согласовываться с бытием, лишь постольку, по-

сколько его содержание имеет чувственное, опытное происхождение. Истинным знанием и может быть только опытное знание, его источником являются в конечном счете чувства, чувственное созерцание.

Однако сам Бэкон, как указывал К. Маркс, не дал еще развернутого обоснования опытного происхождения знаний. Эта задача решилась в процессе дальнейшего развития материалистической философии, в особенности философии Д. Локка и французских материалистов XVIII в. Учение об опытном происхождении знаний было важнейшим достижением материалистической философии XVII—XVIII вв. Оно вооружало науку правильным в своей основе подходом к объяснению природы научного знания, требовало от ученых систематического, опытного, экспериментального исследования явлений и процессов объективной действительности.

Однако при всей прогрессивности это учение было метафизическим, односторонним. Оно более или менее удовлетворительно объясняло только происхождение *содержания* мышления. Материализм XVIII в., указывал Ф. Энгельс, «ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта...»². Трактую опыт как чувственное созерцание отдельного познающего индивида, Локк и французские материалисты XVIII в. не могли научно раскрыть происхождение форм мышления, особенно логических категорий. Они обосновывали их чувственное происхождение путем метафизического сведения понятий к общим представлениям, форм мышления — к формам чувственного созерцания. Стирание качественных граней между формами мышления и формами чувственного созерцания приводило к отрицанию объективности всеобщего и необходимого в формах мышления.

В общем и целом сенсуалисты XVII—XVIII вв. склонялись к мнению, что всеобщее в формах мышления, в понятиях и категориях является результатом привходящей деятельности мышления и словесных обозначений однородных представлений. Всеобщее создается, конструируется самим мышлением. Это неизбежно вело к противопоставлению мышления бытию, к отрыву форм мышления от форм бытия. При этом форма мышления противопоставлялась бытию как нечто чисто субъективное, не имеющее своего аналога в действительности. Поэтому теория познания даже наиболее

выдающихся представителей философского сенсуализма XVII—XVIII вв. не могла стать основой построения адекватного действительности всеобщего метода познания. Тем более не могла стать таковой теория познания рационализма XVII—XVIII вв., выдающимися представителями которого были Р. Декарт, Б. Спиноза и Г. В. Лейбниц.

Исторической заслугой *Р. Декарта* является постановка вопроса о методе как способе систематизации научного знания. Он первым в Новое время попытался осмыслить принципы построения научных теорий, что нашло выражение в разработке логических основ дедукции как восхождения от простого к сложному, от абстрактного к конкретному. Значение рационалистической дедукции Декарта состоит также в том, что она послужила началом исследования проблемы связи мышления и бытия со стороны *логической формы*. В ней непосредственно ставился вопрос, как и почему логическое движение мысли от простого к сложному, от абстрактного к конкретному в сфере самого мышления, способно без вмешательства чувственного опыта давать новое знание, и притом адекватное бытию? Как само мышление, оперируя понятиями в соответствии с законами логики, может давать и дает истину? Чтобы ответить на эти вопросы, Декарт вынужден был прибегнуть к «теологическим костылям», т. е. к богу как творцу и «мыслящей», и «протяженной» субстанции.

Естественно, что дальнейший прогресс философской мысли в решении поставленных Декартом проблем мог состоять только в преодолении этих теологических построений. Первым, кто попытался это сделать, сохраняя рационалистические принципы Декарта, был *Б. Спиноза*. Стремясь устранить дуализм Декарта, он выдвинул плодотворный принцип единства мышления и бытия как двух атрибутов материальной субстанции природы (-бога). Логическое движение мышления и объективный ход вещей в природе тождественны между собой. Из разработанного Спинозой учения о мышлении как атрибуте единой субстанции непосредственно вытекал вывод о тождестве законов мышления и законов бытия. Но этот вывод лишь «просвечивался». Для Спинозы, как и для Декарта, логический строй мышления, его категориальный состав, обеспечивающий адекватное познание действительности, казался извечным, не опосредованным познанием.

Идеалом познания Спиноза, подобно Декарту, считал логическую ясность и самоочевидность. Однако если для Декарта категориальный состав мышления (категории как формы всеобщности и необходимости) от рождения наличествует в душе, то для Спинозы он выражает извечную сущность мышления как атрибута природы, душа же — только модус этого атрибута. Поскольку Спиноза исходил из представления, что человеческое мышление не возникает и не образуется в процессе исторического развития человечества, а является только индивидуализацией, модусом извечного атрибутивного мышления природы, то и дуализм мышления и бытия, порожденный рационализмом, оказался по существу неопределенным.

Следующую попытку преодолеть этот дуализм, но уже с позиций идеализма предпринял третий выдающийся представитель рационализма XVII—XVIII вв. — *Готфрид Вильгельм Лейбниц*. Под влиянием критики рационализма со стороны сенсуалистов XVII в., в особенности Д. Локка, а также в связи с бурным развитием опытного естествознания Лейбниц вынужден был искать способы соединения рационализма с признанием опытного происхождения истин естествознания. С этой целью он внес в принцип сенсуализма — «нет ничего в интеллекте, чего бы не было прежде в чувстве» — рационалистическую поправку: «в интеллекте нет ничего, чего бы не было в чувстве, кроме самого интеллекта».

В гносеологии и логическом учении Лейбница был поставлен ряд новых философских проблем. К ним относится прежде всего проблема единства всеобщности и необходимости логической и всеобщности и необходимости, данной в истинах естествознания, имеющих опытное происхождение. С точки зрения Лейбница, всеобщность и необходимость — определяющий признак истин логического и математического знания (« $A = A$ », «прямая-кратчайшая» и т. д.); что касается истин естествознания, то они, по его мнению, являются «случайными», т. е. логическая всеобщность в них отсутствует. Но вместе с тем было очевидно, что основоположные истины естествознания (законы науки) также обладают признаком всеобщности и необходимости. Где же источник их всеобщности и необходимости?

Второй важнейшей проблемой, возникшей на почве философии Лейбница, была проблема места и роли син-

теза в познании. Рассматривая логический процесс познания как всецело аналитический, Лейбниц тем самым объективно ставил вопрос о месте синтеза в деятельности мышления. Если принципы логики обеспечивают только аналитическое познание, то какими принципами обеспечивается синтетическое познание? Первым, кто специально занялся исследованием этих вопросов, был И. Кант *.

Основной тенденцией решения Кантом проблемы рационального и эмпирического в период формирования его взглядов является стремление провести четкое разграничение между чисто умозрительным, логическим анализом и опытным, эмпирическим познанием. Логическое познание в силу традиции с самого начала представлялось Канту как познание «из чистого разума», т. е. внеопытное, априорное. Вопрос заключался только в том, каковы границы этого познания, где сфера его приложения. Мысль о границах человеческого познания первоначально возникла у Канта именно как агностическая мысль о границах логического познания.

Общий вывод логических исследований Канта этого периода (60-х годов XVIII в.) состоял в утверждении непознаваемости причинных связей средствами формальной логики. Поэтому непосредственно возникал вопрос о том: какими же средствами, если не формально-логическими, постигаются эти связи, где сфера познания их реальных оснований? Закономерным ответом на этот вопрос было признание опыта, опытного познания (сферой «реального познания»). И у Канта действительно намечается все большая склонность к признанию опыта необходимым, если не решающим, средством познания. Но понимание опыта, которое господствовало в XVII—XVIII вв., исторически и логически приводило к агностическому выводу о невозможности опытного постижения причинных (необходимых) связей явлений.

Этот вывод в середине XVIII в. пытался обосновать Д. Юм, работы которого оказали существенное влияние на формирование взглядов Канта уже в 60-х годах.

* Мы рассмотрели вкратце только общие тенденции в исследовании проблемы единства мышления и бытия в философии Нового времени. Более конкретное рассмотрение философских учений этого времени содержится в специальных исследованиях (см.: История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974; Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983), в работах В. В. Соколова, И. С. Нарского, Н. Б. Мотрошиловой и др.

В 1766 г. в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» Кант прямо утверждал, что опыт в состоянии дать только знание факта существования тех или иных явлений, но объяснить существование, показать, почему если есть одно, то в силу этого есть и другое, он не может³. Таким образом, признавая значение опыта, Кант уже не рассматривал его как источник знания причинных связей явлений. Где же берутся эти знания? Где их источник? Ведь вся наука, все естествознание базируются на принципе причинности, и подлинно научным признается только то знание, которое является знанием причин. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо было *исследовать логическую структуру существовавшего в то время научного знания*. И Кант приступил к выполнению этой великой исторической задачи, однако исходя из ложных, идеалистических по своей сущности взглядов на природу самого научного знания.

Для взглядов Канта на процесс познания, сложившихся у него в процессе логических исследований 60-х годов, был характерен *агностицизм*, причем агностицизм, так сказать, двойной — как логическое завершение и рационализма, и эмпиризма. Эти исследования Канта привели его к выводу, что ход идей и ход вещей непосредственно не совпадают, что здесь нет «предустановленной гармонии». Больше того, логическое существенно отличается от реального, основания познания и основания бытия прямо противоположны. Вот почему исходные рационалистические посылки, взятые Кантом из философии Лейбница — Вольфа, вели прямо к агностицизму. Если логическое знание имеет свой источник в самом разуме — выводится из разума, то как разум, оперируя законами логики, может постигать находящуюся вне его и противоположную ему действительность? Так в философии Канта отрыв мышления от бытия достиг того предела, когда он неизбежно превращался в свою противоположность — в идеалистическое тождество мышления и бытия. Разум может постигать объективную действительность, если она «разумна», т. е. ее разум!

При всей ошибочности исходных теоретических посылок (агностицизм и априоризм) обращение Канта к изучению системы научного знания с целью выявления логических средств постижения причинных и вообще всеобщих и необходимых связей ставило проблему создания новой логики на почву конкретного теорети-

ческого исследования категориального строя человеческого мышления, его «чистого разума». Поскольку это исследование осуществлялось с позиций агностицизма, оно в конкретном виде приняло форму «критики чистого разума», т. е. критики познавательных способностей человека с целью установления их возможностей и границ.

2. Теория познания, логика и диалектика в философии И. Канта

Гносеологические основы философии Канта чрезвычайно противоречивы. «Основная черта философии Канта, — отмечал В. И. Ленин, — есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»⁴. На общественно-политические взгляды Канта значительное влияние оказали идеи французского Просвещения, особенно республиканские идеи «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо. По образному выражению К. Маркса, Кант создавал «*немецкую теорию французской революции...*». Но этот язык был далеко не революционным. Немецкая буржуазия в силу ее экономической слабости и политической отсталости была не способна стать на путь решительной борьбы против феодального строя. Она искала мирных, реформистских путей преобразования феодальных отношений в буржуазные на основе соглашения с классовыми силами феодального общества. Отсюда ее резко отрицательное отношение к «крайностям» идеологической борьбы. Будучи заинтересованной в развитии науки, видя в научном и техническом прогрессе весьма важное общественное благо, она тем не менее испытывала традиционное уважение и к теологии; сочувствуя антифеодальным идеям просветителей, она с благочестивым содроганием отвергала критику ими религиозных основ феодальной идеологии, усматривая в ней подрыв устоев нравственности.

В атмосфере этих противоречивых умонастроений и зародилась идеологическая тенденция к примирению знания с верой, науки с теологией, просветительских идеалов с отсталой феодальной действительностью. Эта тенденция в той или иной форме нашла свое отражение в немецкой идеалистической философии конца XVIII — начала XIX в. Она определила развитие и гно-

сеологических взглядов родоначальника этой философии — И. Канта. Однако компромиссный характер его философских воззрений был определен социальной действительностью только как склонность, как общее умонастроение. Что касается теоретической формы этого компромисса, то она была определена собственным развитием философской мысли в специфических условиях XVIII в*.

Признавая, что наука дает знание необходимых связей между реально существующими предметами, но в то же время отрицая возможность объективного, опытного происхождения этих связей (в опыте дана лишь последовательность явлений, а не их необходимая связь), Кант оказался в кругу таких противоречий, выход из которых мог быть либо в признании, что все научные знания являются *отображением* объективной действительности и таким образом не могут иметь априорного характера, либо в истолковании самой объективной действительности (предметов опыта) как поражения сознания. Исходные посылки гносеологии Канта толкали его на последний путь: априоризм неизбежно вел к идеализму.

Камнем преткновения для априоризма Канта стал вопрос: на чем основывается истинность суждений, предваряющих опыт и тем не менее относящихся к предметам опыта? Этот вопрос по объективному смыслу равнозначен вопросу: как можно знать что-либо, не зная этого «что-либо»? В поисках ответа на него Кант пришел к идеалистическому выводу: признание априорных знаний означает, что не знания согласуются с предметами, а предметы со знаниями. «До сих пор,— писал он,— считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы

* Мы рассмотрим в общих чертах только логические и теоретико-познавательные аспекты философии И. Канта. Более подробно с вопросами диалектики, логики и теории познания И. Канта читатель может познакомиться в работах: Философия Канта и современность. М., 1974; Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта; Критические очерки по философии И. Канта. Киев, 1975; История диалектики: Немецкая классическая философия. М., 1978.

должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны»⁵.

Таким образом, априоризм привел Канта к идее обусловленности предмета познания процессом познания. Процесс познания ставился «на голову», рассматривался не как *отражение* объектов познания, а как созидание, конструирование этих объектов. *В философии Канта единство (согласование) мышления и бытия приняло идеалистическую форму единства (согласования) бытия с мышлением.* В такой форме эта проблема и получила развитие в немецкой идеалистической философии конца XVIII—начала XIX в. Центром теоретического исследования оказывалась активность человеческого сознания, мышления, его способность не только отражать, но и творить, преобразовывать объект познания*. Но эта активная, деятельная сторона сознания исследовалась с ложных исходных позиций, с позиций признания мышления демиургом, творцом действительности. В общефилософском плане *превращение проблемы единства мышления с бытием в проблему единства бытия с мышлением привело к попыткам объяснить мир путем объяснения процесса его познания.*

Следует, однако, отметить, что сам Кант принцип выведения объекта познания из процесса познания еще не проводил последовательно. Он постоянно наталкивался на противоречащее ему признание существования независимых от процесса познания «вещей-в-себе» — объектов, действующих на органы чувств человека и приводящих в движение его познавательные способности. Но и это противоречие находит объяснение в априоризме Канта.

Априоризм сам по себе предполагает противопоставление доопытного знания знанию опытному, т. е. основывается на признании *участия* опыта в познании. Да и возник он как своеобразная попытка соединения рационализма с эмпиризмом. Формулой этого соединения стало известное положение Канта о том, что *всякое познание начинается с опыта*, но не все в нем возникает из опыта. Такой взгляд на познание предполагал, что в продуктах процесса познания есть нечто от опыта и

* Объективная плодотворность такого подхода раскрыта в работах В. А. Лекторского, В. С. Шбырева, В. С. Степина, Б. С. Грязнова и др.

нечто внесенное в опыт самим познанием. Под влиянием эмпиризма XVII—XVIII вв. Кант твердо усвоил представление, что непосредственным источником опытного знания являются ощущения, образующие *содержание* знаний. Отсюда следовал вывод, что содержание знания может определять только опыт, ибо только в нем познающий субъект сталкивается с внешними предметами и получает от них чувственные впечатления (ощущения). Априорной, предваряющей опыт может быть только форма познания (форма чувственного созерцания и форма мышления), содержание же всегда связано с опытом. Так возник дуализм формы и содержания, пронизывающий гносеологию Канта.

В отличие от Юма Кант считал, что познание немислимо без воздействия на органы чувств человека внешних вещей. Но, приняв эту исходную посылку материалистической теории познания, он смог совместить ее с априоризмом только через агностицизм. Признание того, что знания являются знаниями независимых от человека объективных вещей, абсолютно несовместимо с априоризмом, так как оно предполагает, что знания согласуются с вещами, в то время как априоризм требует согласования вещей со знаниями. Априоризм и привел Канта к утверждению, что все знания относятся не к внешним предметам самим по себе, а только к их «*явлениям*» — видимым, чувственно данным предметам опыта, которые, как представлял Кант, образуются в процессе созерцания внешнего мира. Только явления могут согласовываться с априорными знаниями, ибо сами они есть продукты приложения априорных форм познания (априорных форм созерцания — чистых представлений пространства, времени и мышления — категорий) к чувственно данным предметам.

Теоретические принципы, положенные Кантом в основу «Критики чистого разума», требовали рассмотрения объекта знания, т. е. *знаемого объекта* в его опосредованности процессом познания. Предмет как объект познания, если к нему подойти с позиции априоризма и агностицизма, не может существовать вне процесса познания, он — продукт процесса созерцания, дающего ему видимое пространственно-временное бытие, и процесса мышления, подводящего его под категории и превращающего его таким образом в объект суждений. Такое толкование объекта знаний в идеалистической

форме схватывает и выпячивает момент творческой активности процесса отражения.

Поскольку активная, творческая сторона деятельности человеческого сознания выражается прежде всего в методологической функции категорий мышления, при помощи которых предметы познания подводятся под определенные роды и виды бытия, а их связи и отношения — под связи и отношения, отражаемые логическими категориями, то исследование этой стороны человеческого мышления ставило вопрос о новой логике — логике, изучающей познавательные функции категорий мышления. Идея о новой логике и нашла первую теоретическую разработку в «Критике чистого разума» Канта. Основными задачами этой работы Кант считал исследование познавательных способностей человеческого разума, установление пределов этих способностей, границ, в которых их применение может вести к расширению знаний.

В XVII—XVIII вв. познавательные способности человека рассматривались в основном как способности ощущать, воспринимать, представлять и мыслить объект знания, т. е. как формы деятельности органов познания. Этот подход сохранился и у Канта. Основными познавательными способностями он считал «чувственность», под которой понимал способность «образовывать представления вследствие действия на нас внешних предметов», и мышление как способность познавать предметы посредством представлений и понятий. Канту принадлежит ряд глубоких мыслей о качественных различиях между этими способностями и об их единстве. Но главные достижения его «Критики чистого разума» связаны с попыткой соотнести указанные познавательные способности с системой знания, в которой они реализуются.

Ставя вопрос о возможности априорного знания и исследуя с этой точки зрения систему современного ему математического, естественнонаучного и философского знания, Кант искал в познавательных способностях человека формообразующие начала, принципы, на основе которых происходит процесс познания в каждой из этих областей. В связи с этим он не только переходил к рассмотрению познавательных способностей со стороны их содержания, но и ставил вопрос, что именно в этих познавательных способностях выполняет функцию формообразующих начал, принципов познания, какие пред-

ставления, какие понятия обеспечивают процесс познания. При таком подходе познавательная способность стала мыслиться как способность давать определенные принципы познания, выполняющие функцию необходимых форм постижения объекта.

Принципами «чувственности» Кант считал чистые, априорные представления пространства и времени, которые и обуславливают возможность априорного познания в математике; принципами мышления — чистые понятия (категории) рассудка, на которых основывается априорное познание в естествознании, и принципы (идеи) разума, служащие основой философского познания. Наукой о принципах чувственности *a priori* в «Критике чистого разума» выступает «трансцендентальная эстетика», наукой об априорных принципах мышления — «трансцендентальная логика». Ими охватывается все «трансцендентальное общее учение» Канта.

Как видно из этого общего деления Кантом «наук» о познавательных способностях, каждая из них должна объяснить возможность априорного познания в определенных областях знания: «трансцендентальная эстетика» — в области математики, «трансцендентальная логика» — в области естествознания и философии. Таким образом, каждая из «трансцендентальных наук» позволяет соотносить определенные познавательные способности с определенной системой знания, является учением об общих принципах познания в конкретных областях знания. Это был новый подход к объяснению познания, и идея исследования познавательных способностей как *принципов*, обеспечивающих познание в определенных областях знания, безусловно, плодотворна.

Введение в предмет теории познания исследования познавательных функций определенных форм чувственного постижения мира было важным достижением «Критики чистого разума». «Трансцендентальная эстетика» — это наука не вообще о чувственности, а о тех формах и принципах чувственного познания, которые обеспечивают синтез научного знания. В качестве таких форм и принципов Кант выделял чистые представления пространства и времени. Постановка вопроса о познавательных функциях этих представлений является несомненной заслугой Канта. Однако в решении этого вопроса немецкий мыслитель, как известно, остался на позициях идеализма.

Положительным следствием соотнесения Кантом

познавательных способностей человеческого мышления (рассудка и разума) с естествознанием и философией является то, что наука об этих познавательных способностях (логика) стала представляться наукой о принципах мышления, обеспечивающих процесс эмпирического (естествознание) и теоретического (философия) познания. На этой основе и возникла у Канта идея разделения логики на «общую», занимающуюся изучением форм и законов мышления безотносительно к предмету мышления, и «трансцендентальную», изучающую принципы мышления о предметах определенного рода⁶.

Выдвинутая Кантом интерпретация традиционной логики как логики чисто формальной, обеспечивающей только правильную логическую форму связи мыслей в процессе рассуждения, была важнейшим шагом на пути теоретического выделения формальной логики в самостоятельную науку с четко очерченной сферой ее применения. До Канта, как отмечал П. В. Копнин в книге «Диалектика как логика», «сфера формальной логики не была строго определена, и это мешало прогрессу как в области формальной логики, так и возникновению новой логики. Не определив строго предмета формальной логики, нельзя выяснить границы применения ее критериев, их роль в достижении истины... Ограничив предмет формальной логики и сферу ее применения в достижении истины, Кант создает предпосылки для прогресса самой формальной логики. Но, что еще очень важно, строгое очерчивание предмета формальной логики и понимание границ, сферы ее применения оказало чрезвычайно благотворное влияние на формирование новой логики. И в этом деле Кант был одним из пионеров»⁷.

В отличие от «общей» логики «трансцендентальная логика», по мнению Канта, должна исследовать формы и принципы мышления в их отношении к предметам познания. Центральный вопрос этой логики — вопрос о соответствии знания его предмету, т. е. вопрос об истине. Ее задача состоит в установлении тех форм и принципов мышления, которые обеспечивают *предметную* истинность мышления, истинное постижение предметов. Реализация этой задачи предполагает исследование *происхождения и объективного* (предметного) значения истинных знаний, что не входит в предмет «общей» логики и является специфическим предметом «транс-

цендентальной логики». Ведь именно последняя, по Канту, должна ответить на вопрос: *чем обуславливаются, на основе каких принципов возникают всеобщие и необходимые знания («синтетические суждения априори») в сфере мышления (рассудка и разума)?* Ответ состоит в следующем: установление форм и принципов мышления, на основе которых *возникают всеобщие и необходимые, т. е. объективные знания, относящиеся к предметам всякого возможного опыта*, составляет цель и задачу «трансцендентальной логики». Поскольку устанавливаемые ею формы и принципы мышления выступают *необходимым условием возникновения истинных знаний*, поскольку без этих форм и принципов *никакое постижение предметов невозможно*, постольку «трансцендентальная логика» является вместе с тем *логикой истины*. «...Никакое знание не может противоречить ей («трансцендентальной логике». — В. Ш.), не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины»⁸.

Ставя задачу установить формы и принципы «априорного» синтеза знаний (логических условий образования синтетических суждений *a priori*), Кант подверг исследованию с этой точки зрения прежде всего логический процесс *рассуждения*, который он представлял как выражение деятельности особой познавательной способности человеческого мышления — *рассудка*. И здесь он натолкнулся на формообразующую роль логических категорий, обеспечивающих синтез эмпирического содержания понятий и представлений в логическую форму суждений *по принципу всеобщей и необходимой связи*. Обнаружив эту логическую функцию категорий, Кант стал рассматривать их как формы мышления, *вносящие в эмпирическое содержание понятий и представлений объективную (всеобщую и необходимую) связь, т. е. как априорные формы синтеза объективных, всеобщих и необходимых связей*.

Категории действительно формируют логические связи между мыслями (понятиями и суждениями) по принципу всеобщей и необходимой связи. Несомненно также, что в процессе познания категории *предваряют и обуславливают возможность постижения всеобщего и необходимого в пределах опыта*. Установление этой функции категорий — важнейшее достижение Канта. Но, сделав это открытие, он «оторвал»

методологическую (логическую) функцию категорий как *форм мышления* от их гносеологической функции как *форм знания*, т. е. форм отображения объективной действительности. Между тем категории потому и могут формировать мышление, «вносить» определенные (всеобщие и необходимые) связи в мысли, что сами являются отображением такого же рода связей в объективной действительности. Непонимание этого, представление о категориях как о «чистых» понятиях, лишенных какого бы то ни было объективного содержания, и составляет основу идеалистической интерпретации Кантом категорий как форм мышления, якобы *вносящих* закономерные связи в предметы опыта, «предписывающих» им законы.

Исследуя формы и принципы теоретического мышления (разума), Кант обратил внимание на синтезирующую роль идей. Посредством идей постигаются не отдельные закономерные связи между предметами опыта, выражаемые в суждениях (функция категорий), а системы закономерных связей и отношений, выражаемые в научных теориях. Поэтому предмет, синтезируемый идеей (система закономерных связей и отношений некоторой действительности), всегда выходит за сферу, доступную непосредственному чувственному восприятию и представлению. Иначе говоря, то, что синтезирует идея, не имеет своего непосредственного чувственного аналога, который мог быть дан в опыте (т. е. в эмпирическом наблюдении). Подметив эту сторону идей, Кант стал рассматривать их как понятия, выходящие за сферу всякого возможного опыта и потому якобы не дающие никакого знания о мыслимых в них объектах.

На этой гносеологической почве у него возникла мысль объяснить познавательную функцию философских понятий («чистых» понятий разума) синтезирующей функцией идей. Общефилософские, мировоззренческие понятия являются не больше чем идеями, обеспечивающими высший синтез рассудочного знания, но не дающими абсолютно никакого знания о тех объектах, которые в них мыслятся. Эту функцию философских понятий как идей «чистого разума» Кант и выделил в качестве предмета исследования второй части «трансцендентальной логики» — «трансцендентальной диалектики», которая, по его замыслу, должна определить границы действительного, а не видимого познания из принципов чистого разума.

Таким образом, непосредственным предметом «трансцендентальной логики» Канта выступают: 1) категории и соответствующие им основоположения «чистого рассудка»; 2) идеи «чистого разума» и принципы их применения. И то и другое истолковывается как априорные формы априорного же синтеза знаний. На этой идеалистической основе Кант и дал первую систематическую разработку форм и принципов мышления, составляющих предмет изучения не формальной, а «трансцендентальной» логики *.

Важным достижением «трансцендентальной логики» Канта в плане исторического генезиса диалектической логики как науки является его учение об «антиномиях чистого разума». В этом учении он впервые выдвинул идею о необходимом возникновении в мышлении таких противоречий, которые образуются без нарушения законов логики. Назвав эти противоречия диалектикой разума, Кант тем самым положил начало пониманию диалектики как учения о необходимых противоречиях мышления. «...Кантовские антиномии,— писал Гегель,— навсегда останутся важной частью критической философии; они преимущественно и привели к ниспровержению предшествующей метафизики и могут быть рассматриваемы как главный переход к новейшей философии...»⁹ Им было обращено внимание на диалектическое движение мышления **.

В историческом плане антиномии Канта представляли собой подход к основному принципу диалектической логики — принципу тождества противоположностей, согласно которому сущность предмета постигается путем диалектического синтеза противоположных определений. Кантовским антиномиям недоставало именно «синтеза», формулы «и то и другое». Но решение антиномий требовало введения иной формулы. Намеки на нее содержались уже в самой философии Канта, в частности в принципе триадичности категорий, представленном в их перечне.

* Более подробно о предмете и структуре этой логики см.: Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта.

** Кант впервые освободил диалектику от «видимости произвола, который согласно обычному представлению присущ ей, и изобразил ее как некоторое *необходимое делание разума*». В антиномиях Канта Гегель усматривал также подход к идее о «*необходимости противоречия*, принадлежащего к *природе* определений мысли» (см.: Гегель. Соч. Т. V. М., 1937. С. 35, 36).

Система «трансцендентальной логики» Канта является исторически первой системой логики, в которой намечены, правда в самом общем виде, главные *контуры* предмета новой, диалектической логики. Эти контуры более или менее отчетливо указывали на то в мышлении, что не входило в предмет традиционной формальной логики, а именно: категориальные формы мышления и их познавательные функции; закономерные связи между ними (система категорий); принципы мышления, совпадающие со всеобщими законами бытия (природы); формы и принципы теоретического синтеза эмпирических знаний (познавательная роль идей как специфических форм теоретического мышления); закономерности систематизации научного знания; наконец, подход к принципу тождества противоположностей — основному принципу диалектической логики, выразившийся в разработке учения об антиномиях чистого разума.

Однако «трансцендентальная логика» Канта ни по предмету, ни тем более по методу не является вариантом диалектической логики. Ее значение состоит лишь в том, что в ней предметом рассмотрения были некоторые из тех форм и принципов мышления, которые *стали* предметом диалектической логики. Но чтобы это произошло, нужно было постигнуть присущие им *диалектические* связи и отношения, вскрыть в них и посредством их диалектические закономерности. Действительный процесс становления *диалектической* логики начался с того, чем кончил Кант и перед чем он остановился, — с разработки принципа тождества противоположностей. К предмету новой логики Кант подошел чисто «анатомически», отсюда и метафизическая окостенелость его системы.

Исторической чертой «трансцендентальной логики» Канта является ее «растворенность» в гносеологии. «Трансцендентальная логика» — часть «критики чистого разума», она целиком и полностью подчинена *идее* этой критики и не имеет самостоятельного значения. Ее «истина» могла быть извлечена историческим ходом развития философской мысли только путем «отрицания» кантовской теории познания и построения принципиально новой теории.

Исторически необходимым предварительным условием этого было изменение самого предмета теории познания. Система «Критики чистого разума» Канта —

закономерный продукт истолкования процесса познания как процесса сугубо индивидуального, опирающегося на эмпирическое наблюдение действительности отдельного «робинзона» познания. Априоризм Канта и его агностицизм были необходимым следствием этого подхода к объяснению процесса познания. Но диалектическая логика могла быть выведена только из исторического процесса познания, ибо те формы и принципы мышления, которые она изучает, являются продуктом опирающегося на общественную практику исторического развития познавательной деятельности всего человечества.

Выработка новых представлений о предмете теории познания, о диалектике и логике была осуществлена на почве философии Канта последующими представителями немецкого классического идеализма конца XVIII—начала XIX в., прежде всего Фихте и Шеллингом.

3. Диалектика и теория познания в философии Фихте и Шеллинга

У Фихте и Шеллинга объяснение мира по существу совпадает с объяснением процесса его познания. С их точки зрения, мира вне мышления и до мышления нет и быть не может. Все, что существует, весь естественный, предметный мир является продуктом мышления, поэтому ключ к объяснению мира лежит в изучении деятельности мышления. Поскольку эта деятельность является в конечном счете познавательной, то единственно возможной теорией объяснения мира является теория познания. Таким образом, «трансцендентальная философия» — наука о познавательной деятельности разума. Для извлечения из философии Канта принципа объяснения мира путем объяснения процесса его познания (познание = создание объекта познания, предметного мира вообще) необходимо было устранить признаваемого Кантом объективного существования «вещей-в-себе».

С понятием «вещь-в-себе» связано основное противоречие агностицизма Канта. В самом деле, признание существования объективных вещей *несовместимо* с отрицанием их познаваемости. Если мы утверждаем, что объективные вещи *существуют*, то тем самым выражаем *знание* о них, ибо *установление факта существования*

предмета уже есть акт его познания. Если же мы считаем, что объективные вещи непознаваемы и, следовательно, мы о них *ничего не знаем*, то на каком основании мы делаем вывод об их существовании? Таким образом, либо мы способны познавать объективные вещи и тогда от признания их существования должны идти к признанию их познаваемости; либо мы не способны познавать эти вещи и тогда должны признать, что не знаем, существуют ли они. Далее. Если свойства вещей конструируются сознанием, то, очевидно, такой же конструкцией сознания являются и сами вещи, ибо что такое вещь вне ее свойств? Пустая абстракция.

Сознавая невозможность согласования исходных принципов «трансцендентального идеализма» Канта с признанием существования объективных вещей, И.-Г. Фихте объявил такое признание следствием неправильного понимания философии Канта. «Вещь-в-себе» — это, по Фихте, не что иное, как мысль о действующей во мне вещи. Отождествив таким образом «вещь-в-себе» с мыслью о действующей вещи, он занялся переработкой «трансцендентального идеализма» Канта в систему субъективного идеализма, в которой и форма и содержание знания порождаются сознанием. При этом он полагал, что выполняет дело, предначертанное «Критикой чистого разума» Канта, — создаст систему «трансцендентальной философии», которая, по его мнению, должна получить название «наукоучение».

Предметом философии Фихте считал не систему «чистых» понятий, т. е. философских категорий разума, а систему наук, «систему человеческого знания вообще»¹⁰. Философия должна, по его мнению, ответить на вопрос: «Как возможно вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука?»¹¹ Выдвинутое им понимание предмета философии (наукоучения) основывается на идеалистической интерпретации философского знания как якобы имеющего отношение не к познанию объективного мира, а только к формам познавательной деятельности сознания. Тем не менее разработка теории познания на базе исследования закономерностей образования *системы научного знания* — важнейшее достижение Фихте. У Канта не было такой идеи. Он шел от системы научного знания (математика, естествознание, философия) к выявлению «познавательных способностей», выдвигая в качестве *предмета теории познания сами эти познавательные способности*.

Фихте же считал, что предметом наукоучения является сама наука, «система человеческого знания вообще». *Исследованию подлежат принципы (основоположения) наук и формы, способы построения систем научного знания.*

Однако исследование закономерностей образования системы научного знания и обоснование содержания всех возможных наук остались у Фихте только идеями. Если Кант, ставя вопрос о познавательных способностях человеческого разума, опирался на конкретные области знания (математику, естествознание, философию), то Фихте, стремясь к обоснованию основоположений всех возможных наук, к конкретным наукам не обращался, да и не мог обращаться, ибо реальное содержание реальных наук в корне противоречило его концепции. Предметом исследования у Фихте выступает не исторический процесс возникновения и развития системы человеческого знания, а некая спонтанная деятельность человеческого духа, производящая из самой себя все возможные знания. Законы познания (способы действия духа) рассматриваются как нечто предваряющее систему знания, а не возникающее в процессе ее образования и развития. Поэтому сама система знания, которая, по выражению Гегеля, является «субстанцией духа», практически оказывается вне сферы исследования, а человеческий дух испаряется, превращаясь в весьма тощую абстракцию *Я* есть *Я*.

Развитие сознания, в представлении Фихте, как известно, проходит три ступени: полагание *Я* своего собственного бытия соответственно принципу тождества *Я* есть *Я*; раздвоение *Я* на противоположности *Я* и *не-Я* соответственно принципу противоположения и, наконец, осознание тождества *не-Я* — *Я*, возвышение до чистого самосознания. Проходя эти ступени, человеческое сознание (*Я*) работает над самим собой, совершенствуется, обогащается и достигает в конце концов осознания себя как абсолютного (свободного) субъекта всей реальности. Этот процесс Фихте называл «прагматической историей человеческого духа». Идея развития человеческого сознания на основе движения присущих ему противоположностей, возникновения и преодоления внутренних противоречий, а также мысль, что это развитие должно быть взято как «прагматическая», т. е. практически деятельная, «история человеческого духа», и явились наиболее важными, плодотворными в фило-

софии Фихте и непосредственно подводили немецкий классический идеализм к созданию системы «феноменологии духа».

С идеей раздвоения сознания на противоположности *Я — не-Я* связана разработка Фихте так называемого синтетического метода построения наукоучения. Логическая форма движения определений, согласно системе Фихте, выступает в виде триады: тезис — антитезис — синтез, или полагание — противопоставление — объединение противоположностей на некотором основании их отношения. Фихте начал с того, чем кончил Кант, — с идеи закономерного возникновения противоречий в постигающем предмет мышлении. Но если Кант сводил эти противоречия к антиномиям (т. е. к неразрешимым в данной системе противоречиям) и рассматривал их как *результат*, притом видимого, а не действительного, познания, то Фихте пришел к идее движущихся противоречий, т. е. возникающих в ходе познания и разрешающихся в ходе познания, обнаружение и разрешение которых является *принципом постижения истины*.

Если Кант при разработке своего учения об антиномиях выдвинул принцип *противопоставления* взаимоисключающих понятий (конечное — бесконечное, дискретное — непрерывное и т. д.), то Фихте, идя дальше, предложил принцип синтеза противоположностей («сочетания» обнаруживаемых противоположностей в чем-то третьем, являющемся основой их отношения). В синтезе противоположностей Фихте уже намечены некоторые основные элементы диалектического *принципа тождества противоположностей*. Этими элементами являются: 1) понятие о раздвоении единого на противоположности (полагание и противопоставление, акт «антитезиса»), 2) представление о противоречии как отношении тождества противоположных определений одного и того же, 3) мысль о синтезе противоположных определений путем обнаружения основы отношения выраженных в этих определениях противоположностей, 4) логическая форма движения определений: тезис — антитезис — синтез (понятие о закономерном единстве тезиса, антитезиса и синтеза).

Однако у Фихте отсутствует то, что составляет, собственно, «душу» принципа тождества противоположностей — «диалектика отрицательности», понимание *(перехода как диалектического отрицания, а потому и*

рассмотрение синтеза как отрицания отрицания, как *снятия* противоположностей. Хотя форма принципа тезис — антитезис — синтез используется у Фихте при выведении основоположений, однако она просто *накладывается* на взятое порознь содержание. Основоположения выводятся не друг из друга, а каждое в отдельности из чего-то внешнего (логические законы). Поэтому, как отмечал Гегель, они просто «выдвигаются», что исключает «научную имманентность» рассмотрения.

Создавая «наукоучение», Фихте исходил из принципа, что абсолютным бытием, истинным первоначалом всего сущего является *Я*. Ничего не существует, кроме *Я*, и все, что существует, существует для *Я* и через *Я*. Этот идеалистический принцип требовал выведения всего сущего из актов деятельности *Я*. Во всяком случае реализация его предполагала выведение из деятельности *Я* всей системы человеческих знаний о предметной действительности, о мире в целом. Необходимо было, как указывал Гегель, «развить объем знания всего мира, а затем показать, что это знание есть вывод из развития определений»¹². Это, собственно, означало представить процесс постижения мира в системе знания о нем как процесс созидания этого мира.

Но, рассматривая в качестве действующего субъекта познания индивидуальное сознание и оставляя систему человеческих знаний о мире вне изображаемого процесса познания, Фихте оказался не в состоянии придать этому процессу видимость мирового, космического процесса. Многообразная предметная действительность, мир, каким он выступает в разветвленной системе знаний о нем, остался у Фихте вне сферы деятельности *Я*, которое было провозглашено единственно реально сущим. В результате возникло противоречие между исходным принципом, предполагающим изображение познания как мирового, космического процесса, и *субъективно-идеалистической* формой его реализации. В рамках *развития идеалистической философии* преодоление этого противоречия требовало перехода от субъективного идеализма к идеализму объективному. Тенденция к такому переходу наметилась уже у самого Фихте, однако в развитой форме этот переход был совершен Шеллингом.

Если субъективный идеализм Фихте основывается на подведении сознания и объективной действительности под полярную противоположность *Я* и не-*Я* (не-*Я*

предполагает Я), то объективный идеализм Шеллинга основывается на подведении природы и духа (интеллекта) под полярную противоположность *объективного и субъективного*. Как объективное и субъективное являются двумя «полюсами» единого знания, так и их содержание — природа и Я (дух, интеллект) — есть два нераздельных полюса абсолютного. Отношения между этими полюсами, по мнению Шеллинга, состоят в том, что природа «гонит себя» по направлению к духу, а дух — по направлению к природе.

В отношении *знания* противоположность субъективного и объективного, духа и природы выражается в противоположности двух «основных» наук: науки о природе — натурфилософии и науки о духе — «трансцендентальной философии». Если первым берется объективное, то знание этого объективного есть знание о природе — естествознание. «Необходимая тенденция» естествознания заключается в том, чтобы «переходить от природы к интеллигенции»¹³. Если же брать первым субъективное, то знание его есть знание Я, духа, интеллекта. Здесь задача будет заключаться в том, чтобы, исходя из субъективного как из «первичного и абсолютного», «дать возникнуть из него объективному»¹⁴.

Основную задачу натурфилософии Шеллинг видел в объяснении «идеального реальным», т. е. в выведении идеального (сознания) из реального (природы). Принципом такого выведения стала идея диалектического развития природы от неживого к живому, от бессознательного к сознанию. И хотя эта идея приняла у него с самого начала телеологический характер — развитие природы осуществляется в соответствии со скрытыми внутренними целями (бессознательное «стремление к идеалу» и т. п.), — она позволила во многих случаях угадать действительные закономерности развития природы — единство и взаимопревращение механических, физических и химических процессов при переходе от низшего к высшему на основе взаимодействия противоположных сил в одних и тех же процессах и некоторые другие. Шеллинг впервые сделал попытку диалектически осмыслить физические, химические и биологические процессы как процессы развития на основе взаимодействия и взаимоисключения внутренние присущих им *противоположных сил и тенденций*.

Натурфилософия Шеллинга, несмотря на ее идеалистический характер и многочисленные фантастические

измышления, оказала в общем положительное влияние на последующее развитие эволюционных идей в естествознании. Не вдаваясь в подробное рассмотрение ее (поскольку это выходит за рамки нашей темы), отметим, что в плане исторического генезиса диалектики как *теории познания* натурфилософия Шеллинга была первой попыткой подвести под диалектику понятий (принципы развития «духа») диалектику самих объективных процессов природы, отраженную в понятиях, законах и принципах естествознания. В натурфилософии Шеллинга *единство противоположностей* осмысливается как единство притяжения и отталкивания в механических, физических и химических процессах, как полярность в магнетизме, положительное и отрицательное в электричестве, внутреннее и внешнее в живом организме и т. п.

Все это способствовало насыщению разрабатываемой идеалистической диалектики конкретным научным содержанием, хотя это содержание принимало в ней извращенную форму. Не выведение принципов диалектики из природы (естествознания), а *конструирование* диалектического развития природы на материалах, доставляемых естествознанием, которое (конструирование) лишь кое-где воспроизводит действительные диалектические связи — вот основная тенденция натурфилософии Шеллинга. Эта тенденция является прямым следствием идеализма — конструирования развития природы как продукта бессознательной деятельности скрытого за ней мирового разума, постепенно возвышающегося к порождению все более адекватных себе форм, пока наконец не возникает человек и человеческий разум.

Рациональным моментом в идеалистических построениях Шеллинга, претендовавшего на «объяснение идеального реальным», является постановка вопроса о природе как становящемся *объекте*. В процессе своего развития природа становится для самой себя объектом, и это происходит тогда, когда возникает человек и человеческое *сознание*. Если отбросить идеалистическую основу, на которой базируется эта идея (истолкование природы как продукта деятельности мирового разума), то сама по себе она вполне правильная. Объектом природа становится лишь тогда, когда появляется познающий ее субъект — человек. И поскольку сам человек является частью природы, постольку в нем и

через него природа становится объектом для самой себя.

В системе «трансцендентального идеализма» Шеллинга абсолютное тождество субъективного и объективного, конечного и бесконечного достигается в разуме (интеллектуальном созерцании). Отсюда следовал вывод, что разум и есть та духовная сущность, в которой субъективное и объективное находятся в полной индифференции, т. е. неразличимости. Истинной субстанцией мира является мировой разум. Вне разума нет ничего, но в нем — все. Сущность мирового процесса состоит в самопознании и саморазвитии мирового разума. Камнем преткновения «философии тождества» стала проблема выведения различия из абсолютного тождества, проблема дифференциации абсолютно индифферентного разума на субъективное и объективное. Если разум как абсолютное первоначало есть абсолютное тождество, в котором нет и быть не может никакого различия, то как образуется это различие? В силу каких факторов абсолютно неразличимое обретает различие? Ответа на эти вопросы Шеллинг не дал. Пытаясь объяснить дифференциацию разума на субъективное и объективное, он свел различия между ними к чисто количественным.

Это привело к тому, что субъект как носитель познавательного отношения к внешним предметам, противостоящим ему в качестве объектов, терял значение субъекта и превращался в субъект-объект, а объект, противостоящий субъекту, — в тождественный ему объект-субъект. Иначе говоря, принцип абсолютного тождества приводил к тому же, что и принцип *Я*, — к разрушению познавательного отношения. Но если Фихте делал это путем превращения объекта в субъект, то Шеллинг осуществлял то же самое, превращая объект и субъект в неразличимый субъект-объект. Тупик, в который зашел Шеллинг в «философии тождества», показал невозможность решения проблемы единства субъекта и объекта ни на путях субъективизации знания («*Я* есть все»), ни на путях его объективизации («Все есть тождество субъективного и объективного»). Требовались иные пути. Их поиск привел Гегеля к «Феноменологии духа» *.

* Для более конкретного ознакомления с проблемами диалектики и теории познания Фихте и Шеллинга отсылаем читателя к монографии «История диалектики: Немецкая классическая философия», а также к работе В. И. Шинкарука «Единство диалектики, логики и теории познания» (Киев, 1977).

4. «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля

Гегель — крупнейший диалектик Нового времени, и не только по самому складу, настроенности мышления, но и по сознательно применяемым принципам мышления. Формирование его взглядов и, следовательно, способа мышления происходило через усвоение образцов античной диалектики (в связи с его юношескими увлечениями «духом» античности), затем диалектики немецкого классического идеализма; и то и другое было ориентировано на осмысление исторического, общественного развития. Созданные Фихте и Шеллингом методы «синтеза» и «потенцирования» Гегель мог уже воспринять критически, сравнить их с образцами диалектики античности, соотнести с действительным ходом исторического развития общественной жизни и познания. Именно в этом процессе и сложились принципы диалектического метода Гегеля. Их формирование было вместе с тем и разработкой системы идеалистического миропонимания, поэтому диалектика Гегеля с самого начала приняла идеалистический характер.

Общий набросок своего метода Гегель дал в предисловии к «Феноменологии духа». При знакомстве с ним бросается в глаза резко критический тон Гегеля по отношению к методологии его предшественников, в особенности Шеллинга. Создается впечатление, что Гегель не осознавал родства своего метода с методами Фихте и Шеллинга. Но это не совсем так. Он отстранял диалектические моменты в философии своих предшественников, отделяя их от формалистических извращений. Отмечая заслуги Канта, Фихте и Шеллинга при разработке, например, принципа триадичности, он вместе с тем указывал: «...после того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не постигнутая в понятии *тройственность* (Triplicität) была возведена в свое абсолютное значение, благодаря чему в то же время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки,— нельзя считать чем-то научным то применение этой формы, благодаря которому, как мы это видим, она низводится до безжизненной схемы (Schema)... а научная организация — до таблицы»¹⁵.

Методы Фихте и Шеллинга схватывали отдельные диалектические связи (единство противоположностей,

триадическую форму движения, переход от низшего к высшему как результат взаимодействия противоположностей и др.), но применялись они как методы внешнего конструирования, или, как выражался Гегель, «приклеивания» безжизненных схем к действительности¹⁶. В этих методах, с точки зрения Гегеля, отсутствует объективность, они не схватывают «жизнь» предмета — диалектику самоотрицания. «Научное познание... — указывал он, — требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его»¹⁷.

Основоположным принципом, из которого исходил Гегель при разработке своей концепции диалектики и который он резко противопоставил принципам метода Фихте и Шеллинга, является диалектическое отрицание. Сущность его выражает идея о том, что все сущее изменяется, превращается в свое иное, поскольку в нем содержится момент собственного отрицания, «негации». Последнее является движущей силой имманентного развития, перехода предмета и его определений в противоположное тому, что было. В связи с этим «негативное принадлежит самому содержанию и есть *положительное* и как его *имманентное* движение и определение, и как их *целое*»¹⁸.

В «синтетическом» методе Фихте уже содержались важнейшие элементы диалектики, в частности понятие о раздвоении единого на противоположности, о противоречии как отношении тождества противоположностей, о «сочетании» (синтезе) противоположностей путем отыскания основы их единства, о форме движения противоположных определений по принципу «тезис-анти-тезис-синтез» и некоторые другие. Однако метод Фихте не позволял понять диалектическое движение как имманентный переход предмета путем самоотрицания и самополагания себя другим, которое есть вместе с тем «возврат к самому себе», к целостному единству всех своих моментов. Поэтому хотя форма движения определений по принципу «тезис-антитезис-синтез» у Фихте и наличествует, однако до понимания этой формы как диалектического отрицания он еще не дошел. «Диалектика отрицательности» есть исходный пункт и начало гегелевского этапа в развитии идеалистической диалектики в немецком классическом идеализме.

У Гегеля отрицание приобрело смысл взаимоопосредования противоположностей, где опосредующая проти-

воположность в той мере, в какой она опосредует (определяет), есть отрицательное, а опосредованная, в той мере, в какой она опосредована, есть положительное. Отрицательное («негативное») имеет смысл не само по себе, а лишь в процессе опосредующего движения. Ложь, конечно, противоположна истине, но отрицательным моментом истины она выступает в процессе движения познания к истине. Без отрицательного истина невозможна, и ложь содержится в истине именно в качестве ее отрицательного, опосредующего в движении познания.

Истинное предполагает возникновение знания: «вот это — истина, а то — заблуждение». Знание, что «то — заблуждение», и есть момент истины, где заблуждение «присутствует», но уже не в качестве заблуждения¹⁹. То, что в этом новом знании есть заблуждение, скажется потом, но тогда оно будет уже знанием ложного, т. е. моментом новой истины. Принцип отрицания как опосредующего движения противоположностей Гегель и положил в основу «феноменологического» изображения процесса познания. Опосредующимися противоположностями здесь выступают «знание» и «предмет». Различение знания о предмете и самого предмета познания осуществляется сознанием. Это различение предмета, каким он является для знания и каков он есть сам по себе («в себе»). Сознание стремится постичь предмет таким, каков он есть сам по себе, т. е. согласовать знание о предмете с самим предметом. Это предполагает их сравнение. Если при этом одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить знание о предмете, дабы оно согласовалось с ним. Но в измененном знании предмет выступает иным, чем в прежнем знании, с изменением знания меняется и сам знаемый предмет.

Предмет «в себе» становится знаемым. Но новое знание есть знание опять-таки предмета, которое предполагает различение его как знаемого и как самого по себе. Изменение этого знания есть также изменение предмета и т. д. вплоть до достижения «абсолютного знания». «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом»²⁰. Наукой этого опыта и выступает «Феноменология духа».

Создавая «Феноменологию духа», Гегель одновременно отработывал, шлифовал и практически применял основные принципы диалектического метода. Но теорией самого метода он считал не «Феноменологию», а логику. Поэтому после общей характеристики «понятия» этого метода он счел нужным отметить: «Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно *метода* этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика»²¹.

В исследованиях, посвященных философии Гегеля, уже высказывалась мысль, что его «Феноменология духа» — это своеобразная теория познания. В частности, К. Бакрадзе в работе «Система и метод философии Гегеля» отмечал: «...«Феноменология духа» представляет собой определенную теорию познания. Теория познания, согласно Гегелю, — это история познания, освобожденная от случайностей, изложенная в ее логической необходимости»²². В общем это близко к истине. Поскольку в «Феноменологии духа» Гегель ставил перед собой задачу проследить пути и закономерности возникновения научного, объективно истинного знания, постольку эта работа является, несомненно, теорией познания. Но это совершенно новая теория познания, качественно отличная от теоретико-познавательных учений XVII—XVIII вв. Главным достижением гегелевской «Феноменологии» является идея выведения закономерностей познавательного процесса из истории познания, притом таким образом, чтобы в результате в логически обобщенной форме получилось воспроизведение основных ступеней исторического движения познания по пути формообразования научного знания.

По содержанию «феноменология духа» является наукой о знании. Но знание при его ближайшем рассмотрении оказывается сознанием. «Наше обычное знание,— писал Гегель,— представляет себе лишь тот предмет, который оно знает, но не представляет одновременно самого себя, т. е. самое знание. Однако, образуемое знанием целое не является только предметом, но есть также и Я, которое знает, и отношение этого Я и предмета друг к другу — сознание». Таким образом, предметом «Феноменологии духа» является не знание вообще, а сознание — знание как отношение, «как опре-

деленные виды отношения объекта и субъекта друг к другу»²³.

Материалисты XVII—XVIII вв., вполне правильно считая, что объект знания существует вне и независимо от сознания, утверждали, однако, что реальным предметом теории познания является не постигаемый объект, а постигающий субъект. Объект сам по себе раскрывает наука, дающая знание о нем (математика, механика, физика, биология и т. п.). Задача же теории познания состоит в исследовании познавательных способностей человека, посредством которых достигается знание. Отсюда общая схема теории познания: учение о чувственном опыте как непосредственном источнике знаний (отображение внешнего мира в ощущениях, восприятиях и представлениях), учение о мышлении как опосредованном процессе познания (абстрагирование, обобщение, анализ, синтез, индукция, дедукция и т. п.) и учение о способах проверки результатов процесса мышления (наблюдения, эксперименты, интуитивное усмотрение и т. п.). Сам объект рассматривался как внешний объект, воздействующий на познавательную способность и долженствующий быть познанным.

Исторической заслугой Гегеля является то, что он впервые попытался вскрыть теоретико-познавательный аспект рассмотрения объекта. Объект знания в реальном процессе движения познания выступает различными своими сторонами: для математики -- это математический объект, для механики — механический, для физики — физический и т. д. В одной и той же предметной действительности, скажем в капле воды, каждая область знания отображает разные стороны — пространственную форму, механическое движение массы, молекулярное движение, химические связи и т. д. Во всех случаях теория познания должна вскрыть свой аспект рассмотрения, установить общие различия объекта в процессе движения познания. Чтобы обнаружить эти различия, нужно прежде всего взять объект в его отношении к познающему субъекту, т. е. в тех определениях, которые он получает в различных формах познавательного отношения субъекта и объекта, возникающих на различных ступенях познания. Гегель это и делает. «Здесь (т. е. в «Феноменологии духа».— В. III.) мы,— писал он,— будем рассматривать общие определения вещей вообще только, как определенное отношение объекта и субъекта»²⁴. Этими общими определениями «вещей

вообще» оказались логические категории. Именно они и являются такими общими определениями объекта, которые есть и формы его постижения (формы мышления), и одновременно ступени познания.

Учитывая опыт философии Фихте и Шеллинга, Гегель сознавал, что «выколупать» объект во всем многообразии его определений из чистого самосознания — дело безнадежное. Чистое самосознание потому и чистое, что в нем ничего не содержится. Свое содержание оно получает из внешнего мира, т. е. из самого процесса познания²⁵. Отсюда гегелевская идея различения сознания в зависимости от того, каковым является предмет этого сознания. «Если исходить из предмета, — утверждал он, — то можно сказать, что сознание различается благодаря различиям предметов, которыми оно обладает». Но предмет определяется сознанием (мышлением), и эти определения изменяют предмет («в глазах» постигающего их сознания). Поэтому различия предмета «можно рассматривать в зависимости от развития сознания»²⁶. Таким образом, субъект и объект, сознание и предмет взаимопределяют друг друга, и это их взаимное определение и есть движение познания.

Согласно различиям предмета сознания, указывал Гегель, оно имеет в общем три ступени. Первая — это ступень сознания, которому противостоит предмет как таковой (внешний предмет), вторая ступень — предметом сознания является само сознание и третья ступень — предмет сознания есть «нечто предметное, которое все же принадлежит Я: — мысль»²⁷. Первую ступень Гегель называл сознанием, вторую — самосознанием, третью — разумом.

На первой ступени сознание движется, приводя в соответствие свои определения предмета с самим предметом. Это теоретическое сознание. На второй ступени сознание, имея предметом самого себя, стремится «реализовать свое понятие и во всем осознать себя. Поэтому оно 1) деятельно и способно снять инобытие предметов и положить их равными себе; 2) отчуждаться от самого себя и посредством этого дать себе предметность и наличное бытие. И то и другое есть одна и та же деятельность»²⁸. Иначе говоря, на второй ступени сознание выступает как практическое сознание, реализует свои понятия, опредмечивает их и познает через них и свою собственную сущность.

Вообще идея о теоретическом и практическом отношении *Я* к предмету как о двух всеобщих отношениях сознания к действительности была развита уже в «Наукоучении» Фихте («теоретическое» и «практическое» «наукоучение»). Однако у него (как и у Канта) «практическое» понималось в основном как нравственно-практические действия. Гегель же под «практическим» понимал предметно-практическую деятельность, опредмечивание и распредмечивание, труд. Правда, будучи идеалистом, он саму предметную деятельность, труд обеспредмечивает, т. е. изображает как деятельность сознания, духа — беспредметного, бестелесного, «спиритуалистического», по выражению К. Маркса, существа. Поскольку он все же строил свои выводы о роли предметно-практической деятельности в развитии сознания не на изучении вымышленного им спиритуалистического существа, а на обобщении деятельности людей в реальном процессе труда, постольку эти выводы, даже при их идеалистической интерпретации, содержали много ценного и плодотворного.

Исключительно важное значение имела сама идея введения в теорию познания практики, понимаемой как предметная деятельность, как труд. Она непосредственно привела Гегеля к выводу, что труд, являясь основой «очеловечения» человека, есть вместе с тем необходимая ступень движения познания к истине. Этот вывод он развил в «Науке логики», где практическое познание («практическая идея») выступает как необходимая ступень движения познания к абсолютной истине («абсолютной идее»).

На первый взгляд может показаться, что Гегель ставит практическую деятельность как деятельность самосознания в непосредственную зависимость от теоретической деятельности как деятельности предметного сознания (т. е. теоретическая деятельность выступает основой практики). Однако это не так. Оказывается, что они взаимополагают друг друга; их «истина» — в их единстве, в разуме. Истинным субъектом является и не сознание само по себе и не самосознание, а разум. Указывая на это, Гегель писал: «...*разум*, выступающий в нашем рассмотрении как нечто *третье* и *последнее*, не есть нечто *только последнее*, из чего-то ему чуждого истекающий результат, но скорее нечто, *лежащее в основе* и *сознания* и *самосознания*, следовательно, то *первое*, что, посредством снятия обеих этих одно-

сторонних форм, раскрывается как их *первоначальное единство и истина*»²⁹.

Таким образом, теоретическая и практическая деятельность есть деятельность одного и того же субъекта, который в идеалистической интерпретации Гегеля выступает как «абсолютный субъект» — «разум», «дух». Но знание этого есть результат движения сознания от предметного сознания (рассудочного сознания), полагающего предмет независимым от сознания, к разуму, постигающему тождество мышления и бытия. В процессе этого движения образуется круг — истинное начало постигается в конце.

Гегелевская мысль о диалектических кругах процесса познания имеет известные основания, которые были впервые раскрыты В. И. Лениным³⁰. Познание действительно движется не по прямой линии, а по спирали, образуя диалектические «круги», в которых исходный пункт движения (начало) постигается в его истинном виде только в конце, и этот конец есть как бы возврат к началу (к исходному пункту), однако возврат на более высокой основе, на основе истинного знания. Возьмем, например, развитие современной физики. Возникновение теории относительности и квантовой механики было, конечно, отрицанием старой, классической механики. Но это отрицание не было простым отбрасыванием ее законов и принципов как заблуждения, наоборот, в новой теории эти законы выступили в их реальном значении — как частные (предельные) случаи более общих законов. Истинный смысл законов механики, с которой началось развитие физики, был постигнут только в новой, современной физике. Причем создание новой теории (формулирование ее принципов и законов) предполагает возврат к старой теории и осмысление места ее законов в новой теории (постижение истинного значения законов и принципов старой теории). В развитии современного научного знания этот «возврат», «диалектический круг» в познании приобрел значение важнейшего принципа построения новых научных теорий.

Примененный впервые в «Феноменологии духа» принцип диалектического движения познания через «возвращение назад» и обоснование стал одним из основоположных принципов построения «науки логики». Там же была дана и теоретическая разработка этого принципа как всеобщего принципа диалектическо-

го метода познания. В соответствии с изменениями предмета в процессе его познания сознание, постигающее предмет, проходит, по мнению Гегеля, три ступени развития: «чувственное сознание», «воспринимающее сознание» и «рассудочное сознание».

На ступени «чувственного сознания» истинное знание предмета представлялось как его непосредственная чувственная достоверность. Истинно то, что дано в непосредственном видении, слышании и т. д., и так, как оно дано. Но при рассмотрении движения этого знания оказалось, что единственные доступные для мышления определения предмета чувственной достоверности (определения его как «этого», который «здесь», «теперь») не дают никакого конкретного знания предмета. Непосредственный предмет чувственной достоверности исчезает в них, и вместо единичного «это», «здесь», «теперь» всплывает всеобщее. Тем не менее чувственная достоверность все же дает знание, и при этом необходимое, знание того, что предмет есть, имеет бытие. Установление его сущности требует опосредованного знания, наблюдений, размышлений и т. п. Но если его существование достоверно и удостоверено, то он есть. И это «есть», бытие вообще является исходным пунктом и первым определением постигаемого предмета.

Выведенное таким образом первое определение предмета познания — чистое бытие — было впоследствии взято Гегелем как исходная категория «Науки логики». То, что в «Феноменологии духа» было «истинной чувственной достоверности», в «Наукé логики» стало первым «определением истины». На ступени «восприятия» предметом постигающего сознания оказывается вещь и ее свойства, а тем, что постигается в этом предмете, — сущность как основа вещей. В отличие от «восприятия» следующая ступень — рассудочное сознание — имеет своим предметом уже не вещи, а явления, в которых оно стремится раскрыть сущность как закон, применяя категории внутреннего и внешнего, силы и обнаружения и т. д.

В общих чертах ступеням феноменологического движения сознания от чувственной достоверности к восприятию и рассудку в «Науке логики» соответствует логическое движение категорий чистого бытия к сущности и явлению. Переход от рассудка к разуму (через самосознание как практическое отношение) в «Феноменологии духа» также связан с изменением предмета

сознания. Разум, по определению Гегеля, есть достоверность того, что вся реальность есть он сам. Непосредственным предметом постигающего сознания на этой ступени выступают не отдельные вещи и явления, а действительность, природа, жизнь, мышление, дух. То, что постигается в этом предмете, есть его субстанция, т. е. сам разум — законы бытия, тождественные законам мышления (разума). Средствами, которыми пользуется сознание при постижении действительности как разумной, являются категории, ставшие его собственными понятиями. Результат феноменологического движения сознания — абсолютное знание — выводится Гегелем как начало логического движения понятия «наука логики» — «вывод» «Феноменологии духа». Этот вывод обычно понимается лишь в том смысле, что «конец» феноменологии — абсолютное знание — Гегель «сделал» началом науки логики, т. е. что совпадение «Науки логики» и «Феноменологии духа» относится к «началу» и «концу».

В действительности дело обстоит несколько иначе. Сам Гегель, соотнося науку логики с феноменологией, указывал, что система логического движения понятия в «Науке логики» воспроизводит систему феноменологических формообразований сознания, так что «каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа вообще»³¹. Задача науки состоит в том, чтобы в различных формах «образования» сознания, т. е. в различных формах познавательного отношения сознания и предмета, выделить «чистые понятия» как моменты постижения истины. В логическом аспекте самодвижение этих «чистых понятий» рассматривается в качестве мышления. «Познавание чистых понятий науки в этой форме образований сознания, — писал Гегель, — составляет тот аспект их реальности, в котором их сущность, понятие, установленное в ней в своем *простом* опосредствовании в качестве *мышления*, раскрывает моменты этого опосредствования и проявляется, следуя внутренней противоположности»³².

То, что Гегель имел в виду под «чистыми понятиями», которые должны быть выделены в различных формах образования сознания и рассмотрены в их логическом самодвижении, есть не что иное, как категории. В «Феноменологии духа» они выступают в виде моментов постижения предмета, т. е. в виде понятий о пред-

мете, которые служат вместе с тем и общими формами его бытия, и определениями мысли, и предметной сущностью, и ступенями познания этой сущности. «Наука логики» является выводом из «Феноменологии духа» именно как логическая система категорий, воспроизводящая основные ступени познавательного процесса, изображенного в «Феноменологии духа». В «Науке логики» дано в развернутом, логически систематизированном виде то, что было намечено в основных моментах в «Феноменологии духа».

Таким образом, открытия гегелевской «Науки логики» непосредственно связаны с его открытиями в «Феноменологии духа». Исторической заслугой Гегеля является первый опыт построения логики как теории диалектики, совпадающей с теорией познания (т. е. являющейся теорией познания). Но он смог осуществить этот опыт лишь благодаря качественному изменению в «Феноменологии духа» предмета теории познания. Это выразилось, во-первых, в рассмотрении индивидуального процесса познания как воспроизведения основных ступеней исторического процесса познания (выведение теории познания из истории познания) и, во-вторых, в выработке взгляда на теорию познания как на учение о познавательных отношениях субъекта и объекта, в которых сам объект выступает и постигается в разных его формах. Реализация такого понимания предмета теории познания позволила Гегелю вскрыть роль категорий как общих определений объекта и вместе с тем как ступеней его познания. На этой основе и намечилось совпадение теории познания с логикой и логики с теорией познания.

Однако это совпадение не является простым тождеством. Между ними имеются и существенные различия, состоящие в том, что в логике снимаются познавательные отношения субъекта и объекта и рассматриваются только отношения между понятиями как уже наличными истинными знаниями. Для теории познания диалектика служит методом познания. Но диалектические закономерности процесса познания не являются закономерностями самой диалектики. Для логики же диалектика не только ее метод, но и ее собственный предмет; логика, в гегелевском понимании, выступает как теория диалектического метода. Поэтому, хотя логика и совпадает с теорией познания (воспроизводит ее в логическом аспекте), она отличается от того, из чего выводится. Как теория диалектического метода логика есть в неко-

тором роде особая теория познания, особая не в смысле частной, а в смысле отличной от собственно теории познания, т. е. от гносеологии.

5. Единство логики и диалектики

Необходимым условием развития науки логики Гегель считал выработку правильных взглядов на ее предмет, т. е. на мышление и его законы. Однако, будучи идеалистом, он утверждал, что истинное знание о природе мышления может дать лишь гносеология, исходящая из идеалистического тождества мышления и бытия. Поскольку такое тождество, по мнению Гегеля, научно развито в его собственной философской системе, то последняя и представлялась ему единственно возможной гносеологической базой для построения действительно научной теории логики.

Во введении к «Науке логики» Гегель указывал, что его точка зрения на логику определена тем «понятием науки», которое он вывел в «Феноменологии духа». Согласно этому понятию, наука есть «абсолютное знание», т. е. знание, в котором противоположность сознания и предмета исчезает и предмет мыслится как определения самого мышления, а определения мышления — как предметная действительность. «Чистая наука... — писал Гегель, — предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль, поскольку последняя есть также и вещь (die Sache) в самой себе, или вещь (die Sache) в самой себе, поскольку последняя есть также и чистая мысль*. В качестве *науки* истина есть чистое развивающееся самосознание, имеет образ самости, так что *в себе и для себя сущее есть известное понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее*»³³.

Таким образом, «чистая наука», по Гегелю, есть наука, изучающая понятия, поскольку они рассматриваются как предметные сущности вещей, а также — предметные сущности вещей, поскольку они рассматриваются как чистые понятия. «Мышление, — утверждал он, — составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного»³⁴.

Исходя из идеалистического представления о мышлении как субстанции мира, Гегель пришел к выводу, что наука о мышлении, логика, совпадает с наукой о вещах, т. е. с онтологией, или, как ее тогда еще назы-

вали, с «метафизикой». «Логика, — писал он, — совпадает... с метафизикой, с наукой о вещах, постигаемых в мыслях, которые, как признавали раньше, выражают существенности вещей»³⁵. Но мышление есть познавательная деятельность, выражающаяся в определениях сущности вещей, в постижении их истины. Поэтому логика как наука о мышлении и его определениях есть наука об истине.

Гегель понимал, что процесс мышления можно рассматривать только как процесс познания, постижения истины. Поэтому он решительно выступал против сведения задач логики к обеспечению только «формальных условий истинного познания», но не самого познания истины. Логика, указывал он, занимается мышлением и его определениями, но мышление и его определения есть процесс постижения истины. Этот процесс и должна отобразить «Наука логики». Отсюда и закономерный вывод: логика в ее правильном понимании есть также теория познания истины.

Обращает на себя внимание различие Гегелем предмета «феноменологии духа» как общей теории знания и «науки логики» как логической теории познания истины. «Феноменология духа», по его мнению, должна раскрыть пути возникновения научного знания, показать, как сознание возвышается до формы научного знания. Поскольку знание рождается из отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, то предметом «феноменологии духа» являются те формы этого отношения, через которые последовательно проходит путь познания как путь возникновения научного знания. Иначе говоря, в общей теории знания процесс познания рассматривается через соотнесение различных форм познавательного отношения сознания и предмета как ступеней возникновения истинного знания.

В отличие от «феноменологии духа» логика исходит из предпосылки, что истинное знание существует, и задача состоит не в том, чтобы показать, как оно возникло, а в том, чтобы проследить путь его развития как истинного знания. Поэтому процесс познания рассматривается в «Науке логики» не в плане познавательного отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, а в плане отношения одних форм истинного с другими его формами, одних определений мысли с другими. «Логическое, — указывал Гегель, — следует вообще понимать... как систему определений мысли,

в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»³⁶.

Логика, утверждал Гегель, имеет своим предметом истину. Однако истину можно понимать по-разному. «Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом, в качестве предпосылки, предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собою. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем, более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словопользовании; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства»³⁷. И дальше: «Рассмотрение истины в разъясненном здесь смысле, в смысле согласия с самой собою, составляет настоящую задачу логики»³⁸.

Таким образом, истина как предмет логики есть знание, «согласное с самим собою». Для понимания этого определения истины важно вспомнить, что, с точки зрения Гегеля, истину содержит не всякая мысль и не всякое знание вообще, а система определений мысли — истина существует только как такая система. Система же должна быть развита из единого принципа, объединяющего различные определения мысли в единое целое, в конкретное знание. Истина и есть согласие (соответствие) отдельных определений мысли с понятием целого или с идеей. Поскольку сама истина есть система определений, постольку согласие каждого из определений с понятием целого есть согласие истины с самой собой.

На первый взгляд может показаться, что у Гегеля речь идет о «согласии» как о логической непротиворечивости системы знания. Однако это не так. Гегель понимал, что логическая непротиворечивость сама по себе не является фактором, обеспечивающим истинность системы. Таким фактором он считал необходимое разворачивание определенной мысли соответственно внутренней логической связи, которая представлялась ему тождественной объективной закономерной связи между предметами знания. Истина «складывается»,

становится действительной в процессе логически закономерного движения определения мысли, каждое из которых содержит в себе лишь «момент» истины.

С точки зрения материализма та или иная система знания является истинной лишь постольку, поскольку она адекватно, «истинным образом» отображает соответствующую систему связей и отношений самой объективной действительности. С точки же зрения Гегеля, объективная система связей и отношений, постигаемая человеческим мышлением, есть не что иное, как система связей и отношений объективно сущих мыслей. Поэтому для Гегеля вопрос об истине является вопросом об истинности не только человеческого мышления, но и объективно сущего мышления. Объективное мышление, по Гегелю, не имеет никакого предмета вне себя (вне его нет больше никакой субстанции); его предметом является оно само. Следовательно, вопрос об истинности объективного мышления — это вопрос о «согласии» его содержания с самим собой.

Такая постановка вопроса приводила Гегеля к подмене процесса складывания объективной системы связей и отношений между вещами (процессами развития объективной действительности) процессом складывания системы знания (т. е. процессом мышления). Логические принципы познания истины истолковывались как принципы развития самой объективной действительности. Объективное содержание системы знания (объективная истина) полностью отождествлялось с тем, что оно (содержание) отображает, т. е. с предметной сущностью отображаемого мышлением бытия.

Антиподом принципа тождества мышления и бытия Гегель считал теоретико-познавательный дуализм, нашедший свое логическое завершение в системе «критической» философии Канта. Основу этого дуализма образует метафизическое противопоставление формы мышления его содержанию как двух совершенно разнородных факторов познания: субъективного (форма мышления) и объективного (содержание мышления). Предполагается, указывал Гегель, что «материя познания имеется налицо, как некий готовый мир, вне мышления, сама по себе, что мышление, взятое само по себе, пусто, привходит к указанной материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней приобретает некоторое содержание и благодаря этому становится реальным познанием»³⁹.

Критикуя эти представления, Гегель показывал, что подобное понимание мышления неизбежно ведет к его отрыву от бытия, к признанию непознаваемости предметной сущности вещей. Если представления мышления субъективны, не принадлежат объекту самому по себе, то объект остается по ту сторону знания. Но в таком случае получается, что мышление, вместо того чтобы быть средством познания, превращается в источник незнания. «Это похоже на то, как если бы мы приписывали кому-нибудь правильное усмотрение, но при этом прибавили бы, что он, однако, способен усматривать не истинное, а только ложное. Если признать, что такое высказывание было бы несуразно, то следует также признать, что не менее несуразно истинное познание, не познающее предмета, как он есть в себе»⁴⁰.

В гегелевской критике метафизических представлений о мышлении, особенно в его критике агностицизма Канта, имеется много глубоких рациональных моментов. Во-первых, Гегель, был, несомненно, прав, когда утверждал, что мышление нельзя рассматривать как «голую» форму некоторого внешнего ему содержания. В процессе познания мышление перерабатывает внешний для него материал чувственного опыта в собственное содержание, и движение этого содержания есть движение самого мышления, его понятий и категорий. Представление о мышлении как о «голой» форме, которая якобы существует до содержания и без содержания, неизбежно ведет к дуализму мышления и бытия.

Прав Гегель и в том, что содержание и форму мышления нельзя противопоставлять как внешнее внутреннему, объективное субъективному. Форма мышления объективна не в меньшей степени, чем содержание. Объект познания определяет и содержание и форму мышления. Если бы форма мышления была субъективна, т. е. не имела бы аналога в объективной действительности, то и определение мышления — его дефиниции, умозаключения, теоремы и т. п. — были бы также субъективны, не соответствовали бы действительности. Между тем предпосылкой познания является согласование логических выводов мышления с объективными предметами. «Вообще, — замечал Гегель, — при употреблении форм понятия, суждения, умозаключения, дефиниции, разделения и т. д. в осно-

вании лежит предпосылка, что они суть формы не только самосознательного мышления, но и предметного смысла (Verstandes). — «Мышление» есть выражение, под которым разумеется, что содержащиеся в нем определения приписываются преимущественно сознанию. Но поскольку говорят, что в *предметном мире есть смысл* (Verstand), разум, что дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь... постольку признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием»⁴¹

Критикуя дуалистические представления о мышлении, Гегель защищал главным образом позиции не диалектики, а идеализма. Тот факт, что предпосылкой познания является единство законов мышления и бытия, он превратил в опорный пункт своей борьбы против материализма и за принцип идеалистического тождества мышления и бытия. Он не видел и не хотел видеть принципиальной разницы между метафизическим пониманием мышления как «голой формы», наполняемой внешним содержанием, и материалистическим представлением о мышлении как отображении внешнего мира. Объективность формы мышления означала для него не отображение объективного мира, а существование в объективном мире. Поэтому критика Гегелем кантовского дуализма современных ему логических учений была далекой от действительно научной критики.

Исходя из представления о тождестве законов мышления и законов бытия, Гегель неизбежно должен был прийти к выводу, что традиционная интерпретация законов формальной логики как законов самого бытия ошибочна. Он не находил этих законов в бытии, ибо они действительно не являются универсальными законами движения предметного мира. Таковыми и для предметной действительности, и для постигающего ее мышления являются законы диалектики. Законы формальной логики отображают лишь моменты в диалектическом движении предметов и явлений объективного мира. Поскольку для Гегеля истинным мышлением было мышление, тождественное бытию, а объективно сущими законами этого мышления — законы диалектики, то законы формальной логики он стал интерпретировать как законы субъективного, «конечного» мышления.

Вопрос об истинном предмете науки логики Гегель решал исходя из признания законами истинного мышления лишь законов диалектики. Логика, по его мнению, должна быть предметом не формы «конечного», а формы «бесконечного» мышления, тождественного бытию. Для этого она должна преодолеть традиционные представления о формах мышления как о «чистых» формах и рассматривать их как содержательные, как формы определенного логического содержания. Последняя мысль Гегеля является, вообще говоря, правильной. Но это должна сделать не логика вообще, а диалектическая логика. Переход от рассмотрения форм мышления, оторванных от содержания, к рассмотрению их как содержательных — это переход от системы формальной логики к системе диалектической логики. Гегель же истолковывал этот переход как преодоление неистинного, метафизического понимания мышления и возвышение до его истинного понимания.

Что же понимал Гегель под содержательными формами мышления? Формами мышления, которые составили предмет изучения традиционной логики, были понятия, суждения и умозаключения. Под содержанием этих форм понимался их конкретный предметный смысл. Если взять, например, суждение «роза красная», то содержанием этого суждения будет утверждение, что роза именно красная, а не белая, не розовая, не голубая и т. д., формой же — суждение «есть» и более конкретно — утвердительное суждение качества. С точки зрения логической формы, суждения «роза красная», «роза белая», «листья дерева зеленые», «стол деревянный» и т. п. равноценны, но по содержанию они различны. Логика отвлекается от предметного содержания суждений (равно как и понятий и умозаключений) и изучает их логическую форму.

Можно ли понимать гегелевское требование содержательного рассмотрения форм мышления в логике как требование не отвлекаться от конкретного смысла изучаемых ею понятий, суждений и умозаключений? Конечно, нет. Гегель прекрасно понимал, что логика не может быть наукой, если она не будет абстрагировать логическую форму мышления от многообразного эмпирического содержания мысли. Но он считал, что, отвлекаясь от эмпирического содержания мышления, логика не должна игнорировать его логическое содержание. Когда, например, высказываются утвер-

ждения, что «данное суждение есть суждение качества», а «данное понятие есть общее понятие», то форма суждения как суждения качества и форма понятия как понятия общего есть не «голые формы», а формы предметного смысла — качества и общего. Они-то и являются логическим содержанием суждения и понятия. Иначе говоря, логическим содержанием понятий, суждений и умозаключений являются определенные логические категории, обладающие предметным смыслом. Ограниченность формальной логики, по Гегелю, состоит в том, что она берет эти формы (качество, количество, отношение, единичное, общее и т. д.) только как формы и совершенно отвлекается от рассмотрения их предметного смысла, т. е. от их объективного содержания.

Чтобы логика стала действительной наукой о мышлении, она, по мнению Гегеля, должна выявить содержание своего собственного предмета, открыть в самих формах мышления их специфическое логическое содержание. Путь к этому он видел в рассмотрении форм мышления как содержания мышления, т. е. как форм самого бытия. Формы мышления должны браться в их объективном значении, в их тождестве с бытием. И поскольку здесь ставится вопрос, что такое та или иная форма мышления по ее предметному смыслу (что такое, например, количество, общее, единичное и т. д.), то этим самым формы мышления (категории) превращаются в предмет определений мышления, становятся содержанием мышления.

Постановка вопроса о превращении форм мышления в предметное содержание логики является выдающимся достижением Гегеля. Этим было положено начало систематическому исследованию форм мышления с точки зрения выражения в них закономерных связей и отношений бытия. Но для Гегеля это означало превращение в предмет логики объективно сущего мышления — «логоса» вещей. «...Объективное мышление, — писал он, — и есть *содержание* чистой науки»⁴². Отсюда Гегель делал вывод, что истинным содержанием логики является «природа чистых сущностей» — природа категорий. И если логика, как и любая наука, образует систему, то этой системой может быть только система категорий. Но это не простой «перечень» их, а система определений как ступеней движущегося познания истины. Поэтому категории как опорные пункты

познания должны быть взяты в их самодвижении, во взаимопереходах. «Их самодвижение,— писал Гегель,— есть их духовная жизнь и представляет собою то, что конституирует науку и изображением чего она является»⁴³.

Исходя из представления, что именно самодвижение категорий в научном познании составляет содержание логики, Гегель решительно критиковал традиционное отношение к категориям как к набору общих понятий, превращающее их в «мертвые кости логики». Он упрекал Канта не только за субъективизацию категорий, но и за метафизический подход к ним. Кантовская критика, считал он, «удалила формы объективного мышления только из предметов, но оставила их в субъекте в том виде, в каком она их нашла. А именно, она не рассмотрела этих форм, взятых сами по себе, согласно их своеобразному содержанию, а прямо заимствовала их лемматически из субъективной логики. Таким образом не было и речи о выводе их в них самих или хотя бы о выводе их как субъективно-логических форм, а еще менее о диалектическом их рассмотрении»⁴⁴.

Задача науки логики состоит в том, чтобы вывести категории, взяв их «согласно их своеобразному содержанию», развернуть их в диалектическом самодвижении. Но осуществить это можно лишь посредством адекватного этому самодвижению метода. Взятые порознь, вне взаимосвязи и движения, категории — лишь «мертвые кости логики». Такими они выступают во всех традиционных логических учениях. И чтобы они «оживотворились духом и получили, таким образом, содержимое и содержание, ее *методом* должен быть тот, который единственно только и способен сделать ее чистой наукой»⁴⁵. Этим методом является диалектика.

Итак, принципиальное отличие понимания Гегелем предмета науки логики от предшествующих логических учений заключается в том, что он наконец вскрыл специфическое логическое содержание форм мышления, в результате чего логика стала содержательной наукой. Познание самодвижения ее содержания (т. е. движения категорий как ступеней постижения истины) позволило вскрыть присущую ему диалектику и превратить ее в метод построения логики как системы логического знания. Логическое учение Гегеля является прямым продолжением «трансцендентальной ло-

гики» Канта, выделившего категории в качестве ее специального предмета и поставившего задачу создания их системы. Но построение Гегелем логической системы категорий привело его к открытию их диалектики.

При рассмотрении предмета гегелевской науки логики закономерно встает вопрос о ее отношении к традиционной логике, основы которой были заложены еще Аристотелем, и к ее критике Кантом как чисто формальной логики. В целом Гегель не был сторонником кантовской интерпретации классической логики, более того, он подверг эту интерпретацию довольно основательной, а в некоторых пунктах и не вполне справедливой критике. Тем не менее определение этой логики как формальной (понимая под ней аристотелевскую логику) он сохранил.

Относительно взглядов Гегеля на формальную логику наиболее распространено мнение, что немецкий диалектик отрицал за этой логикой какую бы то ни было научную ценность, кроме исторической, и единственной наукой логики считал созданную им новую, диалектическую логику. Такое мнение имеет свои основания как в прямых оценках Гегелем формальной логики, так и в самих принципах его «Науки логики». Например, критикуя представление Канта о завершенности системы логического знания («общей логики»), он писал: «*Кант...* считает логику, а именно тот агрегат определений и положений, который в обычном смысле носит название логики, счастливой тем, что она сравнительно с другими науками достигла такого раннего завершения; со времени *Аристотеля* она, по его словам, не сделала ни одного шага назад, но также и ни одного шага вперед: последнего она не сделала потому, что она по всем признакам, по-видимому, закончена и завершена. Но если со времени *Аристотеля* логика не подверглась никаким изменениям,— и в самом деле при рассмотрении новых учебников логики мы убеждаемся, что изменения сводятся часто больше всего к сокращениям,— то мы отсюда должны сделать скорее тот вывод, что она тем больше нуждается в полной переработке; ибо двухтысячелетняя непрерывная работа духа должна была ему доставить более высокое сознание о своем мышлении и о своей чистой сущности в самой себе»⁴⁶.

Таким образом, аристотелевская логика, по мнению

Гегеля, перестала соответствовать уровню развития духа, давно устарела и нуждается в полной переработке. Из этого, а также из многих других заявлений Гегеля можно сделать вывод, что классическую логику он рассматривал как «агрегат определений и положений», нуждающийся в коренной переработке и в замене действительной наукой логики, которой еще нет, но она должна быть создана. Такой же вывод напрашивается и из гегелевской критики самих законов формальной логики. Еще в «Феноменологии духа» он выдвинул положение, что эти законы истинны лишь как «исчезающие моменты» процесса мышления. Они существуют в мышлении, но они не больше чем абстрактно фиксируемые моменты его познавательного движения⁴⁷. Поскольку свою логику Гегель рассматривал как логическую теорию познания истины, то законы формальной логики брались им в плане всеобщих логических принципов познания и соотносились с определенными логическими категориями как ступенями познания истины. И когда эти законы были взяты таким образом, оказалось, что они не абсолютные законы мышления, а лишь моменты более широких логических принципов познания.

Однако утверждение о полном отрицании Гегелем формальной логики и ее законов нам представляется односторонним. В нем отражена лишь одна сторона логических взглядов Гегеля — рассмотрение логики как науки об абсолюте — и не учтена другая — рассмотрение ее как науки о человеческом «конечном» мышлении. Как наука об абсолюте логика, с точки зрения Гегеля, является изображением процесса самопознания абсолютным духом своей собственной сущности как системы абсолютного знания, т. е. «абсолютной истиной». В этом процессе аристотелевская логика могла быть лишь исторической ступенью самопознания сущности духа и, следовательно, лишь моментом абсолютной науки (науки логики). Это и лежит в основе взгляда Гегеля на формальную логику как на исторически пройденный этап в познании природы мышления и рассмотрения им ее законов только как «исчезающих моментов» в системе познавательного движения мышления.

Но Гегель считал свою логику также наукой о человеческом мышлении, изучающей формы и законы «бесконечного», «абсолютного». В плане изучения мыш-

ления, каким оно выступает не в «чистой стихии», а в реальном процессе познавательной деятельности людей, Гегель соотносил свою логику с формальной логикой уже как науку с наукой, а именно как науку «бесконечного» («разумного») мышления с наукой о формах «конечного» («рассудочного») мышления. Мышление, считал он, можно рассматривать как присущий человеку вид субъективной деятельности, как некоторую человеческую способность наряду с такими способностями, как представление, память, воля и т. п.

«Изучать мышление даже просто, как субъективную деятельность, тоже не лишено интереса. Его характер, его черты были бы тогда правила и законы, познание которых приобретается посредством опыта. Мышление, рассматриваемое с этой стороны в его законах, есть то, что обычно составляет содержание логики. Аристотель является основателем этой науки. Он обладал такой силой ума, которая сделала его способным дать в удел мышлению то, что ему принадлежит как таковому. Наше мышление очень конкретно, но в его многообразном содержании мы должны выделить то, что принадлежит мышлению, или абстрактной форме деятельности. Незаметная духовная связь, деятельность мышления, объединяет все это содержание, и эту связь, эту форму как таковую выдвинул и определил Аристотель. Логика Аристотеля остается до нашего времени основой логики и после него она получила лишь дальнейшую разработку, преимущественно у средневековых схоластиков; последние ничего не прибавили к ее содержанию, а лишь развили ее в частностях. Главный вклад нового времени в логику ограничивается преимущественно, с одной стороны, опусканием многих, созданных Аристотелем и схоластиками, логических определений и прибавлением значительного количества постороннего психологического материала,— с другой. Интересна эта наука тем, что в ней мы знакомимся с приемами конечного мышления, и эта наука правильна, если она соответствует своему предполагаемому предмету. Изучение этой формальной логики, без сомнения, приносит известную пользу; это изучение, как принято говорить, изощряет ум... Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами, и в этом смысле логику называют инструментальной»⁴⁸.

Мы привели эту длинную выдержку из гегелевской «Энциклопедии философских наук», поскольку в ней очень рельефно выражен взгляд на формальную логику, противоположный тому, который рассматривался выше. В плане изучения мышления человека (вид «субъективной деятельности») Гегель признает за формальной логикой не только историческую ценность, но и значение самостоятельной науки — науки о формах «конечного» мышления. Эта логика, по его мнению, является вполне «правильной», научной, если она «соответствует» своему предмету, т. е. если ее законы и принципы берутся как законы и принципы именно «конечного» мышления. В рамках науки о формах конечного мышления формальная логика имеет важное методологическое («инструментальное») значение, поскольку этими формами «руководствуется» эмпирическое познание («эмпирические науки»).

Мнение, согласно которому Гегель «отбросил формальную логику», основывается обычно на неправильном, но ставшем традиционным представлении об отождествлении им рассудочного мышления с метафизическим. Поскольку рассудочное мышление есть метафизическое мышление, следовательно, рассудочная логика есть метафизическая логика; поскольку же Гегель отрицал метафизику, то ясно, что он отбрасывал и формальную логику. Но Гегель не отождествлял рассудочное мышление с метафизикой (антидиалектикой). Понятие «метафизический» в смысле «антидиалектический» сложилось у него на базе критики «прежней метафизики» (т. е. онтологии XVII—XVIII вв.), связанной с распространением формы рассудочного мышления на познание того, что составляет предмет теоретического мышления («разума»).

С точки зрения Гегеля, рассудочное, или конечное, мышление имеет своим предметом «конечные» внешние вещи и явления, и в границах их познания оно вполне оправдано. «Относительно конечных вещей несомненно, что они должны быть определяемы посредством конечных предикатов, и здесь рассудок со своей деятельностью оказывается на своем месте. Он, будучи сам конечным, познает также лишь природу конечного. Если я, например, называю поступок *воровством*, то он этим определен со стороны своего существенного содержания, и знать это достаточно для судьи. Точно так же конечные вещи относятся друг к другу, как

*причина и действие, как сила и обнаружение, и, когда мы их понимаем согласно этим определениям, мы их познаем согласно их конечности. Но предметы разума не могут быть определены посредством таких конечных предикатов, и стремление достигнуть этого было недостатком прежней метафизики»*⁴⁹.

В отличие от рассудка разум, по мнению Гегеля, имеет своим предметом не отдельные вещи и явления, а определенный род действительности, «некоторое конкретное внутри себя всеобщее», как-то: природу, общественную жизнь, мышление, дух, «бога», мир и т. п. Эти предметы могут быть постигнуты лишь в системе знания. Выразить их сущность в форме абстрактного рассудочного определения невозможно, а такими определениями и занималась «прежняя метафизика». Она ставила вопросы, конечен мир или бесконечен, все в нем необходимо или есть свобода, душа проста или сложна и т. п., и на все эти вопросы пыталась дать однозначные ответы в форме «либо-либо».

Способ рассуждения прежней метафизики заключался в том, что «она постигала предметы разума в абстрактных конечных определениях рассудка и делала своим принципом абстрактное тождество»⁵⁰. «Эта метафизика сделалась *догматизмом*, потому что она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть *истинным*, а другое — *ложным*»⁵¹, т. е. односторонние рассудочные определения «удерживаются», а противоположные определения исключаются; «идеализм спекулятивной философии, напротив, обладает принципом целостности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка»⁵². Иначе говоря, метафизический (антидиалектический) способ мышления Гегель рассматривал как рассудочный догматизм в теоретическом (философском) познании («рассудочная метафизика»). Поэтому считать отождествление Гегелем рассудочного мышления вообще с метафизическим мышлением неправильно. Рассудок, с точки зрения Гегеля, всегда необходим в познании, без него невозможно достижение определенности и последовательности даже в «спекулятивном» мышлении, но если этот рассудок превращается в метод познания предметов разума (теоретического мышления), то он превращается в ме-

тафизический способ мышления (способ мышления «рассудочной метафизики»).

Таким образом, хотя в гегелевском объяснении природы метафизического способа мышления и есть элемент преувеличения отрицательных тенденций чисто рассудочного мышления, это не дает оснований утверждать, что рассудочное мышление в гегелевском понимании есть метафизическое мышление, а рассудочная логика — метафизическая логика. Гегель, несомненно, недооценивал формальную логику, не видел перспектив ее дальнейшего развития, но в плане изучения человеческого мышления он ее не отрицал. Как уже отмечалось, предметом этой логики он считал формы конечного, рассудочного мышления, предметом же своей спекулятивной логики — формы бесконечного, или разумного (теоретического), мышления. Такими формами являются наряду с категориями идеи разума.

Методологическую функцию идей как высших (присущих разуму, т. е. теоретическому мышлению) форм синтеза знания подметил и сделал предметом рассмотрения еще Кант. Однако Кант видел в идеях лишь «чистые» понятия разума, которые обеспечивают не постижение объективной действительности, а только систематизацию рассудочного знания, подведение этого знания под высшее «разумное» единство. Гегель, решительно отвергая агностицизм Канта, вместе с тем продолжил исследование познавательных функций идей. Ему было ясно, что идеи отнюдь не являются «чистыми» понятиями разума, не имеющими никакого отношения к действительности. Общественная практика, в особенности практика французской буржуазной революции, под влиянием которой происходило формирование мировоззрения Гегеля, показывала, что идеи активно вторгаются в жизнь, переделывают мир. На этой основе у него и сложилось представление об идеях как о понятиях (знаниях), воплощающихся в действительность.

Идея — это не некий недостижимый, противостоящий действительности идеал. Идея лишь постольку идея, поскольку она воплощается в действительность; и действительность постольку разумна, поскольку она соответствует своей идее, своему понятию. Абсолютизация роли идей в общественной жизни привела к абсолютизации процесса познания, который приобрел для Гегеля значение процесса самоопределения истины как идеи. Вообще говоря, выдвижение Гегелем на передний

план логического исследования категории «идея» было связано с рассмотрением им истины как процесса логического движения определений мысли, складывающихся в систему знания (истина действительна лишь как система).

Такое понимание истины (несомненно, содержащее в себе рациональный момент) ставило в качестве предмета логики прежде всего формы и принципы теоретического мышления, среди которых первостепенную методологическую роль играла именно идея как высшая форма теоретического синтеза знаний. В теоретическом познании идея всегда выступает как «фундаментальное понятие», содержание которого раскрывается всей системой строящегося на нем здания. Идея есть понятие, целенаправляющее, организующее процесс теоретического познания и вместе с тем раскрывающееся в нем, получающее форму конкретного (внутренне расчлененного) знания. Поскольку содержание системы знания представлялось Гегелю как объективно сущая самопостигающая истина, то он легко отождествил это содержание с идеей. Логическая деятельность мышления — деятельность, направляемая и осуществляемая идеей; содержание мышления определяется идеей. Отсюда и вывод: «Логика есть наука о *чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии *мышления*»⁵³.

Исходя из того что идея направляет процесс теоретического мышления, Гегель превратил ее в самостоятельного субъекта мышления, определяющего не только содержание последнего, но и формы (законы) его логического движения. «Идея, — утверждал он, — есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся целостность своих собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не *имеет* или находит в себе заранее»⁵⁴. Онтологизация истины (объективного содержания знания), а вместе с ней и идеи как целенаправляющего момента процесса познания привела Гегеля к мистификации действительности, к изображению объективного процесса развития как целенаправленного, телеологического. Несомненно, что наряду с истиной идея является важнейшей категорией диалектической логики, а не диалектики как теории развития. Диалектика как теория развития изучает общие закономерности образования и развития всех систем, идея же характеризует процесс возникновения и развития целесообразно организуемых систем. По-

скольку Гегелю диалектическая логика представлялась как единственно возможная теория развития, то возникновение любой системы рассматривалось им как возникновение на основе какой-либо идеи.

Однако предметом «науки логики» Гегель считал не просто истину, а абсолютную истину. В этом понятии он пытался обобщить объективное содержание системы человеческого знания, взятой в ее историческом развитии. В эпоху Гегеля система человеческого знания еще не имела той дифференциации, которую она получила сейчас. Теоретическое естествознание тогда было слито с натурфилософией, и собственно наука как отделенная от философии область знания противостояла философии в основном как складывающаяся система эмпирических наук. Особое место занимала лишь математика, на которую как на образец научно обоснованного знания взирали и философы и естествоиспытатели. Философия считалась, пожалуй, самой сомнительной областью знания. И тем не менее именно она была в то время единственной областью человеческого знания, которая имела свою историю теоретического познания и могла рассматриваться как исторически развивающаяся система знания. Поэтому, исследуя исторический процесс развития системы человеческого знания как процесс постижения абсолютной истины, Гегель и обращался прежде всего к философии. В исторической смене различных философских систем он подметил единую диалектическую нить развития, «прогрессирующее развитие истины», которое и представлялось ему как процесс постижения абсолютной истины.

«История философии, — писал он, — показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собой отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые принципы, каждый из которых лежит в основании какой-либо одной системы, суть лишь ответвления одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе все принципы их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное»⁵⁵. И далее: «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным, и должна быть сравниваема в своем результате не с галереей заб-

луждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образцов. Но эти божественные образцы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии»⁵⁶.

Каждая исторически возникавшая философская система, по мнению Гегеля, содержала в себе момент абсолютного знания. Но этот момент она превращала в принцип и потому развивала его односторонне. В дальнейшем эта односторонность преодолевалась, но на базе других принципов, которые тоже были частными, а потому и односторонними. Односторонность последних снималась принципами новых философских учений, выдвигавших какой-либо новый момент истины и т. д. В результате сама история философии превращалась в систему философских идей, каждая из которых выражала закономерный момент абсолютной истины или абсолютной идеи. Если целенаправляющим началом каждого отдельного философского учения была какая-то частная идея, выражающая лишь отдельный момент абсолютной истины, то целенаправляющим началом развития всей философии (тем, что направляло мышление по путям постижения абсолютной истины вообще) была «абсолютная идея», содержание которой раскрывается как абсолютная истина.

Представление Гегеля об изначальной целесообразной направленности историко-философского процесса, об «управлении» какой-то одной, «абсолютной» идеей этим процессом, несомненно, ошибочно. Историко-философский процесс является процессом философской деятельности разных людей в разные исторические эпохи, — людей, которые в философском творчестве руководствовались разными мировоззренческими идеями. Каждый из них по необходимости считал свое философское учение истинным и, конечно, не сознавал, что его идея есть лишь момент в постижении абсолютной истины. Общие закономерности развития философской мысли прокладывают себе дорогу стихийно, помимо сознания отдельных философов. В итоге развитие философской мысли определяется развитием общественной практики и научного познания вообще. С точки же зрения Гегеля, творческой деятельностью философов в историко-философском процессе руководила неосознаваемая ими абсолютная идея. Каждый из них был лишь орудием ее деятельности, которое она использовала, чтобы реализовать свою сущность, дать своим моментам наличное

бытие. Здесь идеалистическое истолкование историко-философского процесса непосредственно смыкалось у Гегеля с теологическим истолкованием им абсолютной идеи как бога. Абсолютная идея — бог, бог — абсолютная идея.

Тем не менее в гегелевском понятии абсолютной идеи содержится глубокий рациональный момент, поскольку посредством этого понятия Гегель пытался выразить объективную закономерность развития теоретического, философского знания. По своему рациональному содержанию абсолютная идея — это исторически складывающаяся система закономерностей человеческого мышления, действующих в теоретическом познании и направляющих мышление по пути постижения абсолютной истины. Логическое познание этих закономерностей превращает их в единственно возможный всеобщий научный метод познания. Постигновение абсолютной идеи означало постижение всеобщих закономерностей, управляющих человеческим мышлением, и в этом плане абсолютная идея есть метод. Наукой об абсолютной идее в этом ее значении и является «наука логики».

Гегель мог дать в своей логике нечто большее, чем просто мистическое изображение мистической абсолютной идеи (сущность бога) постольку, поскольку он взял эту идею именно как систему исторически складывающихся закономерностей человеческого мышления. Примечательно, что лучшая из глав его «Науки логики» — глава об «абсолютной идее», где «достигнутое» понятие абсолютной идеи раскрывается как диалектический метод познания. Указывая на эту особенность главы об «абсолютной идее», В. И. Ленин писал: «Замечательно, что вся глава об „абсолютной идее“ почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло „божеское“ „понятие“), и кроме того — это *Н В* — почти не содержит специфически *идеализма*, а главным своим предметом имеет *диалектический метод*. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно»⁵⁷.

Формой, в которой абсолютная идея постигается как абсолютная истина, Гегель считал понятие, причем понятие, выражающее знание «абсолютного» (абсолютно всеобщего). Обычные понятия, например «стол», «дерево» и т. д., являются понятиями конечного, они не вы-

ражают абсолютно всеобщего и потому не могут быть определениями «абсолюта». Единственными понятиями, адекватными содержанию «абсолюта», являются философские понятия, имеющие значение логических категорий. «Нужно, -- писал Гегель, — различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обыкновенно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле»⁵⁸. Гегель прав в том отношении, что определениями универсально всеобщего являются понятия теоретического, по Гегелю, философского или «спекулятивного» мышления. Но он глубоко ошибался, когда полагал, что эти понятия суть определения некоего духовного демиурга действительности — абсолютной идеи. Философские понятия лишь постольку могут служить инструментами теоретического познания и тем самым постижения абсолютной истины, поскольку дают знания всеобщих связей и отношений, присущих предметам материального мира.

Хотя в соответствии со своей общей мировоззренческой концепцией (логическая идея — природа — дух) Гегель считал логические категории изначально присущими абсолютному духу и наличными в нем еще в его «домировом бытии», тем не менее при рассмотрении реального исторического процесса развития философской мысли (из которого он, собственно, и выводил свою логику) эти категории брались им в связи с развитием всего научного знания. Несмотря на идеализм, Гегель понимал, что необходимой предпосылкой философско-теоретического познания является познание эмпирическое. Характеризуя взаимосвязь между этими двумя родами познания, он писал: «Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на восприятии *единичных* явлений, а, идя навстречу философии, при помощи мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они готовят, таким образом, содержание особенного к возможности включения его в философию. С другой стороны, они понуждают самое мышление перейти к этим конкретным определениям... Будучи, таким образом, обязанной своим развитием эмпирическим наукам, философия сообщает их содержанию существеннейшую форму *свободы* мышления (*априорную* форму) и до-

стоверности, основанной на знании необходимости, которую она ставит на место убедительности преднаходимого и опытных фактов, дабы факт превратился в иллюстрацию и отображение первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления»⁵⁹. Если отбросить конец приведенного рассуждения (со слова «отображение»), то с данным утверждением можно вполне согласиться.

Теоретическое мышление действительно обязано своим развитием эмпирическому познанию, и вместе с тем оно не просто воспринимает эмпирические знания, а перерабатывает их, придает им форму «достоверности, основанной на знании необходимости», т. е. на знании закономерных связей и отношений. Эта теоретическая форма достоверности (знание внутренне необходимых связей) достигается посредством применения логических закономерностей постижения объекта, которое предполагает оперирование логическими категориями как знаниями всеобщего и необходимого. Но само применение логических категорий, как правильно подчеркивал Гегель, предполагает «удержание» в них содержания категорий «эмпирических наук». Исходя из такого понимания связи логических категорий с понятиями отдельных наук, Гегель делал вывод, что «спекулятивная наука» не может отбрасывать «эмпирического содержания» других наук; она «признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием...»⁶⁰.

Итак, понятиями, в которых постигается «абсолютная истина» и которые выступают как определения ее содержания, являются, по мнению Гегеля, логические категории («спекулятивные понятия»). Поскольку «абсолютная истина» получает действительность только как система своих определений, и реальным бытием этой системы является исторически складывающаяся система философского знания, взятая в связи с развитием всей совокупности научного знания, постольку логические категории, разворачивающиеся в систему определения «абсолютной истины», приобретали для Гегеля значение исторических и логических ступеней познания этой истины.

Логические категории как ступени познания выступали уже при феноменологическом рассмотрении процесса познания. Но там они играли роль общих определений противостоящего сознанию предмета

(объекта). Здесь же, в логике, они берутся в новом аспекте — как определения истины (т. е. определения объективного содержания исторически развивающейся системы знания). Причем не просто как определения объективно истинного (т. е. известного истинным образом предмета), а как определения объективно сущей истины — бытия, тождественного мышлению. Как сама «абсолютная истина» была для Гегеля объективно существующим мышлением, так и ее логические определения — категории — означали для него определения объективно сущего мышления, объективно сущие мысли, «духи» в «царстве духов»⁶¹.

Любая система является системой связей и отношений между какими-то предметами. Поэтому, рассматривая «абсолютную истину» как систему (систему определений «чистой» мысли) и считая, что тем, из чего складывается эта система, являются определения мысли в виде логических категорий, Гегель превращал в предмет своей логики изучение закономерных логических связей между категориями, выявление внутренне необходимых отношений между ними, складывающихся в процессе познания. В закономерных связях и отношениях между понятиями, выполняющими функцию логических категорий, выражается логический строй мышления — присущие ему логические закономерности постижения действительности. Но это с одной стороны. С другой стороны, в закономерных связях и отношениях между категориями как мысленными образами всеобщих форм бытия отображаются всеобщие закономерные связи и отношения, присущие предметам объективного мира. Между двумя сторонами категориального состава мышления существует отношение тождества: постигаемые посредством категорий всеобщие законы бытия являются вместе с тем и законами мышления; логический строй мышления складывается в его существенных моментах как отображение внутренне необходимых связей и отношений между предметами материального мира.

По содержанию всеобщие законы бытия, отображаемые логическими категориями и выступающие в мышлении как законы познания истины, есть не что иное, как законы диалектики, или, точнее, то, что получило название законов диалектики. Ставя задачу раскрыть внутренне необходимые связи и отношения между категориями в системе «абсолютной истины», Гегель брал

эти связи и отношения не только как формы (законы) постигающего мышления, но и как формы (законы) самого бытия, которое, однако, истолковывалось им как бытие, тождественное мышлению. Это и позволило ему в обнаруживаемых диалектических связях между понятиями (категориями) «гениально угадать» диалектические связи между вещами. Но именно угадать, не больше, ибо открывавшиеся им диалектические закономерности сразу же мистифицировались, изображались как закономерности движения «абсолютной идеи».

Если снять мистический покров с гегелевских определений предмета «науки логики», то они в основном сведутся к следующему: предметом «науки логики» являются формы и законы мышления, обеспечивающие процесс постижения истины в исторически развивающейся системе знания; эти формы и законы логика берет как всеобщие формы и законы самого бытия и вместе с тем как ступени «определения» истины, т. е. как ступени исторического и логического познания истины. Поскольку законы мышления, составляющие предмет изучения «науки логики», представлялись Гегелю законами развития всех «природных и духовных вещей», то наука логики приобретала для него значение науки о всеобщих законах развития мира и его познания. Вскрывая рациональное содержание такого понимания предмета логики, 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»⁶².

Проблема тождества диалектики, логики и теории познания возникла в философии Гегеля как результат исторически первого опыта построения системы логики, в которой формы мышления рассматриваются как ступени познания истины, а логическими принципами (законами) мышления, обеспечивающими постижение истины, выступают принципы диалектики (принцип тождества противоположностей, отрицание отрицания и др.). По определению самого Гегеля, его логика — это наука о диалектическом методе познания⁶³, и как таковая она является наукой об общих путях и законах постижения истины, т. е. теорией познания. Как теория всеобщего (диалектического) метода познания диалектика (= диалектическая логика) и *есть* теория познания

Гегеля (а в материалистически переработанном и научно развитом виде и марксизма) ⁶⁴.

Разработка Гегелем системы логики как теории диалектического метода познания (= теории познания) стала возможной в результате внесения существенных изменений в предмет традиционной теории познания. Эти изменения выразились в рассмотрении индивидуального процесса познания как воспроизведения основных ступеней исторического процесса познания (выведение теории познания из истории познания) и в выработке взгляда на теорию познания как на учение о познавательных отношениях субъекта и объекта, в которых сам объект выступает и постигается в разных формах.

Реализация такого понимания предмета теории познания позволила Гегелю вскрыть познавательную функцию логических категорий как общих определений объекта и вместе с тем как ступеней его познания. На этой основе наметилось совпадение теории познания как учения о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта с логикой как теорией диалектического метода. Но именно *совпадение* — тождество по содержанию и различие по предмету и форме. Диалектическая логика изучает не познавательные отношения субъекта и объекта, а логические (= диалектические) отношения между понятиями ⁶⁵, но этими понятиями являются прежде всего логические категории, которые в теории познания рассматриваются как общие определения объекта и в систематической связи как ступени познания определяют тождественное содержание диалектической логики и диалектически разрабатываемой теории познания.

Однако в теории познания Гегеля («Феноменология духа») и в его логике («Наука логики») такое совпадение только наметилось и дано как совпадение *идеалистически* разрабатываемой логики с *идеалистически* разработанной теорией познания. Только идеалистическая теория познания могла дать Гегелю возможность вывести в качестве логического «снятия» гносеологической противоположности субъекта и объекта идеалистическую триаду «бытие — понятие — понятие» (ту, из которой была выведена триада «бытие — сущность — понятие»). За основу познавательного отношения здесь была взята не практика, а понятие, и соответственно узловыми категориями были представлены не объек-

тивная реальность, сознание (мышление) и практика, а понятие как сущее (бытие и сущность) и понятие как понятие. Реализовать *научным образом* идею совпадения логики как теории диалектического метода с теорией познания как учением о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта Гегелю не удалось. Тем не менее его опыт имеет большую историческую ценность как первая попытка такой реализации.

Теория познания как учение о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта и логика как теория диалектического метода познания в философии Гегеля выступают как разные науки (феноменология духа и логика). Собственно, проблема их совпадения потому и возникла, что они разные науки. Другое дело соотношение диалектической логики и диалектики как теории познания (теории диалектического метода познания). Здесь налицо прямое, непосредственное тождество, это одна и та же наука. Диалектическая логика как теория диалектического метода есть диалектика как теория познания, или, что одно и то же, диалектика как теория познания есть диалектическая логика — теория диалектического метода познания.

Проблема *совпадения* логики и диалектики — это не проблема соотношения диалектической логики и диалектики как теории познания, а проблема соотношения *диалектической логики и диалектики как теории развития* (т. е. диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления). В логике Гегеля эта проблема решалась в духе интерпретации законов мышления, изучаемых диалектической логикой, как законов бытия, а последних — как законов мышления. В результате логические принципы познания идеалистически онтологизировались (законы развития системы знания переносились на развитие материальных систем), а законы развития материальных систем логицировались, подводились под категории мыслительного, логического процесса. Идеалистически отождествляя мышление с бытием, логику с онтологией, Гегель разрабатывал диалектическую логику как науку, устанавливающую законы развития «всех материальных, природных и духовных вещей». Предмет диалектической логики у Гегеля смешан и идеалистически отождествлен с предметом диалектики как науки о законах развития природы, общества и мышления.

Однако следует со всей решительностью подчерк-

нуть, что теории диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления Гегель не создавал и не создал. Он создавал науку о мышлении, «спекулятивную» логику, которая в соответствии с принципом идеалистического тождества мышления и бытия отождествлялась с наукой о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей». В системе этой «науки» такими законами являются *законы мышления*. Гегелю удалось *угадать* в диалектических закономерностях мышления диалектические законы развития «всех материальных, природных и духовных вещей» лишь в той мере и постольку, в какой мере и поскольку законы диалектического мышления совпадают со всеобщими законами бытия. Но для того чтобы узнать, где есть это совпадение, а где оно отсутствует, что относится к особым закономерностям образования и развития *системы* научного знания, а что ко всеобщим закономерностям образования и развития всех систем, необходимо было открыть всеобщие закономерности развития природы и общества. Это сделали К. Маркс и Ф. Энгельс.

С точки зрения концепции, утверждающей, что диалектика как теория развития и есть диалектическая логика, процесс материалистической переработки идеалистической диалектики Гегеля выглядит очень просто — стоило поставить ее «с головы на ноги», «материалистически перевернуть», и все стало на свои места: сформулированные Гегелем законы развития «абсолютной идеи» превратились в «законы развития материи», идеалистическая диалектика превратилась в материалистическую. Однако кто представляет себе дело таким образом, глубоко ошибается. Когда К. Маркс писал о материалистическом «переворачивании» идеалистической диалектики Гегеля, он имел в виду, что только этим путем можно вскрыть под «мистической оболочкой» присущее ей «рациональное зерно». Но это «рациональное зерно» еще не есть материалистическая диалектика. Это лишь сформулированные Гегелем диалектические принципы мышления и гениально угаданная в диалектике понятий диалектика вещей. Чтобы установить, что в логике Гегеля относится к *особым* формам обнаружения законов диалектики в процессе познания (принципы построения системы научно-теоретического знания), а что ко всеобщим формам их обнаружения в развитии всех систем, что является действительно

всеобщим, а что идеалистической интерпретацией особого как всеобщего и всеобщего как особого, для этого необходимо было выйти за сферу самого мышления и заняться изучением постигаемой мышлением действительности: природы и общественной жизни.

Гегель оказал влияние на К. Маркса и Ф. Энгельса прежде всего в плане усвоения ими диалектического способа мышления, диалектического подхода к изучению и объяснению действительности, но марксистская диалектика как наука о законах развития природы, общества и мышления вышла не из лона гегелевской диалектики. Она явилась результатом применения диалектического способа мышления к изучению общественной жизни и обобщению достижений естествознания.

Необходимой предпосылкой создания системы логики, совпадающей с диалектикой как теорией развития, было преодоление гегелевского идеалистического отождествления диалектической логики с онтологией, расчленение предмета диалектики как теории развития и диалектической логики (диалектики как теории познания), создание диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. Материалистическое «переворачивание» диалектики Гегеля «с головы на ноги», т. е. материалистическое переосмысление ее как диалектики понятий, отображающей диалектику вещей, было *первым* историческим шагом к созданию действительно научной теории диалектики. *Вторым* шагом было открытие «диалектики вещей», диалектических закономерностей материальных, исторических процессов.

Открытие «диалектики вещей», особенно диалектики общественно-исторического процесса, было не только решительным преодолением идеализма диалектики Гегеля, но вело к принципиальным изменениям ее содержания. В отличие от гегелевской марксистская диалектика с самого начала ориентирована на объективную действительность, на «логику дела», на адекватное отражение последней в «логике понятий». Блестящим образцом именно такого подхода к разработке диалектики является «Низета философии» К. Маркса, в которой он, подвергнув решительной критике метафизическую вульгаризацию диалектики Гегеля Прудоном, вместе с тем осуществил коренную переработку метода Гегеля, вывел принципы диалектического метода из теоретического обобщения диалектики общественно-исто-

рических процессов (объективных противоречий буржуазного общества, законов классовой борьбы, социальных революций и т. д.).

Такую же направленность имеют и работы Ф. Энгельса, посвященные философскому обобщению достижений естествознания середины XIX в. («Диалектика природы», «Анти-Дюринг» и др.). В этих работах Ф. Энгельс сформулировал законы диалектики на основе синтеза диалектического содержания открытий современного ему естествознания и сделанных совместно с К. Марксом открытий в области познания истории. В результате эти законы выступили как универсальные связи бытия и познания, как всеобщие законы развития природы, общества и мышления. Таким образом, в марксистской философии материалистическая диалектика разрабатывается прежде всего как *теория развития*, как наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления и на *этой основе* — как универсальный метод познания и революционного преобразования мира.

Исследование закономерностей применения этого метода к познанию, разработку диалектики как системы логических принципов построения научной теории, отражающей объект в его противоречивом развитии, К. Маркс осуществил в процессе работы над «Капиталом». Логика «Капитала» создавалась в ходе материалистической переработки принципов «логики» Гегеля, но эта переработка имела своей необходимой предпосылкой и научным базисом формирование диалектики как теории развития, *открытие диалектики объективного мира*. Вместе с тем в «Капитале» материалистическая диалектика представлена в синтетическом единстве всех ее сторон — и как теория развития, и как теория познания, и как логика. Здесь проблема единства диалектики, логики и теории познания впервые была поставлена на научную почву и получила свое практическое решение. Исследуя диалектику «Капитала» и соотнося ее с «логикой» Гегеля, В. И. Ленин сформулировал принцип совпадения диалектики, логики и теории познания. Дальнейшая разработка этой проблемы в произведениях самого В. И. Ленина имела огромное значение для развития марксистской философии.

Заключение

Чтобы понять смысл той или иной проблемы, следует изучить ее генезис, трансформацию в ходе изменения исторического контекста и основные этапы развития. Это известное положение марксизма в полной мере применимо к проблематике теории познания. Авторы книги стремились дать теоретический анализ тех проблем, которые определяли характер исследования в домарксистской теории познания и в то же время изменялись, эволюционировали в процессе развития. Без понимания этих проблем невозможна плодотворная работа в рамках марксистской гносеологии, ибо она выступает как наследник богатой теоретико-познавательной традиции, и ее представители стремятся дать свой ответ на те вопросы, которые философская мысль поставила достаточно давно.

Вместе с тем знание этой традиции дает возможность по-настоящему понять принципиальную новизну марксистского подхода к анализу познания, выражающуюся не только в новых ответах на старые вопросы, но нередко и в совершенно ином формулировании этих вопросов, непривычном и необычном с точки зрения тех канонов гносеологического исследования, которые сложились в домарксистской и немарксистской философии. Однако необходимость обращения к домарксистской теории познания определяется не только этим важным обстоятельством. Дело также и в том, что домарксистская теория познания (как и домарксистская философия в целом) является богатейшим источником идей, используемых в процессе позитивной разработки современных проблем гносеологии.

Переворот, осуществленный марксизмом в философии, вовсе не означает, что вся предшествовавшая философия имеет ныне только историческое значение и что все ее богатое теоретическое содержание оказывается полностью «снятым». Марксизм указал лишь маги-

стральные пути творческой переработки философской мысли прошлого и не мог во всем объеме решить эту задачу, да и не ставил перед собой такой цели. К тому же нужно иметь в виду, что наши представления о философской мысли прошлого, о ее содержании и проблематике изменяются и углубляются по мере развития общества, культуры, науки и самой марксистской философии.

Поэтому творческая, критическая ассимиляция домарксистской философии является задачей, постоянно и по-новому решаемой каждым новым поколением марксистов. Пример этого показал В. И. Ленин, который тщательно изучал произведения Гегеля не для того, чтобы просто узнать о том, как в прошлом понималась философская проблематика, а в целях позитивной творческой разработки современной марксистской философии. Сегодня многие теоретико-познавательные концепции прошлого приобретают новое значение; ряд гносеологических идей, сформулированных задолго до К. Маркса, начинают звучать по-современному. Это относится, например, к ряду моментов спора эмпириков и рационалистов, к некоторым идеям скептицизма, к кантовскому пониманию трансцендентализма (сюжет, который еще недавно казался чем-то совершенно архаическим), к ряду моментов гегелевского понимания коллективного развития познания (в частности, взаимоотношения в этом процессе отрефлексированного и неотрефлексированного моментов) и ко многому другому. Недаром В. И. Ленин включал историю философии в число тех дисциплин, на основе теоретического осмысления которых должна развиваться теория познания диалектического материализма.

Первый том настоящего издания, посвященного проблемам теории познания, служит своего рода историко-теоретическим введением. Конечно, осмысление отдельных историко-философских сюжетов будет осуществляться и в последующих томах в связи с задачами непосредственно позитивной разработки тех или иных проблем гносеологии.

Список цитированной литературы

К Введению (с. 5—21)

- ¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 11—12.
- ² Там же. Т. 35. С. 396.
- ³ Горбачев М. С. Избр. речи и статьи. Т. 4. М., 1987. С. 113.
- ⁴ Лэнгмюр И. Современные концепции в физике и их отношение к химии // Философские проблемы современной химии. М., 1971. С. 101.
- ⁵ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 255—256.
- ⁶ Там же. Т. 29. С. 314.
- ⁷ Там же. С. 131.
- ⁸ Вавилов С. И. Ленин и современная физика. М., 1977. С. 16.
- ⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 322.

К главе 1 (с. 22—65)

- ¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 274.
- ² Там же. С. 112.
- ³ Там же. С. 107—108. В другом месте В. И. Ленин, ссылаясь на Ф. Энгельса, писал: «...агностик не идет дальше ощущений, заявляя, что не может знать ничего достоверного об их источнике или об их оригинале и т. п.» (там же. С. 108—109).
- ⁴ Там же. С. 217.
- ⁵ В. И. Ленин приводит, в частности, такое заявление Гексли: «Единственно, что нам достоверно известно, это существование духовного мира» (там же. С. 217—218).
- ⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 548.
- ⁷ Цит. по: История биологии / Под ред. С. Р. Микиулинского. М., 1972. С. 363.
- ⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 322—323.
- ⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 513.
- ¹⁰ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. IX. М., 1940. С. 292.
- ¹¹ Там же. С. 300.
- ¹² Бергсон А. Творческая эволюция. М.; СПб., 1914. С. V.
- ¹³ Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1952. S. 40.
- ¹⁴ Jaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München, 1949. S. 212.
- ¹⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 271.
- ¹⁶ Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 80.
- ¹⁷ Гальван Э. Т. Что значит быть агностиком? М., 1983. С. 70.
- ¹⁸ Там же. С. 97.
- ¹⁹ Там же. С. 100—101.
- ²⁰ Там же. С. 24—25.
- ²¹ Там же. С. 71.
- ²² Там же. С. 32.
- ²³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 46.

²⁴ *Льюис Дж. Г.* История философии. СПб., 1897. С. 538.

²⁵ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 28. Возвращаясь к этой мысли в другом месте книги, В. И. Ленин подчеркивает: «...никакими доказательствами, силлогизмами, определениями нельзя опровергнуть солисиста, если он последовательно проводит свой взгляд» (там же. С. 282).

²⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 549.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 88.

³⁰ Там же. С. 89.

³¹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 139.

³² *Вавилов С. И.* Ленин и современная физика. С. 71.

³³ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 287.

³⁴ *Гегель.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 81.

³⁵ *Гегель.* Соч. Т. IV. М., 1959. С. 93.

³⁶ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 132.

³⁷ *Waelhens A.* Une philosophie de l'ambiguïté. Louvain; P., 1968. P. 335. В отличие от неотомистов некоторые далекие от диалектического материализма философы правильно подчеркивают неразрывную связь теории отражения с материализмом. Так, в фундаментальном многотомном Философском словаре под редакцией И. Риттера говорится: «Предпосылкой всякой теории отражения является допущение, что предмет познания не создан познающим субъектом, не является непосредственным предметом его видения, но существует вне и независимо от субъекта как объективная реальность, воздействующая на субъект, воспринимаемая им, идеально преобразуемая как феномен или ноумен, который может получить свое отражение, воспроизведение в представлении, суждении, теории» (Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 1. Basel; Stuttgart, 1971. S. 2).

³⁸ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 233.

³⁹ *Павлов И. П.* Полн. собр. соч. Т. III. Кн. I. М., 1951. С. 332.

⁴⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 545.

⁴¹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 163—164.

⁴² *Гегель.* Соч. Т. III. М., 1956. С. 25. Ф. Энгельс, характеризуя гегелевское понимание познания, подчеркивал, что в системе абсолютного идеализма вещи и их развитие были «лишь воплотившимися отражениями какой-то «идеи», существовавшей где-то еще до возникновения мира» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 206). Следовательно, онтологическая интерпретация отражения не имеет отношения к познанию как совершаемой человеком духовной деятельности, предполагающей независимые от нее объекты познания.

⁴³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 1.

К главе 2 (с. 66—122)

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 284.

² Там же. Т. 22. С. 305.

³ См. там же. Т. 21. С. 284; Т. 22. С. 303.

⁴ *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 201.

⁵ См.: *Фукидид.* История. Л., 1981. С. 147.

⁶ *Гегель.* Соч. Т. X. М., 1932. С. 8.

⁷ Цит. по: *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 72.

⁸ См. там же. С. 73.

⁹ Там же. Т. 2. М., 1976. С. 252.

- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 348.
- ¹² См.: *Чернышев Б. С.* Софисты. М., 1929. С. 124.
- ¹³ См.: *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 2. С. 252.
- ¹⁴ *Чернышев Б. С.* Указ. соч. С. 128.
- ¹⁵ См.: *Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982. С. 187—188.
- ¹⁶ Там же. С. 189.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Цит. по: *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 1. С. 254.
- ¹⁹ См.: *Платон*. Указ. соч. С. 195.
- ²⁰ См. там же. С. 267—268.
- ²¹ См. там же. С. 270.
- ²² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 99.
- ²³ *Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964. С. 25.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 364; см. также: С. 356, 360, 361, 362.
- ²⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произв. М., 1956. С. 209.
- ²⁷ *Гегель*. Указ. соч. С. 438.
- ²⁸ *Лосев А. Ф.* Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельности Секста Эмпирика // *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 1. С. 9.
- ²⁹ Там же. Т. 2. С. 250.
- ³⁰ Цит. по: *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 357.
- ³¹ *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 44—45.
- ³² См.: *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 1. С. 132; см. также: С. 138.
- ³³ Там же. С. 131.
- ³⁴ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 139.
- ³⁵ *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 1. С. 278.
- ³⁶ Там же. Т. 2. С. 248.
- ³⁷ См. там же. С. 245—246.
- ³⁸ *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 253.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ См.: *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 2. С. 261.
- ⁴¹ Там же. С. 254.
- ⁴² Там же. Т. 1. С. 254.
- ⁴³ *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 354.
- ⁴⁴ *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. 1. С. 91.
- ⁴⁵ Там же. Т. 2. С. 211.
- ⁴⁶ См. там же. С. 212.
- ⁴⁷ *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 9—10.
- ⁴⁸ *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959. С. 121.
- ⁴⁹ *Historia filozofii średniowiecznej* pod red. Warszawa, 1979. S. 171.
- ⁵⁰ Ibid. S. 117.
- ⁵¹ *Michalski K.* Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV-e siècle. Cracovie, 1926. P. 42.
- ⁵² *Michalski K.* Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle. Cracovie, 1922. P. 62—63.
- ⁵³ *Chevalier J.* Histoire de la pensée. T. II. P., 1956. P. 511.
- ⁵⁴ *Grant E.* Late medieval thought, Copernicus and scientific revolution // *Journal of the history of ideas* (N. Y.). 1962. Vol. 23. N. 3.

- ⁵⁵ *Moody E.* Studies in medieval philosophy, science and logic: Collected papers 1933-1969. Berkeley, 1975. P. 296.
- ⁵⁶ *Liff G.* The dissolution of the medieval outlook: An Essay on intellectual and spiritual change in the 14th century. N. Y., 1976.
- ⁵⁷ *Gilson E.* Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich. Warszawa, 1966.
- ⁵⁸ *Chevalier J.* Op. cit. P. 496.
- ⁵⁹ *Michalski K.* Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV-e siècle. P. 83-84.
- ⁶⁰ *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 410.
- ⁶¹ *Gilson E.* Op. cit. S. 492.
- ⁶² *Ibid.* S. 495.
- ⁶³ *Ibid.* S. 496.
- ⁶⁴ *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 417.
- ⁶⁵ Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 747.
- ⁶⁶ Избр. произв. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961. С. 507.
- ⁶⁷ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 750.
- ⁶⁸ *Pascal B.* Oeuvres complètes. P., 1963. P. 515.
- ⁶⁹ *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 2. М.; Л., 1958. С. 244.
- ⁷⁰ *Vallée J.* La béatitude des chrétiens ou le fleo de la foi // Le libertinage au XVIII siècle. Т. 7. Р., 1920. P. 24.
- ⁷¹ *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 268.
- ⁷² *Castellion S.* De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir. Genève; P., 1953. P. 96.
- ⁷³ *Ibid.* P. 97.
- ⁷⁴ *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 297.
- ⁷⁵ *Pascal B.* Op. cit. P. 598.
- ⁷⁶ *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. Т. 2. М., 1968. С. 269-270.
- ⁷⁷ *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 246.
- ⁷⁸ *Sanchez F.* Que Nada Se Sabe. Buenos Aires, 1944. P. 63.
- ⁷⁹ *Pascal B.* Op. cit. P. 617.
- ⁸⁰ *Sanchez F.* Op. cit. P. 148-149.
- ⁸¹ *Гассенди П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1968. С. 387.
- ⁸² *Gassendi P.* Logika z dodaniem Wstepu do Zarysu filozofii. Warszawa, 1964. S. 336.
- ⁸³ *Pascal B.* Op. cit. P. 617.
- ⁸⁴ *Sanchez F.* Op. cit. P. 47.
- ⁸⁵ См.: *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 185.
- ⁸⁶ *Callot E.* Von Montaigne zu Sartre. Meisenheim; Wien, 1966. S. 33.
- ⁸⁷ См.: *Герцен А. И.* Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1946. С. 241.
- ⁸⁸ *Гассенди П.* Указ. соч. С. 198.
- ⁸⁹ *Pascal B.* Op. cit. P. 515.
- ⁹⁰ *Ibid.* P. 527.
- ⁹¹ *Ibidem.*
- ⁹² *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 269; см. также: Кн. 3. М., 1960. С. 359.
- ⁹³ *Dréano M.* La pensée religieuse de Montaigne. P., 1956. P. 258.
- ⁹⁴ *Popkin R. H.* The history of scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960. P. 45, 49.
- ⁹⁵ *Бейль П.* Указ. соч. С. 279.
- ⁹⁶ Там же. С. 271.

- ⁹⁷ Там же. С. 285 - 286.
- ⁹⁸ *Pascal B.* Op. cit. P. 523.
- ⁹⁹ Ibid. P. 515.
- ¹⁰⁰ *Монтень М.* Указ. соч. Кн. 2. С. 135.
- ¹⁰¹ *Vallée J.* Op. cit. P. 28.
- ¹⁰² *Bodin J.* Das Heptaplomeres. Berlin, 1841. S. 50--51.
- ¹⁰³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 310.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 115--116.
- ¹⁰⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 601.
- ¹⁰⁷ *Юм Д.* Указ. соч. Т. 1. М., 1965. С. 205.
- ¹⁰⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 544.
- ¹⁰⁹ *Юм Д.* Указ. соч. Т. 2. С. 35.
- ¹¹⁰ См. там же. С. 76; Т. 1. С. 203--204.
- ¹¹¹ Там же. Т. 1. С. 246.
- ¹¹² Там же. С. 203.
- ¹¹³ См. там же. С. 175, 176.
- ¹¹⁴ Там же. С. 92.
- ¹¹⁵ Там же. С. 159.
- ¹¹⁶ Там же. С. 181.
- ¹¹⁷ Там же. С. 163.
- ¹¹⁸ Там же. Т. 2. С. 156.
- ¹¹⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 303.
- ¹²⁰ См.: *Юм Д.* Указ. соч. Т. 1. С. 382.
- ¹²¹ Там же. Т. 2. С. 163.
- ¹²² Там же. С. 162.
- ¹²³ Там же. Т. 1. С. 84.
- ¹²⁴ *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
- S. 77.
- ¹²⁵ Ibid. S. 101.
- ¹²⁶ Ibid. S. 73.
- ¹²⁷ *Groethuysen B.* La philosophie de la Revolution francaise. P., 1956. P. 108.
- ¹²⁸ См.: *Д'Аламбер.* Очерк происхождения и развития наук / Родоначальники позитивизма. Вып. 1. СПб., 1910. С. 101--102, 108, 109, 112.
- ¹²⁹ *Voltaire H.* Oeuvres complètes. Т. 27. P., 1880. P. 126.
- ¹³⁰ *Дидро Д.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1935. С. 105.
- ¹³¹ Там же.
- ¹³² *Diderot D.* Pyrrhonienne ou Sceptique // Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Т. 13. Neufchatel, 1765. P. 614.
- ¹³³ *Гельвеций К.-А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 586--587.
- ¹³⁴ *Spink J. S.* «Pyrrhonien» et «Sceptique» — synonymes de «Matérialiste» dans la littérature clandestine // Table ronde sur le matérialisme du XVIIe siècle et la littérature clandestine. P., 1980.
- ¹³⁵ *Chevalier J.* Op. cit. P. 633.
- ¹³⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 371.
- ¹³⁷ *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1984. С. 102.
- ¹³⁸ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 139.
- ¹³⁹ Там же. Т. 29. С. 207.
- ¹⁴⁰ *Соловьева Г. Г.* О роли сомнения в познании. Алма-Ата, 1976. С. 6.

- ¹ Цит. по: *Маковельский А. О.* Досократики: В 3 ч. Ч. 3. Казань, 1919. С. 68.
- ² *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 319.
- ³ Цит. по: *Маковельский А. О.* Указ. соч. Ч. 1. Казань, 1914. С. 70.
- ⁴ Цит. по: там же. Ч. 3. С. 33; см. также: *Секст Эмпирик.* Соч. Т. 1. С. 77, 78.
- ⁵ Цит. по: *Маковельский А. О.* Указ. соч. Ч. 3. С. 36.
- ⁶ *Бурбаки Н.* Очерки по истории математики. М., 1963. С. 11.
- ⁷ См.: *Маковельский А. О.* Указ. соч. Ч. 3. С. IV; *Лосев А.* Пифагоризм // *Философская энциклопедия.* Т. 4. М., 1967. С. 260; *Асмус В. Ф.* Античная философия. 2 изд. М., 1976. С. 223--228; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 45.
- ⁸ *Платон.* Соч. Т. 2. М., 1970. С. 183.
- ⁹ Там же. Т. 1. С. 393.
- ¹⁰ Там же. С. 392.
- ¹¹ См.: *Колмогоров А. Н.* Математика // БСЭ. 3 изд. Т. 15. М., 1974. С. 472.
- ¹² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 573.
- ¹³ *Декарт Р.* Избр. произв. С. 264.
- ¹⁴ См. там же. С. 91, 93, 272.
- ¹⁵ Там же. С. 272.
- ¹⁶ *Descartes R.* Oeuvres. Т. X. P., 1908. P. 156--157.
- ¹⁷ История математики с древнейших времен до начала XIX столетия: В 3 т. Т. 2: Математика XVII столетия. М., 1970. С. 32.
- ¹⁸ *Descartes R.* Op. cit. Т. X. P. 179.
- ¹⁹ *Baillet A.* Vie de Monsieur Descartes. P., 1946. P. 72 (первое издание книги вышло в 1691 г.).
- ²⁰ См.: *Декарт Р.* Указ. соч. С. 80--84.
- ²¹ Там же. С. 86--87.
- ²² Там же. С. 88, 89.
- ²³ Там же. С. 91.
- ²⁴ Там же. С. 93--94.
- ²⁵ *Бурбаки Н.* Указ. соч. С. 24, 22.
- ²⁶ *Декарт Р.* Указ. соч. С. 412.
- ²⁷ *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 419.
- ²⁸ См.: *Декарт Р.* Указ. соч. С. 96.
- ²⁹ Там же. С. 412; ср.: С. 283.
- ³⁰ *Лейбниц Г. В.* Указ. соч. Т. 1. С. 419.
- ³¹ См.: *Декарт Р.* Указ. соч. С. 369--370.
- ³² Там же. С. 287--288.
- ³³ *Santillana G. de, Zilsel E.* The Development of Rationalism and Empirism // *International Encyclopedia of Unified Science.* Vol. 2. N 8. Chicago, 1941. P. 1.
- ³⁴ *Декарт Р.* Указ. соч. С. 418.
- ³⁵ См. там же. С. 417.
- ³⁶ Там же. С. 420.
- ³⁷ См. там же. С. 116--117, 144.
- ³⁸ *Лейбниц Г. В.* Указ. соч. Т. 2. М., 1983. С. 79.
- ³⁹ См.: *Асмус В.* Рационализм // *Философская энциклопедия.* Т. 4. С. 470.
- ⁴⁰ *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 79.

- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Декарт Р. Указ. соч. С. 306.
- ⁴³ Подробнее вопрос о соотношении онтологии и гносеологии в системах классического рационализма нами изложен в работах: Никитин Е. П. Природа обоснования (субстратный анализ). М., 1981. Гл. 5; Мудрагей Н. С., Никитин Е. П. Проблема взаимоотношения гносеологии и онтологии в немарксистской философии // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 104—109.
- ⁴⁴ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики // Эйнштейн А. Собр. научн. трудов: В 4 т. Т. IV. М., 1967. С. 363.
- ⁴⁵ См.: Азутин А. В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М., 1976. Гл. 1—3.
- ⁴⁶ Там же. С. 12.
- ⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 501.
- ⁴⁸ См.: Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 78, 298; Т. 2. М., 1972. С. 10.
- ⁴⁹ См. там же. Т. 1. С. 69, 238, 263, 299; Т. 2. С. 68.
- ⁵⁰ Там же. Т. 2. С. 15.
- ⁵¹ Там же. Т. 1. С. 298.
- ⁵² См. там же. С. 75, 297; Т. 2. С. 63.
- ⁵³ Там же. Т. 1. С. 76.
- ⁵⁴ Там же. С. 77; см. также: С. 76; Т. 2. С. 35.
- ⁵⁵ Там же. Т. 2. С. 78; см. также: Т. 1. С. 77, 299.
- ⁵⁶ Там же. Т. 2. С. 23; см. также: Т. 1. С. 77.
- ⁵⁷ Там же. Т. 2. С. 61; см. также: С. 23, 46; Т. 1. С. 76.
- ⁵⁸ Там же. Т. 2. С. 61; см. также: С. 13, 35—36, 46; Т. 1. С. 67, 295—296.
- ⁵⁹ Там же. Т. 1. С. 299; см. также: С. 76.
- ⁶⁰ Там же. Т. 2. С. 61; см. также: Т. 1. С. 163.
- ⁶¹ Там же. Т. 2. С. 35.
- ⁶² Там же. Т. 1. С. 77.
- ⁶³ См. там же. Т. 2. С. 47; см. также: С. 36, 70—71.
- ⁶⁴ Там же. С. 63.
- ⁶⁵ Там же. Т. 1. С. 75.
- ⁶⁶ Там же. С. 77.
- ⁶⁷ См. там же. Т. 2. С. 63; см. также: С. 15; Т. 1. С. 75, 298.
- ⁶⁸ Там же. Т. 1. С. 239; см. также: С. 221; Т. 2. С. 90—91.
- ⁶⁹ Там же. Т. 1. С. 239.
- ⁷⁰ См. там же. С. 69, 70; см. также: Т. 2. С. 59.
- ⁷¹ См. там же. Т. 1. С. 248—250.
- ⁷² Там же. Т. 2. С. 90.
- ⁷³ См. там же. С. 78.
- ⁷⁴ Гассенди П. Соч. Т. 2. С. 341. Аналогичные формулировки см.: Дидро Д. Избр. филос. произв. М., 1941. С. 125; Локк Д. Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 128; Гольбах П. А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 69; Кондильяк Э. Б. де. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1982. С. 366, 379.
- ⁷⁵ См.: Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 50; Гельвеций К. А. Соч. Т. 2. М., 1974. С. 555; Ламетри Ж. О. Соч. М., 1976. С. 126, 153.
- ⁷⁶ Ламетри Ж. О. Указ. соч. С. 65; см. также: С. 112.
- ⁷⁷ См.: Гельвеций К. А. Указ. соч. Т. 1. С. 330, 331.
- ⁷⁸ Гольбах П. А. Указ. соч. С. 62—63.
- ⁷⁹ Кондильяк Э. Б. де. Указ. соч. С. 396.
- ⁸⁰ Гельвеций К. А. Указ. соч. Т. 1. С. 151.

- ⁸¹ См. там же. С. 148—151; Т. 2. С. 118; ср.: *Дидро Д.* Указ. соч. С. 148—149.
- ⁸² См.: *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 2. С. 76.
- ⁸³ *Локк Д.* Указ. соч. С. 181.
- ⁸⁴ *Кондильяк Э. Б. де.* Указ. соч. С. 383.
- ⁸⁵ *Гельвеций К. А.* Указ. соч. Т. 1. С. 148, 152.
- ⁸⁶ *Ламетри Ж. О.* Указ. соч. С. 135; см. также: С. 235—236; ср.: *Гольбах П. А.* Указ. соч. С. 148—149.
- ⁸⁷ *Гельвеций К. А.* Указ. соч. Т. 2. С. 103; см. также: С. 83, 119.
- ⁸⁸ *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 2. С. 84.
- ⁸⁹ *Гельвеций К. А.* Указ. соч. Т. 1. С. 172; см. также: *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 2. С. 640; *Локк Д.* Указ. соч. С. 413; *Гольбах П. А.* Указ. соч. С. 66, 81; *Дидро Д.* Указ. соч. С. 138.
- ⁹⁰ См.: *Кондильяк Э. Б. де.* Указ. соч. С. 106.
- ⁹¹ *Гольбах П. А.* Указ. соч. С. 67; см. также: С. 68, 71.
- ⁹² *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 2. С. 104; см. также: С. 84, 114.
- ⁹³ Там же. Т. 1. С. 324.
- ⁹⁴ *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 1. М., 1965. С. 444, 448.
- ⁹⁵ *Кондильяк Э. Б. де.* Указ. соч. С. 361; см. также: С. 365, 397; ср.: *Ламетри Ж. О.* Указ. соч. С. 112; *Гольбах П. А.* Указ. соч. С. 84—85.
- ⁹⁶ См., например: *Аристотель.* Указ. соч. Т. 2. М., 1978. С. 344—346.
- ⁹⁷ *Материалисты древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура.* М., 1955. С. 46; ср.: *Маковельский А. О.* Указ. соч. Ч. 1. С. 157. Иначе переводит этот фрагмент В. С. Соколов: «Чему нас учат зрение и слух, то я ценю выше всего» (*Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 278*). Однако, как мы увидим, этот перевод противоречит другим изречениям Гераклита.
- ⁹⁸ См.: *Материалисты древней Греции.* С. 51 (фрагмент 115), 44 (фрагмент 34).
- ⁹⁹ *Секст Эмпирик.* Указ. соч. С. 85—86.
- ¹⁰⁰ *Светлов В. И.* Мировоззрение Лукреция // *Лукреций. О природе вещей: В 2 т. Т. II. М.; Л., 1947. С. 100.*
- ¹⁰¹ *Лукреций.* Указ. соч. Т. I. М.; Л., 1946. С. 151.
- ¹⁰² Там же. С. 237.
- ¹⁰³ *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 377.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ *Платон.* Указ. соч. Т. 2. С. 24.
- ¹⁰⁶ *Декарт Р.* Указ. соч. С. 306—307.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 307. Кроме того, по Декарту, любое частное следствие может быть выведено из (одних и тех же) принципов несколькими способами. Опыт позволяет выбрать тот из них, который верен применительно к данной конкретной ситуации.
- ¹⁰⁸ *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 244.
- ¹⁰⁹ Там же. Т. 2. С. 36; см. также: С. 16.
- ¹¹⁰ Там же. С. 63.
- ¹¹¹ Там же. С. 87; см. также: С. 90.
- ¹¹² *Эйнштейн А., Инфельд Л.* Указ. соч. С. 364.
- ¹¹³ *Цейтен Г. Г.* История математики в XVI и XVII веках. М.; Л., 1933. С. 228.
- ¹¹⁴ *Галилей Г.* Избр. труды: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 148.
- ¹¹⁵ *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 1. С. 105.
- ¹¹⁶ Там же. С. 456. Заметим, что это опровергающее сенсуализм открытие принадлежит именно Гоббсу.

- ¹¹⁷ Там же. С. 119.
- ¹¹⁸ Там же. С. 51. Гоббс непоследователен. Мы сейчас процитировали его трактат «О теле». В «Левиафане» же, изданном четырьмя годами ранее, он придерживался прямо противоположного взгляда, считая, что «способность к рассуждению не есть нечто врожденное подобно ощущению и памяти...» (там же. Т. 2. С. 80).
- ¹¹⁹ Там же. Т. 1. С. 49.
- ¹²⁰ См.: *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914. С. 453.
- ¹²¹ См., например: *Локк Д.* Указ. соч. С. 633; *Гельвеций К. А.* Указ. соч. Т. 1. С. 156—157.
- ¹²² *Лейбниц Г. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 49.
- ¹²³ Там же. С. 50; см. также: С. 48, 75.
- ¹²⁴ Там же. С. 81.
- ¹²⁵ Там же. Т. 1. С. 418.
- ¹²⁶ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 123—124.
- ¹²⁷ Там же. С. 155.
- ¹²⁸ Там же. С. 321.
- ¹²⁹ Там же. С. 342.
- ¹³⁰ См.: *Цейген Г. Г.* Указ. соч. С. 51.
- ¹³¹ *Бурбаки Н.* Указ. соч. С. 22.
- ¹³² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 142.
- ¹³³ Цит. по: *Маковельский А. О.* Указ. соч. Ч. 3. С. 34.
- ¹³⁴ *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 223.
- ¹³⁵ *Descartes R.* Op. cit. Т. II. Р., 1898. Р. 380.
- ¹³⁶ См.: *Декарт Р.* Указ. соч. С. 305; *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 2. С. 34.
- ¹³⁷ См.: *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 70; *Декарт Р.* Указ. соч. С. 81.
- ¹³⁸ См.: *Бэкон Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 59—60, 297; *Декарт Р.* Указ. соч. С. 81—82.
- ¹³⁹ *Декарт Р.* Указ. соч. С. 417—418.
- ¹⁴⁰ См. там же. С. 447.
- ¹⁴¹ Там же. С. 429—430.

К главе 4 (с. 174—213)

- ¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. С. 710.
- ² Там же.
- ³ *Декарт Р.* Избр. произв. С. 264.
- ⁴ Там же. С. 265.
- ⁵ Там же. С. 336.
- ⁶ Там же. С. 337.
- ⁷ Там же. С. 338.
- ⁸ Там же. С. 342.
- ⁹ Там же. С. 428.
- ¹⁰ *Фихте И.-Г.* Избр. соч. М., 1916. С. 30.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 445.
- ¹⁴ *Локк Д.* Избр. филос. произв. Т. 1. С. 612.
- ¹⁵ Там же. С. 549.
- ¹⁶ Там же. С. 157.
- ¹⁷ Там же. С. 532.
- ¹⁸ См.: *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 161.
- ¹⁹ Там же. С. 162—163.
- ²⁰ Там же. С. 175.

- ²¹ См. там же. С. 177.
- ²² Там же. С. 174.
- ²³ *Дидро Д.* Избр. филос. произв. С. 55.
- ²⁴ См.: *Юм Д.* Соч. Т. 1. С. 261—281.
- ²⁵ Анализ кантовской теории познания содержится также в работах: *Бородай Ю. П.* Воображение и теория познания. М., 1966; *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973; *Абдильдин Ж. М.* Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974; *Ойзерман Т. И.* Философия И. Канта. М., 1974; *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974; *Нарский И. С.* Кант. М., 1976; *Тевладзе Т.* Иммануил Кант. Тбилиси, 1979.
- ²⁶ *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 288—289.
- ²⁷ Там же. С. 288.
- ²⁸ Там же. С. 286.
- ²⁹ Там же. С. 287—288.
- ³⁰ Там же. С. 289.
- ³¹ Там же. С. 192—193.
- ³² См. там же. С. 196—197.
- ³³ См. там же. С. 194—195.
- ³⁴ Там же. С. 382—383.
- ³⁵ Там же. С. 208.
- ³⁶ *Гегель.* Соч. Т. IV. С. 100.
- ³⁷ Там же. С. 48.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. С. 49.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Там же. С. 10.
- ⁴³ Там же. С. 50.
- ⁴⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 159—160.
- ⁴⁵ Подробнее об этом см.: *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание.
- ⁴⁶ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 314.

К главе 5 (с. 214—280)

- ¹ *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 212.
- ² *Энгельс Ф.* Примечания к «Анти-Дюрингу» // *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. М., 1953. С. 349.
- ³ См.: *Кант И.* Соч. Т. 2. М., 1964. С. 350—351.
- ⁴ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.
- ⁵ *Кант И.* Указ. соч. Т. 3. С. 87.
- ⁶ См. там же. С. 155.
- ⁷ *Копнин П. В.* Диалектика как логика. Киев, 1961. С. 74.
- ⁸ *Кант И.* Указ. соч. Т. 3. С. 162.
- ⁹ *Гегель.* Соч. Т. V. М., 1937. С. 204.
- ¹⁰ *Фихте И.-Г.* Избр. соч. М., 1916. С. 30.
- ¹¹ Там же. С. 16.
- ¹² *Гегель.* Соч. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 463.
- ¹³ *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 12.
- ¹⁴ См. там же. С. 14.
- ¹⁵ *Гегель.* Соч. Т. IV. С. 26.
- ¹⁶ См. там же. С. 27—28.
- ¹⁷ Там же. С. 29.
- ¹⁸ Там же. С. 32.

- ¹⁹ См. там же. С. 20—21.
²⁰ Там же. С. 48.
²¹ Там же. С. 25.
²² *Бакрадзе К.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 65.
²³ *Гегель.* Введение в философию. М., 1927. С. 85.
²⁴ Там же.
²⁵ См.: *Гегель.* Соч. Т. III. М., 1956. С. 203.
²⁶ *Гегель.* Введение в философию. С. 86.
²⁷ Там же.
²⁸ Там же. С. 89.
²⁹ Там же. С. 207.
³⁰ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 321.
³¹ *Гегель.* Соч. Т. IV. С. 433.
³² Там же.
³³ Там же. Т. V. С. 27.
³⁴ Там же. Т. I. М.; Л., 1929. С. 53.
³⁵ Там же. С. 52.
³⁶ Там же. С. 52—53.
³⁷ Там же. С. 57.
³⁸ Там же. С. 58.
³⁹ Там же. Т. V. С. 20—21.
⁴⁰ Там же. С. 24.
⁴¹ Там же. С. 29.
⁴² Там же. С. 28.
⁴³ Там же. С. 5.
⁴⁴ Там же. С. 24—25.
⁴⁵ Там же. С. 32.
⁴⁶ Там же. С. 30.
⁴⁷ См. там же. Т. IV. С. 161.
⁴⁸ Там же. Т. I. С. 46—47.
⁴⁹ Там же. С. 67—68.
⁵⁰ Там же. С. 77.
⁵¹ Там же. С. 69.
⁵² Там же. С. 70.
⁵³ Там же. С. 39.
⁵⁴ Там же.
⁵⁵ Там же. С. 31.
⁵⁶ Там же. С. 147.
⁵⁷ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 215.
⁵⁸ *Гегель.* Соч. Т. I. С. 27.
⁵⁹ Там же. С. 31.
⁶⁰ Там же. С. 26.
⁶¹ См. там же. С. 56.
⁶² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 84.
⁶³ См.: *Гегель.* Соч. Т. IV. С. 25.
⁶⁴ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 321.
⁶⁵ См. там же. С. 178.

Именной указатель

- АБЕЛЯР Пьер (1079—1142), франц. философ, теолог и поэт, родоначальник концептуализма, один из основателей схоластического метода 88
- АВГУСТИН Блаженный (354—430), христианский теолог, представитель западной патристики. От него исходит платоническая ориентация ранней схоластики 92
- АГРИППА (ок. 63—12 до н. э.), римский полководец, сподвижник Августа 76
- ДАЛАМБЕР Жан Лерон (1717—1783), франц. математик, механик и философ-просветитель. Вместе с Дидро редактор «Энциклопедии» (1751—1757), сторонник сенсуализма и скептицизма 117
- АНЖЮСЕР Луи (р. 1918), совр. франц. философ-марксист, близкий к идеям структурализма. Является автором трудов по истории философии, теории познания, диалектике и ист. материализму 176
- АНАКСАГОР из Клазомен (ок. 500—428 до н. э.), др.-греч. философ и ученый, основоположник афинской философской школы. Выдвинул учение о неразрушимых элементах — «семенах» вещей 126
- АНТИФОНТ (V в. до н. э.), др.-греч. философ-софист, автор сочинений «Истина» и «Согласие», проповедующих индивидуализм 72, 75
- АРИСТОКСЕН из Тарента (III в. до н. э.), др.-греч. философ, ученик Аристотеля, представитель перипатетической школы. Зачинатель жанра биографии философов 125
- АРИСТОТЕЛЬ Стагирит (384—322 до н. э.), др.-греч. философ и ученый-энциклопедист. Основатель перипатетической школы в Афинах, основоположник формальной логики, создатель силлогистики. Автор сочинений, охватывающих все области античного знания 126, 138, 153, 217, 262—264
- АРКЕСИЛАЙ (ок. 315—240 до н. э.), др.-греч. философ. Глава платоновской Академии после Кратета (ум. 265) и основатель так называемой Средней академии. Противник теории познания стоицизма 86, 87
- АСМУС Валентин Фердинандович (1894—1975), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных исследований — проблемы истории философии 168
- БАЙЭ Адриан (1649—1706), франц. теолог, историк, литературный критик. Автор первой фундаментальной биографии Декарта 130
- БАКРАДЗЕ Константин Спиридонович (1898—1978), сов. философ, д-р филос. наук. Работал в области истории философии и логики 245
- БЕЙЛЬ ПЬЕР (1647—1706), франц. публицист и философ, ранний представитель Просвещения 95, 97, 99, 102, 104, 105, 119
- БЕКМАН Исаак (1588—1637), голл. ученый, математик, механик, д-р медицины 129, 130
- БЕРГ Аксель Иванович (р. 1893), сов. ученый, академик АН СССР. Инициатор и руководитель отечественных исследований по кибернетике 50
- БЕРГСОН Анри (1859—1941), франц. философ-идеалист, представитель интуитивизма и философии жизни 35, 38
- БЕРЖЕРАК Сирано де (1619—1655), франц. писатель, участник движения фронды. Занимался математикой и философией 106
- БЕРКЛИ Джордж (1685—1753), англ. философ, представитель субъективного идеализма; епископ, учение которого явилось одним из источников эмпириокритицизма и прагматизма 34, 183, 190—193, 195, 196, 209

- БОГОМОЛОВ Алексей Сергеевич (1926—1983), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных исследований — проблемы истории философии 70, 71
- БОДЕН Жан (1530—1596), франц. политический мыслитель, социолог, юрист 97, 99, 104, 105, 107
- БРАГЕ Тихо (1546—1601), датский астроном, реформатор практической астрономии 143
- БРУНО Джордано (1548—1600), итал. философ-пантеист и поэт. Был обвинен в ереси и сожжен инквизицией в Риме. Выдвинул концепцию о бесконечности и бесчисленном множестве миров Вселенной 215
- БРЮНСВИК Леон (1869—1944), франц. философ-идеалист, представитель критического рационализма 98
- БУРБАКИ Никола (...), собирательный псевдоним, под которым группа французских математиков попыталась (с 1939) изложить различные математические теории с позиций формального аксиоматического метода 127
- БЭКОН Фрэнсис (1561—1626), англ. философ, родоначальник английского материализма 101, 140, 141, 143—148, 151, 152, 156, 157, 159, 160, 166, 168—170
- БАВИЛОВ Сергей Иванович (1891—1951), сов. физик, основатель советской научной школы физической оптики. Академик и президент (с 1945) АН СССР 18, 49
- ВИЕТ Франсуа (1540—1603), франц. математик. Разработал почти всю элементарную алгебру 128
- ВИТТИХ Дитер (р. 1930), совр. нем. философ. Автор исследований в области гносеологии, философских проблем науковедения, истории философии 17
- ВОЛЬТЕР (псевд.; наст. имя и фамилия — Франсуа Мари Аруэ) (1694—1778), франц. писатель, философ-просветитель, деист. Сыграл огромную роль в развитии мировой общественно-философской мысли 116, 117, 118
- ГАЗАЛИ, аль-Газали, Абу Хамид Мухаммед ибн Мухаммед (1058 или 1059—1111), мусульманский теолог, философ, мистик; иранец, оказал влияние на средневековую философию 93, 94, 107, 120
- ГАЛИЛЕЙ Галилео (1564—1642), итал. ученый, один из основателей точного естествознания. Заложил основы современной механики 88, 96, 158, 159, 162, 169
- ГАРТЛИ Дейвид (1705—1757), англ. философ-материалист, деист, врач. Один из основоположников ассоциативной психологии 191
- ГАССЕНДИ Пьер (1592—1615), франц. философ-материалист, математик и астроном. Пропагандировал атомистику и этику Эпикура 97, 99, 100, 101, 104, 147, 148, 157, 159
- ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), нем. философ, представитель немецкой классической философии. Создал на объективно-идеалистической основе систематическую теорию диалектики 16, 17, 25, 45, 63, 78, 164, 165, 203—211, 232, 236, 238, 241—280, 282
- ГЕККЕЛЬ Эрнст (1834—1919), нем. биолог-эволюционист, представитель естественнонаучного материализма, сторонник и пропагандист учения Ч. Дарвина 31
- ГЕКСЛИ Томас Генри (1825—1895), англ. биолог, соратник Ч. Дарвина и виднейший пропагандист его учения 24, 30, 34, 66
- ГЕЛЬВЕЦИЙ Клод Адриан (1715—1771), франц. философ-материалист, идеолог революционной буржуазии 117, 118, 148, 150, 160
- ГЕЛЬМГОЛЬЦ Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894), нем. ученый, автор фундаментальных трудов по физике, биофизике, физиологии, психологии. Впервые математически обосновал закон сохранения энергии 34
- ГЕРАКЛИТ из Эфеса (кон. VI — нач. V в. до н. э.), др.-греч. философ-диалектик, представитель ионийской школы 75, 78, 153, 155
- ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812—1870), русс. писатель, философ-материалист, революционер 101
- ГИППИЙ из Элиды (2-я пол. V в. до н. э.), др.-греч. софист демократического направления. Опровергал значимость государственных законов, считал их насилием над отдельным человеком 72

- ГОББС Томас (1588—1679), англ. философ, создатель первой законченной системы механистического материализма 148, 149, 152, 157, 159, 160, 162, 189
- ГОЛЬБАХ Поль Анри (1723—1789), франц. философ-материалист, атеист, идеолог революционной буржуазии 117, 151, 152
- ГОРБАЧЕВ Михаил Сергеевич (р. 1931), сов. государственный и партийный деятель. Президент СССР, Ген. секретарь ЦК КПСС 9
- ГОРГИЙ из Леонтин (ок. 480 — ок. 380 до н. э.), др.-греч. философ, один из старших софистов 72, 73, 75, 79
- ГОРСКИЙ Дмитрий Павлович (р. 1920), сов. философ, д-р филос. наук. Тема научных исследований — проблемы логики 17
- ГРЯЗНОВ Борис Семенович (1929—1978), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных интересов — методология науки и история философии 225
- ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859—1938), нем. философ-идеалист, основатель феноменологии. Оказал влияние на экзистенциализм, философскую антропологию 177
- ДЕКАРТ Рене (1596—1650), франц. философ и математик, представитель классического рационализма. Рационализм Декарта стал одним из источников философии Просвещения 37, 50, 128—139, 147, 156, 157, 159, 166, 169—172, 177—182, 184, 186, 187, 191, 193, 195, 197, 205, 209, 211
- ДЕМОКРИТ из Абдер (ок. 460 до н. э. — год смерти неизв.), др.-греч. философ-материалист и ученый-энциклопедист. Один из основателей античной атомистики 55, 63, 92, 154
- ДИДРО Дени (1713—1784), франц. философ-материалист, писатель, идеолог революционной французской буржуазии XVIII в. Основатель и редактор «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» 41, 117, 118, 192
- ДИОГЕН Лаэртский (1-я пол. III в.), антич. писатель, автор компилятивного сочинения по истории греческой философии 77, 78, 79, 80, 83, 85, 86, 153, 154
- ДЮРИНГ Евгений (1833—1921), нем. философ, занимался вопросами политэкономии и права 45
- ДЮБУА-РЕЙМОН Эмиль Генрих (1818—1896), нем. физиолог, философ, представитель механистического материализма, а также агностицизма 30, 31, 34, 66
- ЕВКЛИД (III в. до н. э.), др.-греч. математик, заложивший основы античной математики 159
- ЗЕНОН из Китиона (ок. 333—262 до н. э.), др.-греч. философ, основоположник стоицизма 74
- ИБН-РУШД (1126—1198), араб. философ и врач, представитель восточного аристотелизма 88
- ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич (1924—1979), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных исследований — история философии, проблемы теории познания 17
- КАНТ Иммануил (1724—1804), нем. философ, родоначальник немецкой классической философии 30, 40, 50, 64, 162, 163, 164, 176, 193, 203, 205, 208, 211, 215, 221—237, 256, 257, 261, 262, 267
- КАРНЕАД (ок. 214—129 до н. э.), др.-греч. философ, представитель антич. скептицизма, основатель Новой академии Платоновской 83, 86, 122
- КАССИРЕР Эрнст (1874—1945), нем. философ-идеалист, представитель марбургской школы неокантианства 117
- КЕДРОВ Бонифатий Михайлович (1903—1985), сов. философ, химик, историк науки. Академик АН СССР 203
- КЕПЛЕР Иоганн (1571—1630), нем. астроном, один из творцов астрономии нового времени 7, 8, 96, 168
- КЛАУС Георг (1912—1974), нем. философ-марксист, автор философских исследований 17

- КОЛЬЕР Артур (1680—1732), англ. философ, субъективный идеалист, представитель феноменализма 183
- КОПДИЛЬЯК Этьенн Бонно де (1715—1780), франц. философ-просветитель. Сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро и Д. Аламбера. Развил сенсуалистическую теорию познания. Один из основоположников ассоцианизма в психологии 148, 150, 151, 189, 191, 192
- КОПЕРНИК Николай (1473—1543), польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира 7, 8, 96, 168
- КОПЛСТОН Фредерик (р. 1907), совр. англ. философ. Историк философии 104
- КОПНИН Павел Васильевич (1922—1971), сов. философ, чл.-корр. АН СССР. Исследовал проблемы логики и диалектики 229
- КРАТИЛ из Афин (2-я пол. V — нач. IV в. до н. э.), др.-греч. философ. По преданию, последователь Гераклита и учитель Платона 79
- КРИТИЙ (ок. 460—403 до н. э.), известен как философ, оратор, писатель. В Афинах в 411 г. один из членов олигархич. правительства «четыре-сот», в 404 г. глава «тридцати тиранов» 72
- КУЗАНСКИЙ Николай (1401—1464), философ, теолог, ученый, церковно-политический деятель. Один из предшественников космологии Коперника и опытного естествознания 215
- КУРСАНОВ Георгий Алексеевич (1914—1977), сов. философ, д-р филос. наук. Область науч. исследований — филос. вопросы естествознания, проблемы логики и теории познания 17
- ЛАМОТ-ЛЕВАЙЕ Франсуа (1588—1672), франц. публицист и философ-вольнодумец. Представитель скептицизма, опирающегося на сенсуалистическую теорию познания 97, 100, 102, 104, 105
- ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646—1716), нем. философ-идеалист, математик, физик, языковед, юрист, историк и изобретатель. Предшественник немецкой классической философии 129, 131, 134, 135, 137, 139, 157, 160—162, 183, 215, 219—222
- ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович (р. 1932), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных исследований — проблемы теории познания 17, 225
- ЛЕНИН Владимир Ильич (1870—1924), теоретик марксизма, организатор и вождь КПСС, основатель Советского государства 6, 7, 11, 15, 16—19, 28, 29—31, 33, 37, 40, 41, 45, 48, 51, 54, 59, 64, 81, 121, 213, 223, 249, 271, 275, 280, 282
- ЛЮКК Джон (1632—1704), англ. философ-материалист, создатель идейно-политической доктрины либерализма. Основоположник ассоцианизма в психологии 140, 149, 150, 152, 157, 162, 185—191, 218, 220
- ЛЮСЕК Александр Федорович (1893—1988), сов. философ и филолог, д-р филологич. наук. Видный исследователь античной философии и культуры 78
- ЛУКРЕЦИЙ Тит Лукреций Кар (ок. 99—55 до н. э.), рим. поэт, философ и просветитель 154
- ЛУЛЛИЙ Раймунд (ок. 1235—ок. 1315), каталанский писатель, философ, богослов. Один из родоначальников европейской арабистики 216
- ЛЬЮИС Джордж Генри (1817—1878), англ. журналист, литературный критик, один из ранних представителей позитивистской философии, последователь О. Конта 41
- МАЛЬБРАНШ Никола (1638—1715), франц. философ-идеалист, один из главных представителей окказионализма 182, 183
- МАРКС Карл (1818—1883), теоретик пролетарской революции, основоположник диалектического и исторического материализма, марксистской политэкономии и научного коммунизма, основатель и руководитель первых международных пролетарских организаций 6, 7, 8, 14, 17, 46, 52, 65, 77, 174, 210, 217, 218, 223, 248, 278—280, 282
- МАХ Эрнст (1838—1916), австр. философ-идеалист, физик. Оказал значительное влияние на становление и развитие неопозитивизма 61
- МЕРСЕНН Марен (1588—1648), франц. ученый. Измерил скорость звука в воздухе и предложил схему зеркального телескопа 99, 100, 159

- МИЛЛЬ Джон Стюарт (1806—1873), англ. философ, экономист и общественный деятель. Основатель английского позитивизма 140, 160
- МИРАНДОЛА Нико Делла Джованни (1463—1494), итал. мыслитель эпохи Возрождения. Выразитель фиденстического скептицизма 106
- МИХАЛЬСКИЙ Константы (1870—1947), польский ксендз, историк философии 89, 93
- МОНТЕНЬ Мишель Эйкем де (1533—1592), франц. философ-гуманист эпохи Возрождения, сторонник скептицизма 95, 96, 98, 99, 102, 103, 104—107, 119
- МОТРОШИЛОВА Неля Васильевна (р. 1934), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных исследований — история философии 203
- МУЛЛЕР Иоганнес Петер (1801—1858), нем. естествоиспытатель и физиолог. Один из основателей так называемого «физиологического идеализма» 32, 34
- НАГСКИЙ Игорь Сергеевич (р. 1920), сов. философ, д-р филос. наук. Исследует вопросы марксистско-ленинской теории познания и истории философии 221
- НЕГЕЛИ Карл Вильгельм (1817—1891), нем. ботаник, пионер применения математических методов в ботанике. Сторонник неоламаркизма 30, 32
- НИКОЛАЙ из Отрекура (ок. 1300— после 1350), франц. философ, представитель номинализма 90, 91, 92, 93
- НИЦШЕ Фридрих (1844—1900), нем. философ, представитель иррационализма и волюнтаризма, один из основателей «философии жизни» 34, 35
- ОВСЯННИКОВ Михаил Федотович (1915—1987), сов. философ, д-р филос. наук. Работал в области истории философии и эстетики 203
- ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич (р. 1914), сов. философ, академик АН СССР. Область научных исследований — история философии 203
- ОККАМ Уильям (1285—1349), англ. философ-схоласт, логик и церковно-политический писатель. Главный представитель номинализма XIV в. 89, 90
- ПАВЛОВ Иван Петрович (1849—1936), сов. физиолог, создатель материалистического учения о высшей нервной деятельности 56
- ПАВЛОВ Тодор Димитров (1890—1977), болгарский философ-марксист, литературный критик, общественный деятель, академик (1945), президент (1947—1962) Болгарской АН 17
- ПАСКАЛЬ Блез (1623—1662), франц. религиозный философ, писатель, математик и физик. Оказал большое влияние на иррационалистическую традицию в философии 97, 99, 101, 102—105
- ПИАЖЕ Жан (1896—1980), швейцарский психолог, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии 193
- ПИРРОН из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.), др.-греч. философ, основатель скептицизма 77, 78, 87
- ПИФАГОР с о. Самос (2-я пол. VI — нач. V в. до н. э.), др.-греч. философ, религиозно-нравственный реформатор и математик. Основатель пифагорейзма 125, 126
- ПЛАТОН Афинский (427—347 до н. э.), др.-греч. философ-идеалист, ученик Сократа. Родоначальник платонизма 40, 63, 125, 127, 135, 138, 153, 155
- ПОЛИНГ Лайнус Карл (р. 1901), совр. американский физик и химик. Видный общественный деятель 49
- ПРИСТЛИ Джозеф (1733—1804), англ. химик, философ-материалист, сторонник деизма 191
- ПРОДИК Кеосский (р. между 470—460 до н. э.), др.-греч. философ, софист, ученик Протагора 72
- ПРОКЛ Диадох (412—485), др.-греч. философ-идеалист, неоплатоник 126
- ПРОТАГОР из Абдеры (ок. 490— ок. 420 до н. э.), др.-греч. философ, виднейший софист старшего поколения 68, 69, 70, 71, 72, 75, 81
- РАССЕЛ Бертран (1872—1970), англ. философ, логик, математик, общественный деятель. Основоположник английского неореализма и неопозитивизма 84, 116

- РОБЕРТ Гроссетест (1175—1253), ср.-век. англ. философ-схоласт, представитель оксфордской школы, епископ 143
- РОРТИ Ричард (р. 1931), совр. американский философ, исследующий проблемы метафизики и истории философии 176
- СЕКСТ Эмпирик (кон. II — нач. III в.), др.-греч. философ и ученый, представитель скептицизма, один из первых историков логики 68, 69, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 126, 153, 154
- СЕН-СИРАН Дювержье де Оранн (1581—1643), франц. аббат, представитель французского янсенизма 106
- СОКОЛОВ Василий Васильевич (р. 1919), сов. философ, д-р филос. наук. Сфера научных интересов — история философии, методология истории философии, философская антропология 221
- СОКРАТ (ок. 470—399 до н. э.), др.-греч. философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов 126, 127, 138
- СПИНОЗА Бенедикт (1632—1677), нидерландский философ-материалист, пантеист и атеист. Оказал большое влияние на развитие атеизма и материализма 139, 215, 219, 220
- СПИРКИН Александр Георгиевич (р. 1918), сов. философ и психолог, чл.-корр. АН СССР. Область научных исследований — проблемы диалектического материализма и общие проблемы философии 17
- СТЕНИН Вячеслав Семенович (р. 1934), сов. философ, д-р филос. наук, чл.-корр. АН СССР. Область научных исследований — методология науки, проблемы развития науки 17, 225
- СТОБЕЙ Иоанн (ок. 1-й пол. VI в.), византийский компилятор, родом из македонского города Стоби 125
- ТЕЛЕЗИО Бернардино (1509—1588), итал. натурфилософ эпохи Возрождения. Возрожден традицию ранней греческой натурфилософии, оказал особое влияние на Т. Кампанеллу 215
- ФАЛЕС Талес из Милета (ок. 625 — ок. 547 до н. э.), др.-греч. философ, родоначальник античной философии. Сделал шаг к демифологизации мира, возводил все многообразие явлений и вещей к единой первостихии — воде 126
- ФЕЙЕРБАХ Людвиг Андреас (1804—1872), нем. философ-материалист и атеист. Материализм Фейербаха оказал большое влияние на становление философии марксизма 33, 53
- ФЕРМА Пьер (1601—1665), франц. математик, один из создателей аналитической геометрии и теории чисел (теоремы Ф.) 129
- ФИЛОЛАЙ из Кротона (р. ок. 470 до н. э.), крупнейший представитель древнего пифагорейства. Первый представитель пифагорейской школы, опубликовавший ее учение. В космологии — творец первой гегеоцентрической системы 126
- ФИХТЕ Иоганн Готлиб (1762—1814), нем. философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма. Философия Фихте оказала большое влияние на развитие немецкого классического идеализма — раннего Шеллинга и отчасти Гегеля 201, 234, 238, 241, 243, 247, 248
- ФРАЗИМАХ (V в. до н. э.), др.-греч. философ-софист, доводит свой рационализм до атеизма 72
- ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889—1976), нем. философ, один из основоположников немецкого экзистенциализма 34, 35
- ХУК Сидни (р. 1902), амер. философ-идеалист, сторонник прагматизма, представитель «демократического социализма», антикоммунист 59
- ЧЕРНЫШЕВ Борис Степанович (1896—1944), сов. философ, д-р филос. наук. Работал в области истории античной философии, немецкого идеализма и современной буржуазной философии 69, 70
- ЧУДИНОВ Энгельс Матвеевич (1930—1980), сов. философ, д-р филос. наук. Работал в области философских проблем современной физики 17

- ШАРРОН Пьер (1541—1603), франц. философ и теолог. Развивал идеи, близкие к скептицизму М. Монтеня. Выступал против догматизма и схоластики 97, 99, 104, 105
- ШВЫРЕВ Владимир Сергеевич (р. 1934), сов. философ, д-р филос. наук. Область научных исследований — проблемы теории познания 17, 225
- ШЕЛЛИНГ Фридрих Вильгельм Иозеф (1775—1854), нем. философ, представитель немецкого классического идеализма. Развил принципы объективно-идеалистической диалектики природы. Центральное понятие у Ш. — интеллектуальная интуиция 165, 234, 238—243, 247
- ШИНКАРУК Владимир Илларионович (р. 1928), сов. философ, чл.-корр. АН СССР, академик АН УССР. Основные работы в области диалектического материализма и истории философии 241
- ЭЙНШТЕЙН Альберт (1879—1955), физик-теоретик, один из основоположников современной физики. Создал специальную и общую теорию относительности, квантовую теорию света 47
- ЭНГЕЛЬС Фридрих (1820—1895), один из основоположников марксизма, друг и соратник К. Маркса 11, 24, 25, 29, 31, 32, 33, 43—46, 57, 66, 114, 129, 218, 278—280
- ЭНЕСИДЕМ из Киоса (I в. до н. э.), др.-греч. философ, представитель скептицизма, последователь Пиррона 79
- ЭПИКУР (341—270 до н. э.), др.-греч. философ-материалист. Признавал атомистику Демокрита, бесчисленность миров в бесконечном пространстве. Философия Эпикура оказала значительное влияние на новоевропейскую философию 79, 92, 154, 155
- ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (1469—1536), гуманист эпохи Возрождения, филолог, писатель. Сыграл большую роль в подготовке Реформации, но не принял ее 98
- ЮМ Дэвид (1711—1776), англ. философ, историк, экономист. Сформулировал основные принципы агностицизма. Учение Ю. — один из источников философии И. Канта, позитивизма и неопозитивизма 25, 30, 34, 108—116, 120, 122, 192—194, 197, 198, 209, 215, 226
- ЯСПЕРС Карл (1883—1969), нем. философ, ведущий представитель религиозного экзистенциализма, психиатр 36, 37, 38

Предметный указатель

Абсолютное 207, 211
 Авторитаризм 88, 98, 108
 Авторитет 85
 Агностики 25, 29—39, 52, 55, 66
 Агностицизм 20, 24, 29—47, 66—67, 84, 108, 114, 116, 222
 Академики 76—87
 Антиинтеллектуализм 111
 Антиномии чистого разума 232
 Атеизм 38, 72

Бытие 182
 — общественное бытие 12, 282

Вера 38, 106
 Веротерпимость 39, 107
 Внешний мир 182, 183
 Возникновение 102
 Возрождение 120

Гипотеза 7
 — гелиоцентрическая гипотеза 7
 геоцентрическая гипотеза 7, 8
 Гносеологический индивидуализм 174, 175
 Гносеологический натурализм 175, 183
 Гносеологический фундаментализм 175

Движение 54
 Дедукция 131, 132, 136, 160, 161, 201, 218

Дензизм 106
 Диалектика 103, 223, 242
 Диалектический материализм и материалистическое понимание истории 10, 279, 280

Доверие 82
 Догматизм 5, 15, 16, 88, 122
 Догматическое понимание практики — 5, 6

Догмы 5, 18
 Доказательство 78
 Достоверность 178, 195, 273

Единство мышления и бытия 216, 219, 258
 Единичное и общее 246

Заблуждение 120
 Знание 19, 99, 103, 146, 162, 180, 197, 200, 238, 246
 ... и незнание 34
 — з. совершенное 99
 з. исчерпывающее 99
 з. абсолютно верное 99
 абсолютное знание 45, 208, 210, 270
 обоснование знания 180, 181

Идеализм 34, 40, 41, 51, 65, 182, 223, 224
 — объективный идеализм — 238, 239
 субъективный идеализм — 182, 235
 — физиологический идеализм 235
 Идея 112, 136, 146, 149, 183, 185, 186, 191, 255, 267, 268

Индивидуализм 87
 Индукция 143, 145, 160
 Интуиция 35, 130, 131, 132
 Иррационализм 119
 Искусственный интеллект 18
 Истина 6, 54, 118, 255, 268, 269
 — абсолютная истина 45, 134, 270, 273
 — абстрактная истина 6, 7, 15
 конкретная истина 7, 71
 — безошибочная истина 101
 — совершенная истина 101
 — относительность истины 79
 — критерий истины 8, 100
 Исчезновение 102

Категории 218, 219, 227, 232, 246, 252, 260, 261, 274
 Качества 186, 190, 191
 — первичные качества 186, 190, 191
 — вторичные качества 186, 190, 191
 Компьютер 17, 18
 Критика 223, 233
 Культура 282

Логика 217, 222, 223, 227, 229, 245, 252, 253, 254, 259, 260—264, 275

Мнение 77, 87
 Монада 183
 Мышление 57, 110, 179, 187, 216, 254, 255, 256, 257, 258—264

Наблюдение 59
 Натурфилософия 187, 239, 240
 Наука 133, 246
 «чистая» н. 133, 147, 157, 158, 166, 167, 168, 170, 195
 «эмпирическая» н. 133, 157, 158, 161, 167, 168, 170
 Начала 134, 135
 Неочевидное 196

Объективизм 175
 Окаационализм 182
 Оппортунизм 87
 Опыт 91, 93, 101, 112, 144, 146, 159, 187, 194, 195, 196, 198, 200
 Относительное 211
 Очевидное 196

Очевидность 196, 201
Ощущения 30, 65, 155, 226

Пирронизм 79, 115

Пирроники 76—87

Познание 11, 13, 20, 53, 59, 176, 182

— прогресс в познании 12

Политическая экономия (вульгарная) 8

Практика 6, 10, 248

— практика и теория 9, 249

— практика как основа познания 8, 56, 248

Природа 217, 240

Причина 82, 113, 196, 222

Причинность 115, 192, 222

Разум 91, 93, 98, 100, 112, 124, 126, 143, 160, 170, 247, 248

Рассуждение 101, 110, 149, 230

Рационализм 20, 72, 123, 153, 162, 169, 172

— генезис рационализма — 123

— гносеологический рационализм — 137

— рационализм и сенсуализм 162, 169, 172

— онтологический рационализм 137

— структура рационализма 133

Реальность 69, 181, 188

— объективная реальность 69, 181

Религия 38, 85, 93, 95, 96

Релятивизм 70, 81, 121

Самосознание 210, 211, 247, 248

Сенсуализм 20, 41, 123, 139, 140, 149, 150, 152, 162, 169, 172

— гносеологический сенсуализм 13

сенсуализм и рационализм 162, 169, 172

— онтология 151, 152

Скептики 29—39, 77—87, 98, 99, 102, 115

Скептицизм 20, 25, 29—47, 66, 67, 76, 77—87, 89, 93, 95, 107, 115, 116

Сомнение 118

Софистика 70, 74

Софисты 67—76, 77, 79

Стыдливый материализм 32, 34, 40

Субъект познания 12, 13

Субъективизм 34, 174

Схоластика 92

Теоретизм 124, 126, 130, 157, 159, 166, 169

Теория 215, 216

— теория познания и физика 18, 215, 249

— теория и практика 276, 277

Традиция 211

Трансцендентальная логика 196, 197, 228, 231, 232, 233

Фидеизм 88, 119

Философия 175, 176, 177, 215, 216

Христианство 33, 87

Чувственные данные 226

Экзегетика 88

Эксперимент 145

Эмпирия 140, 141, 159

Эпикуреизм 154, 155

Я 50, 248

Явление и сущность 250

Содержание

Введение

5

Раздел 1.

ПРОБЛЕМА ПОЗНАВАЕМОСТИ МИРА В ДОМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 1. Принцип познаваемости мира .	22
1. Основной вопрос философии и проблема познаваемости мира	—
2. Диалектико-материалистический анализ агностицизма	29
3. Материалистический принцип отражения и идеалистическая интерпретация познания	47
Глава 2. Гносеология скептицизма и агностицизма .	66
1. Античный скептицизм	67
2. Скептические идеи средневековья	87
3. «Новые пирроники»	94
4. Скептицизм XVIII в.	108

Раздел 2.

СТАНОВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ДОМАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Глава 3. Сенсуализм и рационализм .	123
1. Теоретизм и рационализм	124
2. Эмпиризм и сенсуализм	139
3. Взаимодействия и взаимовлияния сенсуализма и рационализма	155
Глава 4. Гносеологическая «робинзоада» и попытки ее преодоления	174
1. Субъективность сознания и познания. Познание и внешний мир	176
2. Первичные и вторичные качества. Натурализм в теории познания	183
3. Субъективно-идеалистическое «снятие» дуализма сознания и бытия. Психологизм в теории познания	190
4. Эмпирический и сверхэмпирический субъект. Трансцендентализм в теории познания	193
5. Индивид и исторический процесс познания	203
	303

Глава 5. Проблема единства диалектики, логики и теории познания в немецкой классической философии.	214
1. Теоретические истоки. Проблема единства мышления и бытия в философии Нового времени	216
2. Теория познания, логика и диалектика в философии И. Канта	223
3. Диалектика и теория познания в философии Фихте и Шеллинга	234
4. «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля	242
5. Единство логики и диалектики	253
Заключение	281
Список цитированной литературы.	283
Именной указатель	294
Предметный указатель	301

Научная

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Том первый

ДОМАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Редактор В. Е. Викторова
Младший редактор О. А. Рябченко
Оформление художника А. Косолапова
Художественный редактор Г. М. Чеховский
Технический редактор В. Н. Корнилова
Корректор Ф. Н. Морозова

Сдано в набор 09.01.90. Подписано в печать 04.12.90. Формат 60х88/16. Бумага книжно-журн. Обыкновенная, новая гарн. Офсетная печать. Усл. печатных листов 18,62. Усл. кр.-отт. 18,62. Учетно-издат. листов 18,42. Тираж 6800 экз. Заказ № 1279. Цена 6 р.

Издательство «Мысль».

117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Набрано в типографии «Печатный Двор»

197110, Санкт-Петербург, 11-110, Чкаловский пр., 15.

Опечатаано с готовых диапозитивов в Московской типографии № 11 Министерства печати и массовой информации РСФСР
113105, Москва, Нагатинская ул., д. 1.

8926

