

**Т.И.ОЙЗЕРМАН**



**ПРОБЛЕМЫ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ  
НАУКИ**





Т. И. ОЙЗЕРМАН



ПРОБЛЕМЫ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ  
НАУКИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»  
МОСКВА 1969

Библиотека «Руниверс»

1 ф  
0-48

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ

1-5-1  
53-68

Библиотека "Руниверс"

# ВВЕДЕНИЕ



Настоящая работа является частью более обширного исследования, которое автор надеется завершить в ближайшие годы. Поэтому и вопросы, рассматриваемые в этой монографии, далеко не исчерпывают всей совокупности проблем, анализ которых предполагается названием книги. Тем не менее мы считаем, что название нашей монографии оправдано уже тем, что предмет ее — историко-философское исследование специфики философского знания, его содержания, формы, структуры.

Историко-философские исследования весьма разнообразны по своим «жанрам». Существуют работы, посвященные развитию философской мысли отдельных народов, имеются исследования развития философии во всемирно-историческом масштабе, в которых философская мысль отдельных народов выступает как определенный исторический этап в развитии всемирной философии. Особой формой историко-философского исследования являются труды, посвященные истории гносеологии, онтологии, диалектики, натурфилософии, этики, отдельным философским направлениям, течениям, школам, философам, этапам философского развития и т. д. Перед каждым из этих типов историко-философского исследования неизбежно стоят специфические задачи, но все они в равной мере предполагают решение теоретических проблем историко-философской науки. Так, например, проблема противоречия в истории философии как тема специального исследования не может быть, по нашему мнению, удовлетворительно решена, если у исследователя отсутствуют необходимые научные представления о качественном своеобразии философских проблем, а также о специфичности их решения в философии. Больше того, чтобы проследить

развитие понятия противоречия в истории философии, необходимо достаточно ясно осознать основные черты философской формы познания действительности, идеологическую функцию философии, гносеологические и классовые корни различных философских подходов к решению этой проблемы.

Предмет историко-философского исследования — философия, проблемы историко-философской науки — философские проблемы. Эти положения являются, на наш взгляд, совершенно очевидными, но вопреки Цицерону, утверждавшему, что доказательство лишь умаляет очевидность, мы полагаем, что они все же требуют доказательства, теоретического обоснования, чему и посвящена в значительной своей части настоящая монография.

Нет такого философского вопроса, которым не занималась бы историко-философская наука, хотя ни одно философское учение не охватывает всех философских вопросов. Однако историко-философская наука, кроме того, имеет дело и с такого рода проблемами, которые не входят в предмет философии. Это исторические проблемы философского знания: его возникновение, развитие, объективная обусловленность социальными условиями, гносеологические корни и т. п.\* И тем не менее историко-философская наука не есть, по нашему убеждению, «стыковая» научная дисциплина: ее источник — не «скрещивание» истории и философии, двух относительно независимых друг от друга областей знания, а объективно обусловленный исторический процесс развития философского знания, его критическое осмысление и, пожалуй, самосознание.

---

\* «В предмет истории философии как науки, — указывает М. Т. Иовчук, — входит историческое развитие философских понятий об общих основах (законах) бытия и познания, прежде всего история возникновения и развития взглядов людей по основному вопросу философии — об отношении мышления к бытию, а следовательно, история борьбы материализма и идеализма вокруг решения этого вопроса. В историю философии входит также развитие взглядов людей на сущность мышления, его формы и законы, на истину, на соотношение чувственного и рационального и т. д. История философии, по общему признанию, должна охватить также процесс формирования и развития методов мышления в различных философских системах» (Иовчук М. Т. О некоторых методологических проблемах истории философии. — Вопросы философии», 1959, № 11).

Проблемы истории философии возникают не потому, что они выходят за пределы компетенции и философии, и истории. Как и все философские проблемы, они формируются на почве повседневного и исторического опыта всего человечества и в особенности в процессе познания — научного и философского. Историк философии, несомненно, должен быть историком в полном смысле этого слова. Но как ни велико значение скрупулезного, отвечающего всем строгим требованиям исторической науки исследования социальных условий, породивших определенное философское учение, главная задача историка философии заключается в том, чтобы это учение понять, критически осмыслить, выявить его связь с другими философскими учениями, обусловленную общественно-историческим процессом. С этой точки зрения историко-философская наука является специфическим способом философского исследования, философией философии или, если хотите, метафилософией.

Совершенно невозможно просто «исторически», эмпирически исследовать, излагать историю философии, не руководствуясь определенной, достаточно широкой, подвижной «шкалой ценностей», почерпнутой из самой истории философии, истории познания и исторического развития человечества. Даже применение понятия развития к истории философии предполагает вполне очевидные философские послышки, т. е. признание того, что в философии имеют место необратимые процессы изменения, преобразования, прогресса.

Попытка найти абсолютную систему отсчета столь же несостоятельна в истории философии, как и в физике: нетрудно увидеть в ней межеумочную претензию на беспартийность, которая так же невозможна, как невозможно отсутствие собственной точки зрения у подлинного мыслителя. Адепты «беспартийности» по существу игнорируют этот очевиднейший факт, т. е. то, что историки философии по-разному оценивают одни и те же учения, и это происходит отнюдь не потому, что они недостаточно основательно изучают источники и все связанные с ними факты, отклоняются в сторону от требований, предъявляемых к научному исследованию историографией, источниковедением. Суть дела гораздо глубже.

Всякое изложение не есть дословное повторение написанного тем или иным философом, а есть по меньшей мере пересказ написанного собственными словами. Но кто из серьезных исследователей исторического процесса развития философии может ограничиться только пересказом, который, как правило, еще очень далек от понимания? Понимание и интерпретация неотделимы друг от друга, и исследователь истории философии может стремиться лишь к научно-объективному познанию изучаемого предмета, что совершенно несовместимо с отказом от определенной теоретической и, следовательно, концептуальной позиции. Вот почему требование оставаться невозмутимо бесстрастным в истории философии означает лишь предложение не соглашаться с самим собой, со своей теоретической совестью. Наука невозможна без критериев научности, а в философии и истории философии по этому вопросу, как известно, нет единодушия. Историко-философская наука и призвана разрабатывать критерии оценки философских учений, исходя из критического обобщения всемирного историко-философского процесса.

Разумеется, эти критерии (и связанные с ними способы исследования) могут оказаться совершенно неудовлетворительными, если историк философии занимает сектантскую философскую позицию и полагает, например, что один лишь Фома Аквинский создал систему абсолютных философских истин, в то время как его великие предшественники (исключая разве «язычника» Аристотеля, которого комментировал «ангельский доктор») блуждали в потемках, а философы более позднего времени просто сошли с единственно верного пути, проложенного для них «сверхъестественным философом», «святым разумом» и т. д. и т. п.

Философия марксизма является действительной теоретической основой научной истории философии, поскольку она научно подытоживает все развитие философской мысли как до возникновения марксизма, так и в последующее время. А это означает также и то, что диалектический и исторический материализм не только исторически, но и логически основывается на истории философии, критически анализирующей многообразные философские концепции и формулирующей в качестве вывода из всего развития философии (и научного

познания вообще) основные положения диалектического и исторического материализма. В этом смысле можно сказать, что научная история философии как теоретическая концепция развития философского знания — органическая составная часть философии марксизма. Понятие «философия марксизма» шире по своему объему, чем понятие «диалектический и исторический материализм», так как оно включает в свой состав и научную историю философии, как, впрочем, и некоторые другие философские дисциплины (этика, эстетика и т. д.).

Диалектический и исторический материализм принципиально чужд какой бы то ни было фракционной ограниченности. Достаточно вспомнить, как основоположники марксизма-ленинизма критиковали не только вульгарный, но и метафизический, механистический материализм, а также антропологический материализм Фейербаха, как высоко оценивали они гениальные идеи, содержащиеся в идеалистических учениях Платона, Аристотеля, Лейбница, Руссо, Гегеля, чтобы стало очевидным, что именно в философии марксизма органически слиты воедино партийность и объективность.

Философия марксизма, принципиально отвергая идею раз навсегда законченной философской системы (абсолютной науки, по выражению Маркса), находится в движении, развитии, на пути к новым открытиям. Она постоянно осознает, осмысливает свои нерешенные задачи и, подвергая критике своих идейных противников, занимается также самокритикой, так как она признает свою ограниченность рамками достигнутого знания, не только философского, но и общенаучного. Философия марксизма есть также история философии, и в частности история марксистской философии, ее прогрессивного развития, дающая теоретические предпосылки (и метод) для исследования любого философского учения. Как и всякая система научных знаний, философия марксизма оценивает свои научные положения лишь как приблизительное отражение действительности, как единство относительной и абсолютной истины, причем и последняя понимается диалектически, т. е. как относительная в своих пределах. Значение диалектического и исторического материализма для научной истории философии заключается вовсе не в том, что он пред-

лагает истории философии готовые решения и оценки, а в том, что исследование развития философии направляется на верный научный путь.

Таковы некоторые, весьма важные, по нашему убеждению, выводы, которые непосредственно вытекают из диалектического и исторического материализма и имеют громадное мировоззренческое значение для историко-философской науки. Эта наука, поскольку она применяет, употребляя выражение Энгельса, «логический метод», сама является философской теорией. Она исследует специфические особенности философии как формы познания, ее основные типы, структуру, проблематику, развитие, ее отношение к другим формам общественного сознания (в особенности к науке, искусству, религии), природу философского спора, изменение предмета философии, становление научно-философского знания, отвечая тем самым на вопрос о природе философского знания.

Если основным вопросом всякой философии является в конечном счете вопрос об отношении духовного к материальному, то не является ли вопрос «что такое философия?» главным вопросом историко-философской науки?

Значение этого, на первый взгляд элементарного, вопроса становится очевидным для всякого, кто хотя бы в общей форме представляет себе отличие философии от специальных (частных) наук и спрашивает себя, почему существовали и существуют поныне разные философии, между тем как не существует разных, т. е. принципиально несовместимых друг с другом, математик или физик?

Речь, конечно, идет не о дефиниции, имеющей лишь формальное значение, а о критическом обобщении развития философии, которое в немалой степени определяет ее социальный статус, научный престиж и позволяет правильно решать вопросы, которые ставились философией в прошлом, но также стоят перед ней и в настоящее время. Отсюда, как нам кажется, непреложно следует вывод: важнейшая проблема историко-философской науки — проблема философии. Понять этот удивительный феномен духовной жизни общества, истории умственного развития человечества, постигнуть эту специфическую форму познания и самопозна-

ния, ее необходимость, неустрашимость и неявное, но все возрастающее значение в интеллектуальном развитии личности, выявить ее роль в идеологической борьбе, которая в наше время больше, чем когда-либо в прошлом, является борьбой мировоззрений, вскрыть потенциальные возможности философии и пути их реализации — настоящая необходимость не только для историков философии, но и для тех, кому вопрос о смысле его собственной жизни не кажется лишенным всякого смысла\*.

Странная судьба у философии! Синоним науки в древнем мире, она стремится добиться признания в качестве науки в новое, но особенно в новейшее время. В чем дело? В том ли, что философия, учитывая ее возраст, отстала от своих более молодых товарищей и марафонский бег ей уже не по силам? А может быть, ларчик открывается просто: то, что было наукой в древности, по самой природе своей не может быть наукой в наше время? Ведь говорил же Ф. Бэкон, что древние — это дети, мы же — люди нового времени — вступаем в совершеннолетие. Но едва ли понятие совершеннолетия может быть безоговорочно применено к человеческому роду на любой стадии его развития. У человечества всегда все впереди. Есть, правда, еще одно объяснение этой деликатной ситуации, предложенное в качестве гипотезы В. Виндельбандом: не оказалась ли философия в положении шекспировского короля Лира, который роздал все свое имущество дочерям и сам был выброшен на улицу за ненадобностью?

Итак, философии приходится добиваться гражданских прав в республике ученых, хотя формально ее никто этих прав не лишал. Это — ее внутренняя потребность, которую она осознает пред лицом любой другой науки, как бы ни была ограничена ее компетенция.

Право философии на полноправное гражданство оспаривается, во-первых, обыденным сознанием, во-вторых, отдельными представителями частных наук, в-третьих, некоторыми философами. Что касается аргу-

---

\* Не удивительно, что этот вопрос стал предметом обсуждения на страницах «Комсомольской правды» и «Литературной газеты», в котором приняли участие Г. С. Батищев, Э. В. Ильенков, Б. М. Кедров, Ф. В. Константинов, П. В. Копнин, И. И. Матвеев, И. С. Нарский, В. В. Соколов.

ментов обыденного здравого смысла, то они сводятся к утверждению, что философия не внушает доверия, так как она не всегда считается с так называемым здравым человеческим рассудком. В прошлом многие представители положительных наук солидаризировались с этим обыденным воззрением, но теперь, после создания теории относительности и квантовой механики, они склонны скорее соглашаться с Энгельсом, писавшим, что «здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования» (1, 20, 21)\*.

Некоторые представители частных наук упрекают философию в том, что она не может ответить на задаваемые ей вопросы и, хуже того, что она отвечает на вопросы вопросами, на которые частные науки, при всей своей основательности, не могут дать ответа. Это действительно каверзные вопросы (кто бы ни ставил их — философия или частные науки), но в защиту философии можно сказать, что если она не дает ответа на поставленный вопрос, то и тот, кто его задает, не может на него ответить. Если же философия вместо ответа сама задает вопрос, то следует спросить, хорошо ли это сформулированный вопрос? В таком случае она уже кое-что дает.

Однако самые опасные враги философии находятся в ее собственном стане. Это прежде всего неопозитивисты, которые объявили все исторически сложившиеся философские проблемы мнимыми, в действительности не существующими проблемами. Историко-философский процесс изображался неопозитивистами как история перманентных заблуждений, причем неопозитивисты не замечали даже того, что заблуждения великих философов — великие заблуждения. Неопозитивистский поход против философии завершился банальным поражением: они сами вынуждены были признать неустранимость «метафизических» (философских) проблем.

---

\* В скобках первое число, выделенное курсивом, означает порядковый номер в списке литературы, который помещен в конце книги, где указаны выходные данные цитируемого произведения; последнее число — страница, стоящая перед ним цифра указывает номер тома. — Р е д.

Так называемые псевдопроблемы оказались действительными проблемами, к которым неопозитивизм не нашел никакого позитивного подхода.

Неопозитивисты приобрели в известной мере заслуженное влияние своими специальными логическими исследованиями, которые не имеют прямого отношения к их явно субъективистскому и агностическому философскому учению. Кризис неопозитивизма в значительной мере объясняется осознанием этого ныне очевидного факта. Против неопозитивизма, в защиту философии выступили естествоиспытатели, в том числе и те, которые некоторое время находились под его влиянием. Это — весьма важное обстоятельство, так как неопозитивизм в отличие от других идеалистических учений, как правильно отмечает И. Г. Петровский, «в значительной мере паразитирует также и на *самих достижениях* современной науки» (80, 4). Выступления А. Эйнштейна, М. Планка, Л. де Бройля, М. Борна и других выдающихся естествоиспытателей с критикой неопозитивистского скептицизма, с обоснованием материалистических (и по существу диалектических) воззрений убедительно доказали, что философия жизненно необходима теоретическому естествознанию. Актуальность философской проблематики была, таким образом, засвидетельствована нефилософами, которые стали заниматься философскими исследованиями и внесли немалый вклад в развитие философской мысли. Это, естественно, открывает многообещающие перспективы и перед историко-философским исследованием.

За последние 10—15 лет марксистско-ленинская историко-философская наука обогатилась многими исследованиями. Шеститомная «История философии» (М., 1957—1965 гг.) явилась первой попыткой глобального исследования развития всей философии со времени ее зарождения и до наших дней. Разумеется, этот коллективный труд, в котором наряду с советскими марксистами принимали активное участие и многие зарубежные марксисты — историки философии, подытоживает значительное количество историко-философских исследований частного характера. Многочисленные исследования советских историков философии, посвященные отдельным философским направлениям, течениям, системам, представляют собой несомненный

вклад не только в историко-философскую науку, но и в развитие диалектического и исторического материализма. «В настоящее время, — отмечает П. Н. Федосеев, — все заметнее проявляется переход от преимущественно описательной стадии историко-философской науки к аналитическому выявлению логики развития философской мысли» (104, 380)\*. Таким образом, достижения советской и зарубежной марксистской историко-философской науки создают основу для систематического теоретического исследования основных проблем историко-философского процесса.

Наша задача заключалась не только в том, чтобы в меру наших сил решать поставленные проблемы, но и в том, чтобы ставить вопросы независимо от того, можем ли мы сами в настоящее время их решить. Догматическое извращение сути философии нередко проявляется в том, что вопросы, которые ставятся философией, рассматриваются как нечто несравненно менее существенное, чем ответы, которые она на них дает. Когда же речь идет о научной, марксистско-ленинской философии, то догматически мыслящий человек представляет себе дело так, что она уже ответила на все вопросы, которые были поставлены в прошлом, а теперь остается ждать, когда наука и практика поставят новые вопросы, на которые они тотчас получают ответ. В действительности же дело обстоит таким образом, что далеко не все вопросы, поставленные предшествующим развитием философии, могут быть уже решены, т. е. ре-

---

\* Следует отметить, что ряд методологических вопросов истории философии был уже предметом специального исследования как в шеститомной «Истории философии», так и в работах (преимущественно в статьях, брошюрах, докладах, выступлениях) В. Ф. Асмуса, А. Г. Арзаканяна, А. С. Богомолова, О. В. Богданова, Б. Э. Быховского, Г. Г. Габриэляна, А. Г. Егорова, А. М. Деборина, М. Т. Иовчука, Л. Ф. Ильичева, Б. М. Кедрова, Ф. В. Константинова, П. В. Копнина, В. С. Кружкова, М. К. Мамардашвили, И. С. Нарского, С. И. Новикова, М. Б. Митина, М. М. Розенталя, В. В. Соколова, П. Н. Федосеева, Ю. П. Францева, Д. И. Чеснокова, М. В. Яковлева и других авторов, в том числе и автора этих строк. Укажем также на материалы научного совещания по методологическим вопросам естествознания и общественных наук, опубликованные в сборнике «Методологические проблемы науки» (М., 1964), материалы научного совещания по методологическим вопросам истории «История и социология» (М., 1966), а также сборник статей «Методологические вопросы общественных наук» (М., 1966).


шены в настоящее время. И кроме того, философия не просто ожидает вопросов извне, она сама ставит вопросы, и притом задает их не только самой себе, но и наукам и любой сфере сознательной человеческой деятельности. Если нам удалось, хотя бы в небольшой мере, поставить такие вопросы, которые по разным причинам выпадали из поля зрения, вопросы, заслуживающие обсуждения независимо от того, можем ли мы ответить на них в настоящее время, то, значит, наша работа была не напрасна.

Диалектический и исторический материализм есть живая, творчески развивающаяся философская наука, в которой, как и во всякой науке, имеются нерешенные вопросы. Их не следует оставлять в тени, напротив, к ним надо привлекать пристальное внимание исследователей. И историк философии, поскольку он является воинствующим представителем диалектического и исторического материализма, естественно, пытается своими специальными исследованиями не просто осветить историческое прошлое философии, но и способствовать решению ее современных проблем или хотя бы правильной, творческой их постановке.

Мы вполне допускаем, что некоторые наши выводы являются спорными, хотя мы старались всемерно их обосновать. Но мы также полагаем, что некоторые положения, прочно вошедшие в наши учебные пособия по философии и представляющиеся, очевидно вследствие частого повторения, совершенно бесспорными, отнюдь не таковы, т. е. также подлежат обсуждению.

В наших философских журналах некоторая, обычно незначительная, часть статей печатается с примечанием: «в порядке обсуждения». Это наводит на мысль, будто бы все остальные статьи не предназначаются для обсуждения. Но если в них высказываются общеизвестные истины, то стоит ли их печатать в специальном журнале, задача которого публикация исследований? Любое исследование в отличие от научно-популярной работы издается в порядке обсуждения и, собственно, для того, чтобы его обсуждали. С этой точки зрения мы рассматриваем и эту монографию, в которой, как нам кажется, мы занимались лишь такими вопросами, которые заслуживают научного обсуждения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ  
ЛЮБОВЬ К МУДРОСТИ:  
О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОНЯТИЯ  
«ФИЛОСОФИЯ»



1  
СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ  
«БОЖЕСТВЕННОЙ» МУДРОСТИ

Ко времени возникновения слова «философия» у древних греков, по-видимому, не было разногласий относительно того, что следует считать мудростью. Непонятное, ранее не существовавшее (философия) связали с тем, что представлялось в силу традиции, сформировавшейся в лоне мифологии, вполне очевидным, не вызывающим вопросов или сомнений.

Мудрость приписывали богам (во всяком случае некоторым из них). Афина Паллада почиталась как богиня мудрости; у ног ее, как свидетельствуют многочисленные скульптурные изображения богини, восседает сова — священная птица, вероятно потому, что она видит во тьме.

Мудростью называли знание о неведомом, непости-

жимом для людей, в особенности прорицание будущего, судьбы. Боги, согласно мифологическим представлениям, наделяли мудростью оракулов и других своих избранников. Мудрость, как и все выдающиеся человеческие достоинства, — дар божий. Гомер говорил о верховном птицегадателе Калхасе:

Мудрый, ведал он все, что минуло, что есть и что будет,  
А ахеян суда по морям предводил к Илиону  
Даром предвиденья, свыше ему вдохновенным от Феба,  
Он, благомыслия полный, вещал перед сонмом ахеян. . .

(Илиада, I, ст. 70 и сл.)

Мифологическое мировоззрение, непосредственно предшествовавшее первым философским учениям Древней Греции, было идеологией первобытнообщинного строя. Развитие мифологии, ее превращение в своеобразную «художественную религию», формирование теогонических, космогонических, космологических представлений, которые впоследствии натуралистически интерпретировались первыми греческими мыслителями, отражало основные ступени развития доклассового общества. В этом обществе индивид еще не обладал собственными мировоззренческими представлениями. Здесь не могло еще быть философии, ибо, как правильно замечает А. Ф. Лосев, «мыслил тут именно род, ставил себе цели род, и индивидууму было не обязательно мыслить, ибо род есть стихия жизни, а стихия жизни действует в индивидууме стихийно-жизненно, т. е. инстинктивно, не как сознательная расчлененная мысль» (66, 107).

Возникновение античной философии относится к периоду формирования классового общества. Мифология все еще остается господствующей формой общественного сознания. Первые философы, собственно, потому и являются философами, что они вступают в конфликт с традиционным мифологическим мировоззрением.

Пока мифология владела сознанием людей, у них не возникало вопроса «что такое мудрость?». Мифология отвечала на этот, как и на многие другие, вопрос самым недвусмысленным образом. Возникновение философии поставило на место мифов и оракульских прорицаний самостоятельное, независимое от внешнего авторитета размышление человека о мире, о человеческой судьбе.

Появились люди, поражавшие других своей способностью рассуждать о вещах, о которых никто не задумывался, не смел поставить под вопрос. Этих людей, вероятно, сначала называли безумцами. Сами же они стали называть себя философами, т. е. любящими мудрость. Сначала появились философы, затем слово «философ», а еще позже и слово «философия».

Фалес утверждал, что все существующее произошло из воды. Согласно Анаксимену, не только все вещи, но и боги возникают из воздуха. Космос, как учил Гераклит, породил и смертных и бессмертных. Эти утверждения представляли собой революционные акты, посредством которых утверждалось самостоятельное, критическое, независимое от мифологической и религиозной традиции мышление.

Мы не знаем, действительно ли верили современники первых греческих философов в то, что Млечный путь — разбрызганное молоко Геры. Но когда Демокрит заявил, что Млечный путь есть не что иное, как скопление звезд, это, по-видимому, воспринималось большинством как святотатство. Анаксагор, утверждавший, что солнце — громадная каменная масса, навлек на себя преследования.

То, что учения первых греческих философов были еще не свободны от элементов мифологии, не должно заслонять их основной, антимифологической направленности. Миф, говорил Гегель, есть выражение «бессилия мысли, которая не может упрочиться самостоятельно» (27, 11, кн. 2, 139). Развитие философии означало прогрессирующее отмежевание от мифологии, в том числе и от мифологического представления о сверхчеловеческом первоисточнике мудрости. Именно поэтому «место оракула, — писал Гегель, — теперь заняло собственное самосознание каждого мыслящего человека» (27, 11, кн. 2, 77).

Трудно сказать, кто первый назвал себя философом. Вероятно, это был Пифагор. Тиран Флионта, по словам Диогена Лаэртца, спросил Пифагора, кто он такой. Пифагор ответил: философ. Слово это было незнакомо Леону, и Пифагор популярно объяснил ему смысл неологизма. «Он сравнил, — говорит Диоген Лаэртций, — жизнь с олимпийскими играми. Среди толпы присутствующих на играх имеются три различные

группы: одни приходят для борьбы, другие — торговать, третьи, которые мудры, удовлетворяются наблюдением. Так и в самой жизни: одни рождены, чтобы быть рабами славы или соблазняться прибылью, другие — мудрые, стремятся только к истине» (133, 127).

Из этого сообщения явствует, что Пифагор трактует мудрость как нечто свойственное некоторым избранным людям. Правда, согласно другим источникам, Пифагор утверждал, будто бы мудрость присуща лишь богам: смертные могут быть лишь философами, т. е. любящими мудрость. По-видимому, в учении Пифагора лишь намечается тенденция к секуляризации «божественной» мудрости.

Таким образом, возникновение древнегреческой философии есть вместе с тем и формирование убеждения, что мудрость как высший идеал знания (и поведения), без которого человеческая жизнь не является подлинной, достойной и, так сказать, растрачивается впустую, может быть приобретена собственными усилиями человека. Это значит, что источник мудрости образует не вера, а познание и стремление к интеллектуальному и моральному совершенствованию. Противоположность веры и знания выявляется, таким образом, у самых истоков философии\*.

Древнегреческая история повествует о семи мудрецах, благодаря которым создавались первые государства — полисы. Некоторые из них, по-видимому, легендарные фигуры. Но Солон, например, вполне реальный исторический деятель, с реформами которого связано формирование Афинского государства. Пифагор, для

---

\* В мифологии слово «мудрость» лишь обозначает известное представление, которое не обсуждается, а просто излагается, рассказывается. В философии мудрость уже не просто слово, а понятие, которое должно быть осмыслено, определено. Отсюда идут гносеологические корни спора, в котором философия сама для себя становится проблемой. Самым глубоким источником этого спора является общественный прогресс, противопоставляющий вере, религии знание, науку. Как правильно замечает Ю. П. Францев, «факты показывают, что в истории человечества философская мысль возникает тогда, когда уже накопились знания, которые приходят в конфликт с традиционными верованиями. Религиозные представления основаны на вере. Философская мысль, как бы слабо она ни была развита, основывается на знаниях, противопоставляемых слепой вере. Рождение философской мысли — это начало борьбы знания против веры» (113, 501).

которого история Греции была отнюдь не отдаленным прошлым, имел, очевидно, более или менее ясное представление о тех действительно существовавших исторических деятелях (к ним, между прочим, относили и Фалеса), которых, по-видимому, позднее называли мудрецами.

Гераклит — непосредственный продолжатель милетских материалистов — утверждал, что «мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к (голосу) природы, поступать согласно с ней» (71, ч. 1, 161). Это, конечно, относится не к богам, которым не к чему прислушиваться, а к человеку, и только человеку. Но, признавая существование человеческой мудрости, Гераклит вместе с тем подчеркивал, что она ничтожна в сравнении с мудростью бессмертных, ибо «мудрейший из людей по сравнению с богом кажется обезьяной и по мудрости, и по красоте, и во всем прочем» (71, ч. 1, 161). Это разграничение между человеческой и божественной мудростью заключает в себе, как нам кажется, нечто большее, чем традиционное, почерпнутое из мифологии убеждение, — признание (конечно, еще смутное и неадекватно выраженное) принципиальной невозможности абсолютного знания\*.

Итак, стремящемуся к мудрости надлежит поступать сообразно природе вещей. Конкретизируя эту мысль, Гераклит указывал, что необходимо следовать *всеобщему*. Но что такое всеобщее? Это огонь, природа которого заключается в постоянном становлении. Это — логос — абсолютная необходимость, судьба, которая то отождествляется с вечным огнем, то отграничивается от него. Всеобщее бесконечно многообразно, оно пребывает во всем, все порождает и все уничтожает. Ничто не

---

\* Это наивнодиалектическое понимание природы знания было утеряно в последующие века созидателями метафизических систем абсолютного знания, возможно, под влиянием бурных успехов математики и естествознания нового времени, которые, казалось, приближались к тому, чтобы исчерпывающим образом познать все существующее. Идея всемогущества человеческого разума целиком принадлежит новому времени. Древние греки были, по-видимому, весьма далеки от подобных представлений. Предельным выражением древнегреческой мудрости является сократовское убеждение «я знаю, что я ничего не знаю». С этой точки зрения Платон, убежденный в том, что его душа так долго пребывала в трансцендентном царстве идей, что это позволяет ему описать это царство, уже не является продолжателем сократовской концепции мудрости.

может отклониться от всеобщего. Люди же не понимают всеобщего, не признают его безграничной мощи даже тогда, когда слышат о нем из уст философа, ибо их невежество представляется им «собственным пониманием». И Гераклит с горечью замечает: «Большинство людей не понимают того, что им встречается, да и по обучении не разумеют, но самим им кажется (будто они знают)» (71, ч. 1, 150).

Мудрость, следовательно, предполагает прежде всего *понимание* того, с чем *встречается* большинство людей, что в общем *известно* им, т. е. того, что они видят, слышат, знают и все же не постигают. Это представление о мудрости органически связано с эпохой формирования философии, когда не было еще специальных научных дисциплин, открывающих путем особого исследования непосредственно не наблюдаемые явления и отношения между ними. Поэтому философ имел возможность судить лишь о том, что наблюдали все: земля, солнце, звезды, растения, животные, день, ночь, холод, тепло, вода, воздух, огонь и т. д. Философ рассуждал о всем, что происходит в человеческой жизни и что также было известно всем: рождение, детство, юность, старость, смерть, несчастье и счастье, любовь, ненависть и т. д. Не удивительно поэтому, что в первых философских сочинениях древних греков, а также китайских, индийских философов «первоначалами» считались всем известные чувственно-воспринимаемые вещества, которым, однако, приписывается совершенно особое значение. И основные, «субстанциальные» свойства этих веществ также черпались из повседневного опыта: теплое и холодное, любовь и ненависть, мужское и женское детородные начала и т. д.

Мудрость или, точнее, стремление к ней, с точки зрения этих первых философов, заключается в том, чтобы о всех известных людям вещах судить, исходя из признания их общей непреходящей основы. Постигание всеобщего открывает человеческому уму вечное, бесконечное, единое в неисчислимом множестве переходящих, конечных, разнообразных вещей. Вот почему не всякое знание (например, знание единичного) есть мудрость. Многознание, говорил Гераклит, не прибавляет мудрости. Путь мудрости, который никто не проходит целиком, — познание самого могущественного в мире и

поэтому самого важного для нашей, человеческой жизни.

По Гераклиту, важнейшее, могущественнейшее, неизбежное есть всеобщее изменение, исчезновение всего возникшего, взаимопревращение противоположностей, их тождество в вечном горении, из которого возникают и земля, и воздух, и душа, и все другое. Это вездесущее единство бесконечного многообразия, совпадение противоположностей и стремится познать философ как высшую истину, указывающую правильный путь в жизни: пренебрежение к преходящим вещам, осознание относительности всех благ, всех различий и противоположностей, постижение всеобъемлющего, всеопределяющего. Хотя любовь к мудрости отграничивается от принципиально недостижимой мудрости, тем не менее очевидно, что эта бескорыстная любовь и приобретаемое благодаря ей знание трактуются как причастное абсолютной мудрости и в этом смысле как относительная (главным образом в смысле своей неполноты) мудрость.

Гераклитовская концепция идеала человеческого знания и поведения окрашена аристократизмом и пессимизмом. Однако за вычетом этих особенностей «плачущего философа», так же как и его диалектики, которая не является специфическим признаком философского мышления, эта концепция мудрости обнаруживает некоторые особенности, которые не только в античности, но и в последующие эпохи обычно рассматривались как присущие только философскому знанию и философскому отношению к миру.

Древняя Греция, где впервые сформировалась концепция философии как любви к мудрости (относительной, *человеческой* мудрости), стала родиной и существенно иного понимания смысла и назначения философии, которое оказало значительное влияние на ее последующее развитие. Мы имеем в виду софистов. Слово «софист» имеет общую корневую основу со словами «софия» (мудрость), «софос» (мудрец) и означает также «мастер», «художник». Софисты впервые в истории философии выступили как *учители мудрости*, отвергнув тем самым то понимание философии, которое восходит по своему происхождению к Пифагору. Софисты были первыми энциклопедистами древности. Они

занимались математикой, астрономией, физикой, грамматикой, но не столько как исследователи, сколько как преподаватели, и притом берущие плату за обучение. Они стали основоположниками риторики и считали важнейшей задачей обучения научить свободного гражданина государства-полиса рассуждать, аргументировать, убеждать, опровергать, доказывать, короче говоря, отстаивать свои интересы силой слова, рассуждения, красноречия.

Мудрость софисты отождествляли со знанием, умением, со способностью доказывать то, что считаешь необходимым, правильным, добродетельным, выгодным и т. д. \* Такого рода знание и умение, несомненно, было необходимо гражданину Афин для участия в собраниях, судебных заседаниях, дискуссиях, торговых сделках и т. д. Своей деятельностью в качестве преподавателей красноречия, своими теориями, опровергавшими казавшиеся непоколебимыми истины и логически обосновывавшими порой совершенно необычные воззрения, софисты способствовали развитию логического мышления, гибкости понятий, позволяющей соединять и даже отождествлять как будто бы самые несовместимые вещи. Логическая доказуемость считалась основным свойством истины. Универсальная гибкость понятий, впервые проявившаяся в философии софистов, носила ярко выраженный субъективный характер: доказать значило убедить, уговорить. По-видимому, они полагали, что доказать можно все, что угодно, и это-то и сделало впоследствии такие слова, как «софист», «софизм», «софистика», оскорбительными для всякого ученого.

---

\* Платон, излагая воззрения Протагора, следующим образом характеризует его понимание мудрости: «Я называю мудрецами врачей, если дело касается тела, и земледельцев, если речь идет о растениях» (85, 68). В области политики Протагор, согласно Платону, полагал, что «мудрец действует так, что на место существующего вредного для граждан наступает такое состояние, которое хорошо для них и кажется им таковым» (85, 68). Это понимание мудрости как мирского знания непосредственно вступает в конфликт с предшествующими представлениями о мудрости. Однако софисты лишь доводят до логического конца ту антимифологическую концепцию человеческой мудрости, которая зарождается вместе с философией и является первой попыткой понять ее специфическое содержание и назначение.

Софисты обычно подчеркивали субъективность, относительность чувственных данных, утверждений и основанных на них умозаключений. Ими впервые была осознана та простая для нашего времени истина, что доводы можно найти для всего. Эта истина истолковывалась ими частью в духе философского скептицизма и релятивизма, частью в смысле признания возможной истинности противоречащих друг другу восприятий, представлений, суждений. Короче говоря, софисты учили мышлению, которое не связывает себя никакими безусловными посылками, кроме тех, которые необходимы человеку для достижения поставленной им себе цели. Они стремились сделать обыденные представления и понятия разносторонними, преодолеть их жестко фиксированную обыденным словоупотреблением несовместимость. На этом пути некоторые софисты приходили к выводу об относительной противоположности добра и зла, доказывали иллюзорность религиозных убеждений, несостоятельность общепринятых в то время воззрений о природной противоположности между свободными и рабами.

Одни из софистов были идеологами рабовладельческой демократии, другие — ее противниками, но и те и другие понимали философию как мирскую мудрость, знание, искусство рассуждать, с помощью которого образованный человек всегда способен превзойти необразованного, невежественного.

Софисты впервые попытались полностью секуляризовать мудрость, сделать ее доступной каждому приобретающему соответствующее образование. Однако эта демократическая тенденция учения софистов сочеталась с упрощением задач философии, с забвением того, что философия стремится постигнуть самое существенное, наиболее общее во всем, что существует, самое важное в человеческой и *для* человеческой жизни. Именно эти основные черты учения софистов и были подвергнуты резкой критике Сократом и особенно Платоном, который вновь поставил философию на недостижимый для массы людей пьедестал\*. Он доказывал,

---

\* В диалоге «Апология Сократа» Платон устами Сократа излагает то понимание мудрости, которое высказывалось уже первыми греческими философами. Стремясь научиться мудрости, рас-

что ни истинное знание, ни подлинная добродетель не могут быть приобретены извне, путем обучения, которое в лучшем случае помогает выявить заключающееся в душе человека, но неосознанное им знание, приобретенное во время пребывания души в потустороннем мире.

Таким образом, Платон восстанавливает то проникнутое интеллектуальным аристократизмом понимание философии как свойственной лишь избранным натурам любви к мудрости ради нее самой, которое вполне выявилось уже в первый период древнегреческой философии. По его учению, мудрость заключается в постижении непреходящей трансцендентной действительности, царства идей, и в первую очередь абсолютно справедливого, абсолютно истинного, абсолютно прекрасного, в рассмотрении с этой сверхчувственной позиции всех природных вещей и человеческих дел.

Поскольку Платон стремится создать систему абсолютного знания (и это существенно отличает его от Сократа), постольку он отходит от первоначального представления о философии как любви (стремлении) к недостигаемому идеалу знания и жизни. Его критика

---

сказывает Сократ, он прежде всего искал ее у государственных деятелей. После беседы с одним из них Сократ пришел к выводу, что «этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего дельного и путного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю» (84, 280). Обратившись к поэтам, Сократ увидел, что «не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря какой-то природной способности и в исступлении, подобно гадалеям и прорицателям: ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят» (84, 281). Наконец Сократ обратился к простым людям, к ремесленникам, и убедился, что «в самом деле они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня». Однако, «оттого что они хорошо владели своим делом, каждый из них считал себя самым мудрым также и во всем прочем, даже в самых важных вопросах, и это заблуждение заслоняло собою ту мудрость, какая у них была...» (84, 281). Таким образом, не отвергая полностью мирскую мудрость, достижимость которой обосновывалась софистами, Сократ стремится лишь доказать, что человеческая мудрость несовершенна, смешана с невежеством и поэтому несравнима с божественной, абсолютной мудростью. Поэтому в «Протагоре» Сократ определяет человеческую мудрость как возвышение над собственной ограниченностью: «Быть ниже самого себя — это не что иное, как невежественность, а быть выше самого себя — не что иное, как мудрость» (84, 112).

мирской мудрости софистов оказывается в конечном счете лишь отрицанием земной, посясторонней основы мудрости. Подобно софистам он стремится быть учителем мудрости, хотя и оговаривается, что мудрости нельзя обучить тех, чьи души изначально не приобщились к ней. Учение Платона выступает как система мудрости, причем не только в теоретическом, но и в практическом отношении.

Платоновский идеал государства и есть учение о мудром устройении общества, обеспечивающем совершенное воплощение абсолютно справедливого, абсолютно истинного и абсолютно прекрасного, благодаря чему навечно устанавливается такой общественный строй, где каждый будет занимать положенное ему место: ремесленника или земледельца, стража или правителя-философа. Теоретическое основание этой реакционной утопии, отразившей кризис Афинского государства, составляет представление о *достигнутой* мудрости, которое радикально отличает Платона от его предшественников и последующих мыслителей античного мира\*.

Исходный пункт учения Аристотеля — критика платоновского учения об идеях означает вместе с тем и пересмотр платоновской концепции мудрости как знания о трансцендентном. Аристотель реабилитирует чувственно воспринимаемую действительность и стремится объяснить качественное многообразие материального мира, исходя из представления о присущих вещам формах, которые в своем большинстве являются предметом чувственного восприятия. Правда, наряду с чувственно воспринимаемыми формами Аристотель допускает также «форму форм» и перводвижитель, поскольку он не видит иных путей для понимания мира как целого. Од-

---

\* Весьма характерно, что Демокрит, крупнейший представитель древнегреческого материализма и современник Платона, понимает мудрость как познание внутренней структуры, единства природы, материи и как правильное истолкование должного в человеческой жизни. По учению Демокрита, «из мудрости вытекают следующие три (способности): выносить прекрасные решения, безошибочно говорить и делать, что следует» (70, 31). С демокритовской концепцией мудрости связано и его представление о соблюдении меры: «Прекрасна надлежащая мера во всем» (70, 34). Мирская мудрость Демокрита, политическим идеалом которой является рабовладельческая демократия, одинаково чужда как оракульской философии Платона, так и субъективизму софистов.

нако идеализм Аристотеля существенно отличается от идеализма Платона, который трактует философию как восхождение от поустороннего к потустороннему. Аристотель, напротив, считает задачей философии исследование основных причин, оснований, форм природы. В этом видит он подлинную мудрость, осуждая софистику, которая, по его словам, есть «не что иное, как мнимая мудрость...» (7, 61). Мудрость, по Аристотелю, совпадает со знанием, однако не знанием единичных вещей, а сущего, как такового. В области этики аристотелево понимание мудрости предвосхищает философию эллинистической эпохи: «Мудрец, — говорит он, — должен искать не наслаждений, а отсутствия страданий» (9, 12).

Аристотель, правда, называет перводвижитель богом, но это утверждение напоминает деистические воззрения нового времени, так как бог не рассматривается как предмет философского исследования. Теологами Аристотель именует Гесиода и других поэтов — предшественников древнегреческой философии, которые, исходя из мифологии, создавали теогонические и космогонические учения, объясняя, например, бессмертие богов тем, что они вкушают нектар и амброзию. Такое объяснение, иронически замечает Аристотель, возможно, было убедительно для них самих, но оно выходит за пределы нашего понимания (см. 7, 52). Теология, с точки зрения Аристотеля, собственно, не наука о боге (или богах), а «первая философия», предмет которой составляют первопричины и их основания.

Проблема мудрости вновь выдвигается на первый план и по существу становится основной темой философского размышления в учениях эпохи разложения античного общества — в стоицизме, скептицизме, эпикуреизме. Мудрость для представителей этих учений не столько идеал знания, сколько правильный образ жизни, освобождающий личность от страданий, которые могут быть предотвращены, от излишеств, влекущих за собой страдания. Зарождение этих воззрений можно проследить уже у первых греческих философов, однако у них главным все же является убеждение, что познание само в себе содержит свою цель. Лишь эллинистическая философия впервые провозглашает принцип: знание само по себе не имеет ценности, оно необходимо

лишь постольку, поскольку учит нас правильно жить\*. Счастье, которое, согласно Эпикуру, составляет цель человеческой жизни, может быть обретено путем ограничения потребностей и отказа от тех наслаждений, последствия которых плачевны. Главное в счастье — невозмутимая безмятежность, атараксия, отрешенность от мира. «С точки зрения Эпикура, — замечает Маркс в своей докторской диссертации, — не существует никакого блага, которое находилось бы для человека вне его; единственное благо, которым он обладает по отношению к миру, есть отрицательное движение, заключающееся в том, чтобы быть свободным от мира» (2, 143). Но чтобы освободиться от мира, необходимо победить страх перед богами, а также страх перед смертью. Для этого, собственно, и нужна натурфилософия, в особенности если она может доказать, что не существует в мире такой силы, которая могла бы нарушить спокойную самоудовлетворенность мудрого. Философия природы носит с этой точки зрения служебный характер: она предваряет и обосновывает своеобразную «философию жизни», которая в конечном счете сводится к этике. Мудрость, таким образом, служит «прикладной» цели; философия как учение о мудром устройении личной жизни интерпретируется как интеллектуальная терапия. Эпикур говорит: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» (68, 641—643).

Древнегреческий стоицизм, рассматривая философию как «упражнение в мудрости», подчеркивал так же, как и эпикуреизм, практическое в высшем смысле этого слова значение философствования, поскольку оно

---

\* Такое понимание цели познания, философии, мудрости в особенности характерно, по мнению С. Чаттерджи и Д. Датта, для всех систем древнеиндийской философии: все они «рассматривают философию как практическую необходимость и развивают ее как руководство к достижению наилучшей жизни. Цель философской мудрости не в простом удовлетворении интеллектуальной любознательности, а главным образом в достижении лучшей жизни, освещаемой дальновидностью, предвидением, глубокой проникательностью» (115, 18). Одним из отличий индийской философии от европейской является, очевидно, то, что в ней это понимание мудрости всегда сохраняет господствующее положение.

призвано научить человека «жить сообразно природе». При этом стоицизм исходит из фаталистического представления о преддетерминированности всего существующего, в силу чего требование жить сообразно природе предполагает, с одной стороны, познание природы, а с другой — безусловное подчинение природной необходимости. Человек ничего не может изменить в предустановленном порядке вещей. Философ, или мудрец, и есть человек, постигший неизбежное, сознательно подчинившийся ему, отказывающийся от чувственных наслаждений ради того, чтобы наслаждаться добродетелью, которая обретается через познание сущности вещей и путем победы разума над страстями.

Древнегреческий скептицизм при всем своем отличии от эпикуреизма и стоицизма также сводит мудрость к обретению интеллектуальной невозмутимости, возвышающейся над всеми людскими треволениями. Диоген Лаэртский, ссылаясь на Посидония, рассказывает, что однажды Пиррон «находился в открытом море на корабле; его спутники были напуганы бурей; один лишь он, совершенно спокойный, сохраняя присутствие духа, указал на поросенка, пожирившего что-то, и сказал, что мудрец должен сохранять такое же безразличие» (133, 193).

Нам представляется, что эта эволюция в понимании мудрости (и тем самым также философии) отражает разложение античного полиса и того социального уклада, благодаря которому свободные активно участвовали в жизни своего государства-города. Человек чувствует, что почва уходит из-под его ног. Его мудрость — иллюзорное убеждение, будто бы можно жить в обществе и быть свободным от него.

Древнегреческая философия зарождается как мощное интеллектуальное движение к знанию в его наиболее всеобъемлющей теоретической форме. Она завершается как стремление обрести успокоение в обществе, раздираемом антагонистическими противоречиями. Кризис не исключает, однако, рациональных идей в учениях эллинистической эпохи, которые ставят вопрос о примате практического разума над теоретическим и впервые подвергают систематической критике наивно рационалистическую концепцию знания ради знания, неожиданные трагические последствия которой выяви-

лись в эпоху капитализма и особенно империализма, для которого наука не только производительная, но и разрушающая сила. «Греческая философия, — говорит Маркс, — начинается с семи мудрецов, к которым принадлежит ионийский натурфилософ Фалес, и она оканчивается первой попыткой выразить в понятиях образ мудреца» (2, 131).

Последующая история греческой и греко-римской философии — история ее трансформации в религиозно-мистические учения неопифагореизма, неоплатонизма, позднего стоицизма и т. д. — является уже предысторией христианства, которое положило конец мирской мудрости античных философов.

## 2

### ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МУДРОСТИ

Христианство, ставшее господствующей и по существу единственной идеологией европейского средневековья, впитало в себя философский мистицизм и иррационализм эпохи окончательного распада античного мира. «Христианство, — указывает Энгельс, — не было ввезено извне, из Иудеи, и навязано греко-римскому миру... Оно — по крайней мере в том виде, в каком оно стало мировой религией — является характернейшим продуктом этого мира» (1, 22, 474). Христианские апологеты называли новую религию, вытеснившую греко-римский политеизм, *философией*. Они обычно доказывали, что основные вопросы христианского вероучения (бог, сотворение мира) ставились уже греческой философией, но лишь христианство дало на них истинные ответы. Августин, Тертуллиан и другие «отцы церкви» теологически интерпретировали и разрабатывали философский мистицизм и иррационализм неоплатонизма и родственных ему идеалистических учений. Вульгаризированный неоплатонизм в эклектическом сочетании с поздним эпикуреизмом, скептицизмом и особенно стоицизмом был *«теоретическим источником»* христианской религии\*.

\* «Стоицизм в его вульгаризованной форме, — говорится в первом томе «Истории философии» (под ред. Г. Ф. Александрова,

Таким образом, Новый завет, или «откровение божие», возвещаемое апостолами Иисуса Христа, оказывается, как показывает его историко-философский анализ, теологической переработкой философских теорий поздней античности, дополненной многочисленными заимствованиями из других «языческих» учений. И все же средневековым теологам и философам Священное писание представляется радикально отличным от античной, человеческой мудрости: это — откровение божие, непререкаемый источник для суждения о божественном и земном. Это значит, что для средневекового мыслителя божественная мудрость существует в доступном человечеству виде, т. е. изложена в священных книгах. Задача заключается лишь в том, чтобы правильно ее понять, истолковать.

Теология является метафилософией европейского средневековья. Теология, учит Фома Аквинский, нисходит от божественного к земному, в то время как философия стремится подняться от земного, обусловленного к божественному, абсолютному. Философия располагает лишь истинами разума, теология же изрекает сверхразумные, хотя и не противоразумные, истины, источник которых — божественный разум. Философия неизбежно становится служанкой богословия. Любовь к мудрости трансформируется в интеллектуализированное религиозное чувство. Метафизическая мудрость может быть лишь истолкованием теологической мудрости, которая в свою очередь является истолкованием божественной мудрости, аутентично изложенной в Библии. Философ не может поэтому прийти к новым, неожиданным для себя выводам: выводы даны заранее,

---

Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина), — сильно влиял на моральные воззрения организаторов первых христианских церквей; в частности, установлено большое влияние произведений Сенеки на послания, приписываемые церковью апостолу Павлу, позже на Тертуллиана. Еще теснее связано христианство с неоплатонизмом. У христианской догматики с неоплатонизмом много общих существенных черт. Божественная троица христиан соответствует платоновской троице: единого — ума — души. Христианство широко использовало неоплатоническую «эманацию», неоплатонический спиритуализм, учение об экстазе и «восхищении» как о состоянии, при помощи которого душа приближается к божеству, а затем на время вполне сливается с ним в блаженстве непосредственного созерцания его и т. д.» (47, 383).

остаётся лишь проложить к ним логический путь, т. е. оправдать христианские догматы перед обыденным здравомыслием, которое не смеет не верить в чудеса (и сверхъестественное вообще), но все же не представляет себе, как все это возможно\*.

Древнегреческая мудрость, говорит Ж. Маритэн, ограничена человеческими масштабами. «Это, собственно, философская мудрость, которая претендует не на то, чтобы спасти нас путем единения с богом, но лишь на то, чтобы вести нас по пути рационального познания универсума» (148, 30—31). Религия, как мы видели, не вдохновляла древнегреческую философию, и размышления о боге занимали в ней незначительное место даже в тех случаях, когда она утверждала, что его мудрость бесконечно превосходит человеческую.

Разумеется, Ж. Маритэна не удовлетворяет «светская» мудрость, к которой стремилась классическая греческая философия в лице ее лучших представителей. Такое толкование мудрости, правильно замечает он, тяготеет к научному пониманию действительности. Между тем истинная мудрость, пишет Маритэн, есть мудрость спасения, мудрость святых. К этому представлению о мудрости приближались, по его мнению, философы древнего Востока, поскольку они понимали мудрость как восхождение человека от земного к божественному. Однако подлинная мудрость, согласно

---

\* Следует, впрочем, отметить, что некоторые выдающиеся, чуждые христианству средневековые мыслители несравненно более свободно и независимо истолковывают философскую мудрость, приближаясь в этом отношении к Аристотелю, последователями которого они являются. Так, Ибн-Сина утверждал: «Мудрость, на наш взгляд, бывает двоякой. Во-первых, это совершенное знание. Совершенное знание в отношении понятия таково, что познает вещь посредством сущности и определения, а в отношении суждения таково, что является достоверным суждением обо всех причинах тех вещей, которые имеют причины. Во-вторых, это совершенное действие. Это совершенство состоит в том, что все, необходимое для его бытия, и все, необходимое для его сохранения, существует, и существует в той мере, в какой это достойно его сущности, включая также все, что служит для украшения и пользы, а не только является необходимым» (44, 193). Мы видим, что человеческая мудрость оценивается как возможное совершенное знание. И лишь ниже Ибн-Сина, в духе средневековой традиции, ссылаясь на Коран, говорит о божественной мудрости, которая постигает все вещи из самой себя, так как она же их создает (44, 193—194).

Маритэну, содержится лишь в христианстве и порожденных им формах ортодоксальной средневековой теологической и философской мысли. «Мудрость Ветхого завета, — утверждает этот неотомист, — говорит нам, что наша личность существует в сущности лишь в смирении и может быть спасена лишь благодаря божественной личности... эта сверхприродная мудрость есть мудрость, которая снисходит» (148, 38).

Ж. Маритэн, современный буржуазный мыслитель, насквозь проникнут духом средневековой теологии и философии. В возвращении к средневековому образу мысли (имеется в виду, конечно, господствующая идеология христианского средневековья) он видит выход из раздираемого противоречиями капиталистического общества \*. Ж. Маритэн высоко оценивает положение Фомы Аквината о трех родах мудрости: божественной (откровение божие), теологической и метафизической: последняя, естественно, занимает низшее место в иерархии. Не удивительно поэтому, что Маритэн осуждает аверроизм, который, по его определению, был «попыткой отделить философскую мудрость от мудрости теологической» (148, 56). Таким образом, современная неотомистская концепция мудрости непосредственно вводит нас в круг господствовавших в западноевропейском феодальном обществе философских и теологических представлений.

Неотомист Хиршбергер рисует средневековое общество как постоянное, пребывающее в сознании бесконечной божественной мудрости, проявляющейся во всем: в устройении природы, общества и т. д. «Как никогда, ни в какой другой период духовной истории Запада, весь мир здесь живет в уверенности относительно бытия бога, его мудрости, могущества и благодати, относительно происхождения мира, разумности его порядка и управления, сущности человека и его положения в кос-

---

\* «История, — говорит Маритэн, — есть невообразимая драма между личностями и противостоящими друг другу свободами, между вечностью божественной личности и нашими сотворенными личностями... Если мы хотим преодолеть кошмар банального существования нарицательного имени тап, при котором условия современного мира подавляют воображение каждого из нас, если мы хотим разбудить самих себя и нашу экзистенциальность, стоит в свободное время читать М. Хайдеггера, но мы сделаем гораздо лучше во всех случаях, читая Библию» (148, 37—38).

мосе, смысла его жизни, возможностей его духа в познании мирового бытия и образования его собственного бытия, в его достоинстве, свободе и бессмертии, относительно основ права, строя государственной власти и смысла истории. Единство и порядок являются знаменем времени» (140, 280).

Разумеется, идиллии, нарисованной современным католическим историком философии, никогда не существовало: средневековье знало крестьянские войны, войны между сюзеренами, сюзеренами и вассалами, между королями и римским папой. Знало оно и религиозные ереси, «светское» свободомыслие, инквизицию. Но утверждения Хиршбергера, так же как и убеждения Маритэна, довольно точно воспроизводят господствующее схоластическое мировоззрение средневековья, смысл которого хорошо выражен евангельским изречением: блаженны нищие духом.

Догматическая вера действительно была синонимом всей доступной человеку мудрости. И хотя христианское вероучение утверждало, что человек создан по образу божьему, его истинный пафос составляло чуждое гуманизму убеждение в ничтожестве посюсторонней, т. е. действительной, человеческой, жизни. Божественная мудрость, проистекающая якобы из бесконечного бытия, противостоящего конечной человеческой жизни, отягченной к тому же первородным грехом, была радикальным отрицанием «своевольной» человеческой мудрости. Лишь возникновение капиталистического способа производства и развитие естествознания и математики указали философии выход из теологического лабиринта.

### 3

#### НОВОЕ ВРЕМЯ — НОВЫЙ ИДЕАЛ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

М. Монтень, выдающийся предшественник французского просвещения, с позиций философского скептицизма, разившего теологию и схоластику, возрождает античную, секуляризованную интерпретацию мудрости. Вполне в духе Эпикура Монтень утверждает, что «вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся,

в конечном итоге, к тому, чтобы научить нас не бояться смерти» (75, 102). В своих «Опытах» он нередко ссылается на библейские изречения, однако лишь для того, чтобы выявить в них унаследованную от античности человеческую мудрость, моральные максимы относительно разумного устройства человеческой жизни.

П. Бейль, другой замечательный продолжатель буржуазного свободомыслия, истолковывает мудрость как мужественное стремление идти до конца в познании истины, бесстрашную готовность отбрасывать заблуждения и предрассудки, непоколебимое сознание того, что для разума нет ничего запретного. «Разуму, — говорит он в «Историческом и критическом словаре», — вполне приличествует охотиться за чем угодно. Но нужно, чтобы сам разум не был ущербным. Необходимо соглашаться лишь с добрыми и прекрасными мыслями и лишь сообразно им поступать, что бы ни говорили все окружающие. В обоих отношениях мудрец равно показывает свое мужество» (13, 95).

Основоположники буржуазной философии Ф. Бэкон и Р. Декарт идут еще дальше, поскольку они не только отвергают средневековую идеологию, но и обосновывают новый идеал знания — научность. Наука понимается как достоверное и систематическое знание, почерпнутое из естественного, а не «сверхъестественного» источника, т. е. путем изучения «великой книги природы», открытой для опыта и размышления всех людей. Новое время, замечает в этой связи Ж. Маритэн, характеризуется *«конфликтом между мудростью и науками и победой науки над мудростью»* (148, 56).

Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде» осмеивает «себялюбивую мудрость» схоластов, которая, как он говорит, отнюдь не безобидна, а, напротив, явно вредна обществу. «Себялюбивая мудрость гнусна во всех видах своих. Это мудрость крыс, покидающих дом, которому суждено завалиться; мудрость лисы, выгоняющей барсука из вырытой им норы; мудрость крокодила, проливающего слезы перед тем, как пожрать свою жертву» (22, 93). Но существует, по-видимому, не одна только себялюбивая мудрость? Бэкон не отрицает этого, как не отрицает он и божественной мудрости, но все значение «естественной философии» заключается, по его убеждению, в методически, рационально построенном

исследовании законов природы для умножения человеческих изобретений, которые несравненно больше способны обеспечить благоденствие человечества, чем все жемчужины древнегреческой мудрости. «Мудрость греков, — говорит Ф. Бэкон, — была ораторская и расточалась в спорах, а этот род искания в наибольшей степени противен истине» (21, 138).

С точки зрения Декарта, мудрость не особый тип знания, отличный от всякого иного и доступный лишь немногим: «Все знания в целом являются не чем иным, как человеческой мудростью, остающейся всегда одинаковой, как бы ни были разнообразны те предметы, к которым она применяется...» (35, 79). Это новое понимание мудрости полностью соответствует духу науки нового времени, которая на место созерцательного рассмотрения привычной, постоянно наблюдаемой действительности ставит активное исследование, открытие нового, эксперимент, строгое доказательство, проверку достигнутых научных результатов.

Декарт — один из основоположников не только философии, но также математики и естествознания нового времени. Поэтому и мудрость, согласно его учению, характеризует не только «благоразумие в делах», но также и «совершенное знание всего того, что может познать человек» (35, 411—412). Совершенное знание — знание достоверное; его предпосылки, твердо установленные самоочевидные истины отличаются такой степенью ясности и отчетливости, которая полностью исключает всякие сомнения. Определяя философию как любовь к мудрости, а последнюю как знание «истин о важнейших предметах» (35, 412), Декарт, как подлинный представитель молодой, прогрессивной буржуазии, замечает, что «люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию...» (35, 413). Никакие оговорки относительно того, что вполне мудр один лишь бог, ибо лишь ему свойственно совершенное знание всего сущего, не могут ослабить революционного смысла основного философского требования Декарта, требования научности, которое, как он постоянно подчеркивал, может быть реализовано лишь путем самостоятельного, критического исследования, основу которого составляют

опыт и «естественный свет» (*lumen naturale*) человеческого разума. Существуют, говорит Декарт, четыре способа достижения мудрости, или научного, истинного знания: постижение самоочевидных истин; чувственный опыт; знание, получаемое из общения с другими людьми; чтение хороших книг. Что же касается божественного откровения, то о нем Декарт говорит, что «оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры» (35, 414). Это заявление звучит скорее иронически, чем благочестиво, в особенности если учесть, что, согласно Декарту, мудрость не вера, а знание, которое приобретается не в один присест.

Б. Спиноза возрождает эпикурейскую концепцию мудрости, однако на новой, рационалистической основе, предполагающей научное, доказательное исследование внешней природы и человеческой сущности. Эпикур полагал, что философское объяснение явлений природы должно быть согласовано с чувственными восприятиями, которые представлялись ему совершенно достоверными. Спиноза, который вслед за Галилеем и Декартом полностью оценил мировоззренческое значение открытого Н. Коперником противоречия между чувственной видимостью и сущностью явлений, обосновывает необходимость строго логического (геометрического) доказательства философских положений. С точки зрения Эпикура, небесные явления в отличие от земных допускают самые различные объяснения, согласуемые с чувственными восприятиями. И все эти объяснения разумны, если они не только согласуются с чувственными данными, но также способствуют достижению спокойствия души. Спиноза в противоположность Эпикуру доказывает, что и земное, и небесное должны быть объясняемы однозначно: необходимость повсюду одна и та же, ее выражает логико-математическая необходимость.

Мудрость, согласно Спинозе, есть познание всеобщей необходимости и действие в согласии с нею. Поэтому мудрость не только знание, но и свобода, которая есть господство над самим собой. Спиноза говорит: «Дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной

пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому» (99, 560). Как далеко это от средневекового идеала мудрости!

Спинозовское представление о философе-мудреце обычно истолковывается так, будто бы, по Спинозе, мудрец — это отшельник, погруженный в одни лишь размышления и чуждый простым человеческим радостям. В этом есть доля истины, но не следует ее преувеличивать, особенно если учесть, что в XVII в. все ученые были немногочисленными представителями теоретического познания, впервые выделившегося в профессию. Мудрость для Спинозы — это прежде всего интеллектуальная культура, неразрывно связанная с теоретическим знанием\*.

В идеалистическом учении Г. В. Лейбница мудрость истолковывается как «совершенная наука». Правда, такой наукой Лейбниц считает метафизику, спекулятивную систему «истин разума», которая противопоставляется эмпирическому научному знанию, «истинам факта». Идеалистическая интерпретация принципа научности, рационалистическое «обоснование» теологических представлений, противопоставление физике метафизики — все это, конечно, было уступкой господствовавшей в Германии феодальной идеологии. И все же наука, значение которой Лейбниц оценивал не только как философ, но также как гениальный математик и естествоиспытатель, является с его точки зрения адекватным выражением мудрости. Наука непререкаема: это убеждение разделяют не только материалисты, но

---

\* Эту сторону учения Спинозы правильно подчеркивает А. Ф. Шишкин: «В этике Спинозы мы видим мудреца, занятого своим собственным миром и своими отношениями к космосу, к вечной природе. Рисуя черты этого мудреца, Спиноза говорит, что этот мудрец стремится к добру непосредственно, а не из страха перед злом, как поступают суеверные люди, умеющие больше порицать пороки, чем учить добродетели; он никогда не действует лживо, но всегда честно. Мудрец делает добро ближнему не из сострадания (которое является аффектом, относящимся к пассивным состояниям души), а по руководству разума. Он — живое воплощение единства разума, добродетели и свободы (понимаемой как господство разума над аффектами)» (117, 115).

и прогрессивные представители идеалистической философии. С этих позиций ставят они традиционный философский вопрос о природе мудрости.

Конечно, понятие науки существовало и в средневековой схоластике. Даже мистики далеко не всегда отбрасывали это понятие. Однако наука нового времени — действительная наука — создает принципиально новое понятие научности, которое вынуждены принимать, хотя, конечно, далеко не без оговорок, и философы-идеалисты, во всяком случае те из них, которые являются прогрессивными мыслителями. Что же касается материалистов, то они являются энтузиастами научного исследования природы.

«Система природы» П. Гольбаха — энциклопедия философской мудрости французского материализма XVIII в. Цель этой книги, говорит Гольбах, освободить человека из пут невежества, легковерия, обмана и самообмана, вернуть его к природе, от которой уводят его религия, умозрительные системы и постыдный культ заблуждения, указать ему верную дорогу к счастью. Люди нуждаются в истине больше, чем в хлебе насущном, ибо истина есть знание подлинных отношений между людьми и вещами. Люди обманываются лишь тогда, когда отворачиваются от природы, не хотят считаться с ее законами, пренебрегают опытом — единственным источником знания. «Когда люди отказываются руководствоваться опытом и отрекаются от разума, разгул их воображения растет с каждым днем; они с радостью углубляются в пучину заблуждений; они поздравляют себя со своими мнимыми открытиями и успехами, в то время как в действительности все больший мрак окутывает их мысль» (33, 137). Вернуться к природе — значит отвергнуть существование сверхприродного, сверхъестественного, покончить с химерами, составляющими содержание всех религий. Нет ничего, кроме природы. Она не абстрактное бытие, а бесконечное целое, бесконечное многообразие явлений. Человек — высшее произведение природы, и, лишь поступая согласно ее законам, он достигает своих целей. Добродетель, разум, истина — не спиритуалистические сущности. Это — детища природы, и только они заслуживают преклонения. И, обращаясь к ним, Гольбах патетически восклицает: «Внушите мужество человеку,

придайте ему энергию; пусть он осмелится наконец любить и уважать себя; пусть он осознает свое достоинство; пусть он осмелится освободиться; пусть он будет счастливым и свободным; пусть он будет рабом только ваших законов; пусть он улучшает свою судьбу; пусть он любит своих ближних; пусть он наслаждается сам и дает наслаждаться другим» (33, 684).

Философская мудрость, согласно учению французских материалистов, не должна быть бесстрастным созерцанием и оправданием существующего. Ее призвание — быть воительницей, разоблачать раболепное преклонение перед стариной, тиранию, невежество и лень, насаждать истину, человечность и счастье, содействовать разумному преобразованию человеческой жизни. Страстный революционный протест против феодального гнета придает французскому материализму новые, качественно отличающие его от всей предшествующей философии черты. Это получает свое выражение в самом определении философии как любви к мудрости. Гельвеций говорит: «Философия, как это доказывает этимология самого слова, состоит в любви к мудрости и в поисках истины. Но всякая любовь есть страсть» (30, 141).

Немецкий классический идеализм, несмотря на свою постоянную полемику с французским материализмом, в сущности воодушевлен теми же буржуазно-гуманистическими идеалами, которые обосновываются Гольбахом, Гельвецием и их соратниками. Категорический императив Канта оказывается при ближайшем рассмотрении идеалистически-априористическим истолкованием этики разумного эгоизма. Несмотря на противопоставление практического разума разуму теоретическому и соответственно постулирование необходимости «практического» выхода за пределы опыта и принятия христианских догматов, Кант непоколебимо убежден в том, что лишь наука составляет действительную основу мудрости. Именно в «Критике практического разума» формулируется вывод: «Наука (критически исследуемая и методически поставленная) — это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости*, если под этим понимают не только то, что *делают*, но и то, что должно служить путеводной звездой для *учителей*, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости...» (49, 4, 501).

Непосредственный продолжатель Канта И. Г. Фихте идет еще дальше в этом направлении. Для него философия — наукоучение, которое, правда, есть вместе с тем и субъективно-идеалистическая, волюнтаристическая онтология, но это противоречие, неотделимое от идеалистической интерпретации научного знания, не умаляет исторического значения развернутой философской постановки проблемы научной философии. В учении Фихте наука — высшая форма знания, и философия может сохранить свое ведущее место в интеллектуальной жизни человечества лишь постольку, поскольку ее понимание мира становится научным и обосновывает принципы всякого научного знания вообще. С этой точки зрения традиционное толкование философии как любви к мудрости оказывается несостоятельным, ибо философия, как и всякое научное знание, должна носить системный характер. Наукоучение, говорит Фихте, «оставляет спокойно всякую другую философию быть тем, чем ей угодно: страстью к мудрости, мудростью, мировой мудростью, жизненной мудростью и какие еще там бывают мудрости» (110, 34). Это не отрицание мудрости, а отрицание ее сверхнаучности, которое, однако, вступает в конфликт с идеалистическим конструированием системы законченного, абсолютного, научно-философского знания.

Философия Гегеля — новый шаг вперед на пути от донаучной философской мудрости к научно-философскому знанию, которое понимается как диалектическое снятие этой мудрости — ее отрицание и сохранение. Гегель видит научную задачу своего времени в возведении философии в ранг науки. В «Феноменологии духа» он саркастически осмеивает романтическое философствование, сторонники которого мнят себя пророками, осененными свыше. Приверженцы такого рода философии занимаются не исследованием, а вещанием. Они «воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим бог ниспосылает мудрость во сне: то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения» (27, 4, 5). Гегель имеет в виду Шеллинга, Якоби и других философов, тяготеющих к иррационализму. В противовес им он доказывает, что философская истина по самой природе своей не может

быть непосредственным знанием. Она носит опосредованный характер, развивается, обогащается, выявляет свойственные ей противоречия. Задача философа — проникнуть в имманентный ритм развивающегося понятия и двигаться в нем, избегая вмешательства в это движение «по произволу и с прежде приобретенной мудростью» (27, 4, 32). Речь идет о диалектическом методе, диалектическом движении философского знания, преодолевающим свою традиционную метафизическую ограниченность, догматизм, абсолютизацию достигнутых результатов.

В предисловии к «Феноменологии духа» Гегель писал: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*» (27, 4, 3). Энциклопедия философских наук Гегеля и была такого рода попыткой, обреченной на провал вследствие противоречия между методом и системой в гегелевской философии. Этого противоречия и связанной с ним абсолютизации исторически ограниченного философского знания нельзя было избежать, оставаясь на почве идеализма. Позитивное решение задачи создания научной философии стало возможным лишь благодаря материалистической и диалектической философии марксизма, философии, которая своим бесповоротным отказом от догматического системосозидания, творческим развитием собственных положений, критическим освоением достижений науки и практики по-новому ставит вопрос о природе философского знания и того, что истари называется мудростью.

#### 4

### ПРОБЛЕМА МУДРОСТИ — ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Наш беглый экскурс в историю вопроса о мудрости позволяет заключить, что значение этого вопроса исторически изменялось. Можно также сказать, что проблема мудрости никогда не обсуждалась положитель-

ными науками. Не следует ли отсюда, что мудрость имеет отношение лишь к философии, да и то лишь постольку, поскольку она противопоставляется специальным наукам? Не является ли слово «мудрость» неясным и поэтому неудовлетворительным наименованием философского знания? Не антиподы ли мудрец и ученый даже в тех случаях, когда они совмещаются в одной личности? Может быть, вообще лучше отказаться от слова «мудрость», отсутствующего в словаре положительных наук? «Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, — просто максимально рафинированная глупость?» — спрашивает Б. Рассел (87, 8).

Слово «мудрость», как и многие другие слова, слишком многозначно. Многие видели мудрость в ясном разграничении добра и зла, в слитности знания и поведения, основанных на правильной оценке основных фактов, типических ситуаций. Это правильно в том смысле, что мудрость не может быть только знанием, а действие, не основанное на знании, не может быть мудрым. Но и здесь возникает вопрос о характере знания и о том, в какой мере оно представляет собой понимание, и притом чего-то существенно важного для человеческой жизни. Очевидно, что знание, являющееся констатацией фактов, даже если для такой констатации требуется большая исследовательская работа, еще далеко от мудрости, которая скорее проявляется как вывод, заключение, обобщение. Но и обобщение причастно мудрости разве только тогда, когда оно содержит оценку, способную стать руководством в решении сложных вопросов теории и практической жизни.

Мудростью часто и, по-видимому, не без основания называли понимание, соблюдение меры в поведении, в делах, ибо всякая крайность нехороша. И это, конечно, верно, если сознание меры не становится половинчатой умеренностью, страхом перед радикальным решением, когда оно оказывается необходимым. Именно это имел в виду Маркс, когда говорил, что мера — категория посредственности (см. 2, 196). Последняя же, конечно, не имеет ничего общего с мудростью.

Часто считают мудростью осознание собственных заблуждений. Против этого, конечно, не приходится возражать, так как не ошибается лишь тот, кто ничего

не делает, если не считать ошибкой само ничегонеделание. Но мудрый, по-видимому, отличается от человека, лишенного мудрости, тем, что он не так уж часто ошибается или во всяком случае умеет избегать больших, непоправимых ошибок. Может быть, поэтому многие видели мудрость в осторожности, неторопливости, осмотрительности. Однако эти качества, положительные сами по себе, легко могут превратиться в недостатки: нерешительность, медлительность, бездеятельность.

Обыденное словоупотребление указывает, что от слова «мудрость» происходит и «мудрствование», т. е. нечто ему противоположное. *Мудрость, мудрствовать* — значит поступать неразумно: хитрить, выдумывать что-то ненужное, умничать, проявлять неоправданную самонадеянность и т. д. Создатели весьма впечатляющего образа Козьмы Пруткова замечательно высмеяли пошловатую мудрость, проявляющуюся, казалось бы, во вполне разумных, не вызывающих никаких возражений сентенциях: смотри в корень, бди и т. д. Народная мудрость зачастую проявляется в насмешке над мудрствующими, изобретающими мудреные штуки в то время, как существует простое и разумное решение вопроса.

Говоря о человеке как о разумном существе, мы, очевидно, имеем в виду его видовую характеристику. Называя его умным или талантливym, мы тем самым выделяем его как обладающего качествами, свойственными не всем. Мудрость не свойственна всем людям, и вместе с тем она, по-видимому, близка к общечеловеческому знанию, потенциально свойственному каждому. Мудрость существует в народных пословицах, поговорках, хотя в них бытует и лжемудрость, и рабское сознание. Но ведь из всех живых существ один только человек, именно потому, что он обладает разумом, может быть неразумным. Не указывает ли это на противоречие, содержащееся в мудрости и ставящее ее иной раз под вопрос? «Человек, — справедливо замечает Э. Вейль, — разумное существо, но это не суждение, подобное утверждениям науки, а проект, нацеленный на преобразование мира или отрицание ошибок, выражение наиболее высоких стремлений, наиболее человеческого в человеке». Однако тут же, совершенно в духе стоицизма и в явном противоречии с вышеска-

занным, Э. Вейль присовокупляет, что человек, когда он объявляет себя разумным, «не говорит о факте и не претендует на то, чтобы говорить о факте, но выражает последнее желание, желание быть свободным, но не от потребности (он никогда не будет свободен от нее, и она не более стесняет его, чем стесняет она животное), а от желания» (169, 11).

Нам представляется, что мудрость — не пустое слово, не название для явления, которого не существует. Мы полагаем, что мудрость существует не только в философии; убеждение, что одно только философствование ведет к мудрости, — одна из главных иллюзий домарксистской философии. Мудрость приобретается многообразными путями, проявляется в различных сферах знания и деятельности.

Когда Н. Бор говорил о том, что новый фундаментальный теоретический синтез в современной физике требует совершенно новых, «сумасшедших» идей, т. е. идей, по-видимому, несовместимых с утвердившимися в науке истинами, это была в высшей степени разумная или, говоря иными словами, мудрая постановка жизненно важного для дальнейшего развития естествознания вопроса.

Утопические социалисты проклинали капитализм как величайшее моральное зло и извращение человеческой природы, осуждали эксплуатацию человека человеком как несовместимую с человечностью и справедливостью. Маркс и Энгельс, еще более страстно ненавидевшие и разоблачавшие капиталистический строй, считали совершенно несостоятельной попытку вывести необходимость социалистического преобразования общества из моральной оценки капитализма. Этот мир вопреки иллюзии Лейбница не лучший из возможных миров, и плохое общественное устройство не погибает просто вследствие своих моральных недостатков: возможно, что именно аморализм был одной из тех сил, благодаря которым утвердилось буржуазное общество. Необходимость перехода от капитализма к социализму Маркс и Энгельс доказали научным анализом объективных экономических законов развития капитализма, создающих материальные предпосылки социалистического строя.

В противоположность утопистам, полагавшим, что

переход к социализму возможен всегда, коль скоро социалистические идеи получают широкое общественное признание, основоположники марксизма доказывали, что социалистическое преобразование общественных отношений становится необходимостью лишь при определенных исторических условиях. Это была не только научная, основанная на громадном историческом опыте, но и мудрая постановка вопроса, имеющего величайшее жизненное значение для человечества.

В. И. Ленин страстно бичевал пошлую мудрость либералов и оппортунистов, оправдывавших свой страх перед революцией глубокомысленными сентенциями о том, что надо учиться у жизни, не проявлять излишней нетерпеливости, поспешности и т. д. Указывая, что Маркс и Энгельс ошибались в определении близости социалистической революции, В. И. Ленин подчеркивал, что *«такие»* ошибки гигантов революционной мысли, поднимавших и поднявших пролетариат всего мира над уровнем мелких, будничных, копеечных задач, — в тысячу раз благороднее, величественнее и исторически ценнее, правдивее, чем пошлая мудрость казенного либерализма, поющего, вопиющего, взывающего и глаголющего о суете революционных сует, о тщетности революционной борьбы, о прелести контрреволюционных «конституционных» бредней» (3, 15, 249). Есть мудрость и «мудрость», свойственная премудрому щедринскому пескарю: такого рода премудрость питается бессилием и страхом, она представляет собой самоутешение раба, пытающегося примириться со своим положением.

Вскоре после победы Великой Октябрьской революции В. И. Ленин выступил против меньшевика Суханова, пытавшегося доказать, что социалистическая революция в России не имеет исторического оправдания, так как в России отсутствуют материальные условия для перехода к социализму. «Если, — писал по этому поводу Ленин, — для создания социализма требуется определенный уровень культуры (хотя никто не может сказать, каков именно этот определенный «уровень культуры», ибо он различен в каждом из западноевропейских государств), то почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а *потом* уже, на осно-

ве рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы» (3, 45, 381). Такая одинаково чуждая как фатализму, так и субъективизму постановка вопроса об исторических перспективах нашей Родины воистину должна быть названа мудрой.

Мудрость существует, ибо имеются великие, жизненно важные для человечества (и для каждого отдельного человека) вопросы; эти вопросы осознаются, формулируются и не могут остаться без ответа. Пусть эти ответы и не дают готового, окончательного решения, но они всегда (если это мудрые ответы) способствуют правильной постановке вопросов, а тем самым и решению, которое рано или поздно станет возможным.

Философы ошибались, когда противопоставляли мудрость науке. Эту ошибку повторяют и многие современные идеалисты иррационалистического толка. Нельзя, например, согласиться с В. Эрлихом, утверждающим, что философия, «собственно, должна означать *мудрость*, следовательно, особенное знание, которое совершенно не совпадает с научным знанием, достижимым для каждого (достижимым, если имеется необходимое время и образование)» (134, 17). Никакое знание не должно противопоставляться науке. Не существует сверхнаучного знания. Существует, однако, донаучное и ненаучное знание, и противопоставление мудрости науке делает ее таковым. Значит ли это, что мудрость должна стать наукой или становится таковой? Никоим образом! Наука есть система понятий, значение которых органически связано с предметом данной науки. Мудрость не есть система понятий; специфика мудрости не может быть определена путем указания на предмет исследования. У нее, по-видимому, нет такового просто потому, что она не есть исследование, хотя, конечно, есть понимание. Это понимание основывается на *данных* науки, но не только на них. Не меньшее значение имеет для мудрости повседневный и исторический опыт.

Мудрость не есть идеал знания, так как не всякое знание, мыслимое в идеале, становится мудростью. Идеально точное и полное познание какой-либо физической структуры не имеет ничего общего с мудростью, что, конечно, ни в малейшей мере не умаляет ценность этого физического знания. Но мудрость не есть недося-

гаемый идеал. Рационализм нового времени, пытавшийся создать «совершенную науку» мудрости, явно не сознавал, что абсолютный идеал — бессодержательное понятие. Идеалы историчны: они порождаются общественным развитием, которое затем превосходит их в своем поступательном движении. Идеал знания, идеал общественного устройства как конкретно-исторический идеал вполне осуществим, и именно поэтому к нему неприменимо понятие абсолютного совершенства. Да и существует ли такое понятие? По нашему мнению, это не научное понятие.

Ж. Маритэн, пожалуй, «последовательнее» Лейбница, когда он утверждает, что совершенная наука невозможна, а совершенная мудрость имеет место лишь в Священном писании. Но это воззрение имеет смысл лишь для религиозных людей, да и то лишь для тех, которые видят в Библии «откровение божие», а не исторический документ. Философия, поскольку она мыслит понятиями, не может основываться на вере.

Философия начинает с размышлений о мудрости. В наши дни проблема мудрости сохраняет значение философской проблемы. Но было бы, очевидно, неправильно полагать, что философия сводится к исследованию или достижению мудрости. Так, например, утверждает Ж. Пиаже: «Осмысленный синтез верований и условий знания, каковы бы они ни были, есть то, что мы называем «мудрость», и таков, как нам кажется, предмет философии» (148, 281).

Мы не можем согласиться с этими определениями мудрости и предмета философии. Мудрость можно рассматривать как специфический вид знания, но «осмысленный синтез верований» может быть назван мудростью разве что применительно к далекому прошлому, когда еще не существовало научного знания.

Одной из специфических особенностей философии является то, что всеобщее и необходимое значение ее положений постоянно находится в процессе становления и развития. Характеризует ли это мудрость? Очевидно, нет. Тем не менее первоначальный смысл слова «философия» сохраняет свою значительность и в наши дни. Он говорит о возможности человеческой мудрости, но также и о том, что мы никогда не будем переполнены ею.

Некоторые современные философы религиозного склада утверждают, что мудрость деградировала, превратившись в науку, а на смену искусству пришла техника. Мы полагаем, что эти мыслители неправильно представляют себе и науку, и технику. Конечно, мудрость не состоит в познании структуры ДНК, а искусство — не поточное производство автомобилей. Однако в современных открытиях науки и достижениях техники все более выявляется новая основа и для мудрости, и для искусства.

Мудрость не станет наукой, так же как наука — мудростью. Философия, как бы высоко она ни оценивала мудрость, не должна отождествлять себя с нею. Философия может и должна быть системой научно обоснованных знаний. Этот вывод, однако, не имеет ничего общего с позитивистским третированием стремления к мудрости как метафизической претензии.

Известно, что борьба неопозитивизма против «метафизики» самым неожиданным образом привела неопозитивистов к осознанию неустранимости философских проблем. Этот примечательный факт следует рассматривать как свидетельство того, что проблема мудрости сохраняет свое значение в философии, подобно тому как в обществе не снимается с обсуждения вопрос о разумном устройении человеческой жизни. Можно согласиться с Б. Расселом, который при всех своих колебаниях в оценке содержания и значения философии в конечном итоге заявляет, что существуют такие общие вопросы, на которые нельзя получить ответа в лаборатории, из чего, однако, не следует, что их надо отдать на откуп теологам. Этими вопросами призвана заниматься философия. «Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи, или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем

он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратимо движется к гибели?..

Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, — дело философии» (87, 7—8).

Мы не станем касаться того, как формулирует Б. Рассел основные философские вопросы и какие из этих вопросов он опускает в своем перечне. Нам представляется, что эти вопросы в значительной своей части сформулированы так, что на них по существу немислим правильный ответ. Философия марксизма по-иному формулирует эти проблемы и, конечно, не ограничивается признанием их неустранимости. Диалектический и исторический материализм решает эти и другие философские проблемы в союзе с естествознанием и гуманитарными науками.

Иную позицию занимает Б. Рассел и те философы, которые перешли от позитивистского нигилизма к признанию неизбежности «метафизики». Стремление избежать догматизма теологов и догматизма вообще приводит Б. Рассела к скептицизму и умеренному пессимизму, в котором он видит единственно достойную философа (и ученого вообще) мировоззренческую позицию. Теоретическая формула этой позиции такова: «Неуверенность перед лицом живых надежд и страхов мучительна, но она должна сохраняться, если мы хотим жить без поддержки утешающих басен. Нехорошо и то и другое: забывать задаваемые философией вопросы и убеждать себя, что мы нашли бесспорные ответы на них. Учить тому, как жить без уверенности, и в то же время не быть парализованным нерешительностью — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею» (87, 8—9). Немало, по-видимому, имеется людей, которые в этих словах готовы увидеть последнее слово мудрости, хотя нам представляется несомненным, что совершенно невозможно принимать какие-либо значительные решения

без уверенности и без того, чтобы не оказаться скованным той самой нерешительностью, которую справедливо порицает английский философ.

Мы рассмотрели различные толкования слова «мудрость» в связи с возникновением и развитием философии. Памятуя указанную выше многозначность этого слова, было бы, по-видимому, разумно отказаться от дефиниции понятия мудрости. Ведь бесчисленные значения слова «мудрость», которые образовались исторически, но сохраняются и в наши дни и поэтому не могут быть сброшены со счета, сделали бы всякое такое определение несостоятельным с историко-философской точки зрения, призванной теоретически подытожить историческое развитие философских представлений о мудрости. Однако даже перечисление смысловых значений этого слова и констатация того, что эти значения в какой-то мере перекликаются друг с другом, так или иначе подводят к понятию. Не претендуя на дефиницию, мы все же хотим рассматривать мудрость как факт, а не призрак, как факт, который может быть осмыслен и теоретически определен в понятийной форме. В таком случае мудрость может быть понята как обобщение многообразного знания и опыта человечества, обобщение, формулируемое в качестве принципов познания, оценки, поведения, действия. Это, конечно, слишком общее определение, но оно все же помогает перейти от первоначального значения слова «философия» к рассмотрению специфики философского знания.

ГЛАВА ВТОРАЯ  
О СМЫСЛЕ ВОПРОСА  
«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»



1  
ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОБЛЕМА  
ДЛЯ СЕБЯ САМОЙ

Есть вопросы, ответ на которые не известен тому, кто спрашивает, но известен другим. На другие вопросы имеется множество ответов. Если один из них правилен, то решение задачи сводится к выбору правильного ответа. Этот выбор не может быть сделан вслепую: как в таком случае узнаешь, что ответ выбран правильно?

В философии имеется неисчислимо множество различных ответов на вопрос «что такое философия?». Эти ответы нельзя охарактеризовать ни как правильные, ни как неправильные. Дело в том, что каждый ответ на указанный вопрос есть прежде всего ответ на другой, более частный вопрос. Так, аристотелевская дефиниция философии есть в сущности определение философии са-

мого Аристотеля. Но в какой мере философия Аристотеля (как и любого другого философа) представляет собой аутентичное выражение сущности философии, которая, как известно, исторически изменяется? Роза есть растение, но растение не есть роза. Как свидетельствует история философии, почти все философы были убеждены в том, что их учение — подлинное выражение неизменной сущности философии.

Таким образом, если имеется множество ответов на вопрос «что такое философия?», то его решение не может быть сведено к выбору наиболее правильного из ответов. Необходимо исследовать это специфическое множество. При этом, вероятно, обнаружится, что как вопрос, так и многочисленные ответы на него вынуждают нас обратиться к той многообразной действительности, которую философия осмысливает. И тогда для ответа на вопрос, который вследствие своего слишком частого повторения становится неприятным для философии, окажется необходимым не столько сопоставление уже имеющихся ответов, сколько исследование *отношения* философского сознания к повседневному и историческому опыту людей, к так называемым частным наукам, к социальным потребностям и интересам, ибо лишь исследование этого исторически изменяющегося отношения может объяснить как фундаментальный характер самого вопроса, так и несовместимость различных ответов на него.

Когда задают вопрос «что такое консистенция?», то речь, по-видимому, идет о смысле термина. Когда спрашивают: «Что это такое?», то обычно указывают на предмет, вызвавший вопрос, и тогда ответ не составляет труда, если, конечно, мы имеем представление о данном предмете.

Конечно, вопрос «что это такое?» может носить и риторический характер, но тогда он выражает скорее эмоциональное состояние вопрошающего и поэтому едва ли нуждается в ответе. В некоторых случаях вопрос «что это такое?» относится к явлению, которое обнаружено, но еще не изучено. В той мере, в какой это явление наблюдаемо, ответом на вопрос может служить его дескриптивная характеристика. Если же она невозможна или же ничего существенного не дает, то вопрос остается открытым: мы просто не располагаем необхо-

димыми эмпирическими данными для удовлетворительного ответа.

Совершенно по-иному обстоит дело в философии. Смысл вопроса «что такое философия?», по-видимому, связан со смыслом всех философских вопросов вообще и, во-вторых, с положением, в котором находилась философия на протяжении тысячелетий, с ситуацией, которую она в известной мере переживает еще и теперь.

Конечно, вопрос «что такое философия?», как и всякий вопрос, может быть выражением той слабой заинтересованности, которая сплошь и рядом удовлетворяется любым *определенным* ответом. Так, например, турист спрашивает о случайно попавшем в поле его зрения сооружении. Ему отвечают, он записывает *название* и движется дальше к новым названиям. Именно с таким полубезразличием нередко задается этот вопрос образованным человеком, которого философия интересует главным образом потому, что о ней говорят. Некоторые образованные люди хотят иметь краткие ответы на все вопросы, которые обычно затрагиваются в беседах между ними: им просто не хочется оказываться в неловком положении. Но когда вопрос «что такое философия?» ставят перед собой сами философы, то не приходится сомневаться в том, что они спрашивают о смысле своей собственной интеллектуальной жизни и даже о том, имеется ли такой смысл. Вот почему постановка интересующего нас вопроса самими философами в значительной мере означает сознание необходимости оправдать существование философии, доказать ее действительный *raison d'être*. Значит, имеются сомнения в правомерности и состоятельности если не философии вообще, то во всяком случае большинства ранее или ныне существующих ее разновидностей. Очевидно, необходимо исследование происхождения видовых различий между философиями. То, что они *исторически* возникли, доказано фактами. Но не являются ли эти различия непреходящими? Пока не доказано противоположное, вопрос «что такое философия?» звучит иной раз примерно так же, как знаменитый вопрос Понтия Пилата: «что есть истина?».

Не представляет особой трудности ответить на вопросы: что такое философия Шеллинга?, что такое философия Ницше?, что такое философия Сартра? Не

потому, что это простые вопросы, а потому, что их содержание может быть строго фиксировано. Между тем, чтобы ответить на вопрос «что такое философия?», необходимо отвлечься от того, что отличает Шеллинга, Ницше, Сартра и многих других философов друг от друга. Но что остается после такого отвлечения, исключаящего отличие одной философии от другой? Абстрактное тождество? Но оно лишь момент конкретного тождества, существенность которого находится в прямом отношении к существенности заключающегося в нем различия.

Существование множества несовместимых друг с другом философий весьма осложняет решение вопроса «что такое философия?». Но это же обстоятельство свидетельствует о том, что трудность ответа на такой вопрос тем больше, чем больше фактических данных для его решения. Философы в отличие от неспециалистов в философии располагают этими фактическими данными. Поэтому-то вопрос «что такое философия?» представляется им особенно трудным. Таким образом, вопрос «что такое философия?» совершенно по-разному звучит для учащихся, приступающих к изучению философии, и для самих философов, которые не находятся вне философии, задают вопрос самим себе, понимают, что ответ нельзя просто вычитать из книжки.

Некоторых образованных людей, рассматривающих философию как слишком серьезное (и утомительное) занятие, чтобы отдавать ему часы досуга, но вместе с тем недостаточно серьезное, чтобы отводить для него рабочее время, болезненно раздражает то, что многие представления, убеждения, понятия, истины, никогда не вызывавшие у них каких-либо сомнений, оказываются довольно неясными, сомнительными, шаткими, как только они становятся предметом квалифицированного философского обсуждения. Им кажется, что их обманули, лишив их бездумной уверенности в том, что представлялось им столь очевидным. Между тем в истории философии, где каждый выдающийся мыслитель вместо того, чтобы возводить следующий этаж, начинает снова и снова закладывать фундамент, в сущности нет таких представлений, понятий, истин, которые не вызывали бы возражений: здесь вопросы, объявленные решенными (а нередко и действительно ре-

шенные), постоянно снова становятся проблемами. Не потому ли вопрос «что такое философия?» обсуждается в философии со времени ее возникновения и до наших дней?

Все выдающиеся философские учения — это эмпирический факт, из которого исходит историко-философская наука, — отрицают друг друга. Это отрицание может быть абстрактным, метафизическим или же конкретным, диалектическим, но именно оно, отрицание, характеризуют *каждую* философскую систему, а следовательно, и специфику философии, несмотря на то что непосредственно оно указывает лишь на отличие одних философских систем от других. Эти на первый взгляд «антагонистические» отношения философских учений друг к другу постоянно ставили под вопрос идею единства философского знания. Но если существуют лишь философии, а не философия, то не теряет ли всякий смысл вопрос «что такое философия?». Возможна ли в таком случае философия как наука? Значение этих вопросов исторически возрастало вместе с усиливающейся дивергенцией философских систем. А то обстоятельство, что философские системы далекого прошлого постоянно возрождаются и развиваются на новый лад, придает еще большую остроту этим вопросам, поскольку таким образом друг другу противостоят не только философские учения данной исторической эпохи, но и все когда-либо существовавшие философии.

В философии не существует однозначного определения понятий, в том числе и понятия философии. Известно, что Л. Фейербах неоднократно заявлял: моя философия — вовсе не философия. Но никому не приходит в голову утверждать, что Фейербах не философ. Возникновение философии марксизма означало *отрицание* философии в старом смысле слова: упразднение философствования, противопоставляющего себя положительным наукам и практике. Тем не менее эта старая философия продолжает существовать, создает новые системы и системки. Это не значит, что упразднение старой философии не состоялось; старая философия остается исторически изжившей себя системой воззрений.

В положительных науках истина обычно всегда побеждает заблуждение в течение сравнительно легко обозримого исторического периода, необходимого для

ее осмысления, дополнительных проверок, новых подтверждений и т. д. Историко-философский процесс не знает такой закономерности. Невозможно сказать, сколько потребуется времени для того, чтобы философская истина восторжествовала над заблуждением: некоторые философские истины, установленные сотни лет назад, до сих пор еще не пробили толщи философских предрассудков. Причины этого кроются не столько в философии, сколько в исторически определенных социально-экономических условиях, которые, как теперь уже доказано, не только теоретически, но и практически не вечны. Но факт остается фактом, и именно он образует не философский, но заслуживающий самого пристального внимания источник вопроса «что такое философия?».

Может показаться, что несовместимость большинства выдающихся философских учений друг с другом, несовместимость различных интерпретаций самого понятия философии делает весьма затруднительным отграничение философских вопросов от нефилософских. Между тем философы, принадлежащие к радикально противоположным направлениям, обычно согласны друг с другом в том, какие вопросы являются философскими, а какие не являются таковыми. Никому из них не придет в голову считать Ламарка философом потому, что он написал «Философию зоологии», хотя в этом произведении рассматриваются и философские вопросы. И не только философы, но и просто искушенные в философии читатели вполне отличают философские идеи от нефилософских. Больше того, читая нефилософское произведение, скажем поэму или роман, они без особого труда обнаруживают в них философские идеи, а изучая некоторые называемые философскими работы, они с уверенностью заявляют, что в них отсутствуют философские мысли.

Таким образом, философское от нефилософского отличить, пожалуй, легче, чем химическое от физического. Отличительные признаки философских рассуждений почти всегда налицо, так как отрицательное определение философии (т. е. указание на то, что не есть философия) обычно не составляет труда. Но специфика философии по-прежнему остается проблемой. Поэтому вопрос «что такое философия?» следует отнести к чис-

лу основных философских вопросов: он обсуждается не теми, кто не знает философии, а теми, кто ее обстоятельно изучал и для кого философия — предмет исследования. Это, следовательно, вопрос, который ставится не столько другим, сколько самому себе. Постановка этого вопроса — свидетельство развития самосознания философии, необходимое проявление ее самокритичности.

Итак, философия существеннейшим образом отличается от других систем знания, в частности, также и тем, что она постоянно вопрошает самое себя о своей собственной сущности, предмете, назначении. Эта специфическая особенность философии вполне выявилась уже в Древней Греции, когда Сократ провозгласил в качестве философского кредо изречение дельфийского оракула «познай самого себя». Как свидетельствуют платоновские диалоги, эта задача постоянно сводится к обсуждению смысла философии.

Гегель указывал, что сократические школы, непосредственно следовавшие призыву Сократа «познай самого себя», исследуют «отношение мышления к бытию», пытаясь вскрыть субъективную сторону человеческого знания, вследствие чего «предметом философии является сама философия как познающая наука» (27, 11, кн. 2, 91). Развитие философии в новое время еще более впечатляюще показало, что самопознание философии, превращение философии в предмет специального философского исследования составляет *conditio sine qua non* ее плодотворного развития\*.

Не следует, однако, представлять себе, что каждый раз, когда философ ставит вопрос «что такое философия?», содержание вопроса остается неизменным и речь идет лишь о его неудовлетворенности имеющимися ответами. На самом деле, фактическую предпосылку постановки этого вопроса философами составляет не

---

\* Прав был Ф. Шеллинг, утверждавший, что «идея философии сама является результатом философии, которая как бесконечная наука одновременно есть и наука о самой себе» (167, 661). Конечно, философия оказывается «наукой о самой себе» не потому, что она «бесконечная наука», которая охватывает все. Суть дела, которую правильно выразил Шеллинг, заключается в том, что идея философии — результат ее исторического развития и противоречивое содержание этой идеи — отражение действительных противоречий развития философии и всего того, что определяет и содержание и форму этого развития.

стремление к совершенной дефиниции, а новая философская проблематика, которая противопоставляется старой, провозглашается имеющей важное значение и в сущности определяющей понятие философии\*.

Таким образом, обсуждение вопроса «что такое философия?» постоянно выявляет обогащающееся содержание философии, обновление ее проблематики историей человечества. Благодаря этому обсуждаемый вопрос сохраняет свое значение в течение веков. В наши дни он приобретает особую актуальность, так как человечество овладело могущественными силами природы, и это, вследствие антагонистического характера общественных отношений, оказывается не только благом, но и небывало большой угрозой самому существованию человечества.

Современная идеологическая борьба, которая в значительной мере определяет ход исторических событий, вновь и вновь подымает старые, но вечно новые вопросы о смысле человеческой жизни и «смысле истории», о природе человека, его отношении к внешней природе и к самому себе, о свободе воли, ответственности и внешней детерминации, о прогрессе и т. д. Те, которые утверждают, что философия есть исторически изживший себя способ осмысления эмпирической действительности, естественно, объявляют эти и аналогичные им вопросы псевдопроблемами. Такая постановка во-

---

\* Когда И. Г. Фихте решительно заявляет, что «вряд ли найдется и подлюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия...» (110, 3), то он, конечно, имеет в виду те философские проблемы, которые выдвигает его собственная философия и которые, по его мнению, превращают философию в подлинную науку, способную служить делу разумного переустройства общественной жизни. Первой задачей философского исследования Фихте объявляет решение вопроса: в чем заключается назначение человека вообще? Последней (т. е. завершающей) задачей «всякого философского исследования» является решение вопроса: «каково назначение ученого, или — что то же самое, как выяснится в свое время, — назначение высшего, самого истинного человека...» (109, 59). Это понимание философии как науки о человеке и понимание человека как существа, наиболее адекватно реализующего свою разумную социальную сущность в науке, означает, с точки зрения Фихте, что философия есть наукоучение, т. е. решение вопросов, поставленных еще Кантом. Совершенно очевидно, что это новое понимание смысла и задач философии есть вместе с тем и новая постановка вопроса «что такое философия?».

проса в современной буржуазной философии нередко оказывается косвенной апологией «традиционных», т. е. капиталистических, отношений. Что же касается мыслителей, стремящихся позитивно решать эти философские вопросы, то они в конечном счете приходят к сознанию необходимости радикального решения социальных проблем. Для них вопрос «что такое философия?» в известной мере совпадает с проблемой рационального переустройства общественной жизни.

Научно-техническая революция, ее поразительные достижения, перспективы, противоречия, социальные последствия порождают по существу философские вопросы. Современный философский иррационализм пессимистически оценивает «чудовищные» научно-технические достижения наших дней. Философские иеремиады по поводу «конца технической цивилизации», «конца прогресса», неизбежности всемирно-исторической катастрофы оказываются теснейшим образом связанными с вопросом «что такое философия?», ибо речь идет об оценке человеческого разума, науки. Таким образом, вопрос, который в своей первоначальной форме возникает из эмпирической констатации множества несовместимых друг с другом философских систем (и в этом своем качестве представляет интерес главным образом для философов), в наше время *перерастает* в вопрос об исторических судьбах человечества и тем самым становится социальной проблемой, волнующей каждого мыслящего человека. Речь идет уже о том, в какой мере человечество способно понять самое себя, управлять своим собственным развитием, стать хозяином своей судьбы, овладеть объективными последствиями своей познавательной и созидательной деятельности\*.

---

\* Социальный смысл вопроса «что такое философия?» по своему осознает и формулирует М. Хайдеггер. Ход его рассуждений примерно таков: атомный век, атомная энергия — внутренняя сущность материи, имеющая непостижимое отношение к бытию всего сущего, определяет наше будущее. Но наука имеет своим первоисточником философию. Философия как осознание непостижимости бытия — вот то слово, которое «как бы написано на вратах нашей собственной истории, мы осмелимся даже сказать — на вратах современной всемирно-исторической эпохи, которая называется атомным веком» (139, 8). М. Хайдеггер, как нередко

2

САМООГРАНИЧЕНИЕ, САМОПОЗНАНИЕ,  
САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Вопрос «что такое философия?» есть также вопрос о предмете, о значении и о границах философского знания. Никакое исследование, никакая наука невозможны без самоограничения. Чем более строго осуществляется эта процедура, тем яснее предмет, проблематика, задачи, а иногда и возможности данной науки.

Для большинства частных, в особенности прикладных научных дисциплин проблема самоограничения решается путем эмпирической констатации предмета исследования. Гораздо сложнее обстоит дело в так называемых фундаментальных науках\*, где предмет исследования (и сфера компетенции), по-видимому, не может быть строго ограничен. Если, например, математические, физические, химические методы исследования получают все более широкое применение за пределами собственно математики, физики, химии, то это говорит не только о значении этих методов для других наук, но известным, хотя и недостаточно опреде-

---

бывает, отвлекается от реального исторического процесса, т. е. антагонистических общественных отношений, вследствие которых открытие атомной энергии получило свою практическую реализацию в атомной бомбе. Угроза, которую термоядерное оружие представляет для человечества, вытекает, согласно Хайдеггеру, из развития философии, из стремления постигнуть бытие сущего. С этой точки зрения, в которой скрытым образом содержится по существу обскурантистская интерпретация научно-технического прогресса и познания вообще, М. Хайдеггер рассматривает вопрос «что такое философия?» как превосхищение трагической судьбы человечества. Это «не исторический вопрос, который имел бы целью выяснить, как возникло и развивалось то, что называют «философией». Это исторический вопрос в том смысле, что он является роковым (geschick-liche) вопросом» (139, 18).

\* Как полагает Е. К. Федоров, к разработанной Энгельсом классификации наук «необходимо отнести лишь фундаментальные науки, именно потому, что они исследуют основные (и разные) формы движения материи» (103, 245). Философию, казалось бы, можно отнести к фундаментальным наукам, но она не исследует специфической формы движения материи. Ее нельзя отнести и к остальным, условно выражаясь, нефундаментальным наукам, которые, как правильно указывает Е. К. Федоров, «применяют результаты фундаментальных наук к изучению конкретных природных объектов» (103, 245). Уже одно это обстоятельство делает философию проблемой для себя самой.

ленным образом характеризует предмет математики, предмет физики и т. д. Поэтому вопросы «что такое математика?», «что такое физика?» никому не покажутся лишеными теоретического смысла и значения. Дискуссии, связанные с постановкой этих вопросов, могут быть, конечно, бесплодны, если они сводятся к обсуждению одних лишь дефиниций, но они, несомненно, результативны, когда речь идет о новых проблемах, открытиях, методах, которые изменяют проблематику данной науки, ломают устаревшие представления.

Б. Рассел не без основания писал более полувека назад: «Один из главных триумфов новейшей математики заключается в открытии, в чем, действительно, состоит математика» (89, 83). Это звучит парадоксально: выходит, что математики еще сравнительно недавно *не знали*, что такое математика? И это не мешало им совершать выдающиеся открытия? Мы убеждены, что на эти вопросы нельзя дать однозначного, безоговорочного ответа. Знали, конечно, но в пределах, которые были гигантски раздвинуты новейшими открытиями, вследствие чего имевшиеся до этого представления о предмете этой науки стали неудовлетворительными, закрывающими дальнейшие перспективы ее развития.

То обстоятельство, что математики по-разному отвечают на вопрос «что такое математика?», по-видимому, не очень их беспокоит. Открытия, сделанные одними математиками, принимаются другими математиками независимо от разногласий в определениях понятия математики. В философии же, где разногласия обнаруживаются по всем обсуждаемым вопросам, не может быть, естественно, единодушия и в ответе на вопрос «что такое философия?». Этот вопрос, следовательно, превращается в проблему, и, ставя ее, философы вынуждены объяснять, почему существуют кардинальные разногласия в определении науки (или области знания), относительно которой все участники спора согласны, что они занимаются именно этой наукой, этой областью знания\*.

---

\* «Почему, — спрашивает Г. Риккерт, — философы так много говорят о понятии своей науки, вместо того чтобы подобно другим ученым заниматься разработкой подлежащих им проблем? Даже в определении предмета своей науки они все еще не пришли

Одним из главных триумфов философии за последние сто с лишним лет ее существования является открытие того, в чем действительно состоит сущность философии. Это открытие сделано марксизмом и составляет один из важнейших элементов того революционного переворота в философии, который был совершен Марксом и Энгельсом. Значение этого открытия тем более велико, что вопрос о предмете философии существенно отличается по своему характеру от вопроса о предмете какой-либо частной науки. Ограничение предмета исследования в философии также отлично от аналогичного процесса в любой другой науке: философия тем-то и отличается от частных наук, что она не может ограничить себя частными вопросами.

Самоограничение, осуществляемое в философии, заключается прежде всего в исключении из ее состава известного круга вопросов, именно тех вопросов, которыми занимаются частные науки. Однако это исключение происходит не по воле философов, а по мере развития частных наук. Философия освобождается от частных вопросов (и тем самым ограничивает себя) *исторически*, на протяжении более чем двух тысячелетий. Значит ли это, что философия, поскольку она занималась частными вопросами, не была философией? Очевидно, нет. Философия оставалась философией и тогда, когда она пыталась решить вопросы, ставшие впоследствии специальными проблемами физики, химии и т. д. В наше время философия и частные науки в основном завершили процесс разграничения своих владений. Философия не занимается специальными проблемами, но решения этих проблем, даваемые математикой, физикой, химией и другими науками, имеют величайшее значение для философии: без этих решений философия не может познать самое себя и самоопределиться.

Таким образом, вопрос «что такое философия?», который в прошлом вставал вследствие того, что философия и частные науки недостаточно размежевались друг с другом, ныне встает также и потому, что это

---

к соглашению» (91, 19). Риккерт, конечно, дает свое решение этого вопроса, с которым не соглашаются другие философы, но не потому, что они не согласны с его дефиницией предмета философии; а потому, что они придерживаются иных философских воззрений.

размежевание уже произошло. Процессы дифференциации и интеграции научных знаний непосредственно ставят философские вопросы, усиливают потребность не только в освоении философией научных достижений, но и в философском исследовании структуры научного знания. Философия может справиться с этой задачей в той мере, в какой она сама становится специфической наукой.

В силу этого вопрос, является ли философия наукой, может ли она быть таковой, представляет собой один из вариантов вопроса «что такое философия?». Существует убеждение, что наука лишь постольку является наукой, поскольку она занимается частными вопросами. С этой точки зрения философия не может быть признана наукой. Наука, однако, характеризуется не только своим «частным» предметом, но и способом — *научным* способом — исследования. В этом отношении философия может и должна быть наукой. Разработка философии как специфической науки — задача, которую, как правило, отвергают современные буржуазные философы. Тем не менее значительная часть ее представителей по-своему осознает жизненно важное значение этой задачи. Понятно поэтому полное тревоги признание престарелого Джона Дьюи в его последней университетской лекции: «В настоящее время самым важным вопросом в философии является вопрос «что такое философия сама по себе? Какова природа и функция философских занятий?» (129, стр. VII).

Современные буржуазные философы нередко считают неопределимым понятие философии, подчеркивая вместе с тем, что невозможность ответа на вопрос «что такое философия?» отнюдь не лишает его смысла. Пожалуй, одни только неотомисты (да и то лишь в меру своей ортодоксальности) не затрудняют себя обстоятельным рассмотрением этого вопроса, предлагая вместо ответа плоские дефиниции. Так, Р. Жоливе определяет философию как «естественную (в отличие от теологии. — Т. О.) науку о первых причинах вещей и их основаниях» (146, 145). Разумеется, эта дефиниция принадлежит не Жоливе, а Аристотелю, у которого ее заимствовал Фома Аквинский. Не приходится доказывать, что она неприменима к большинству философ-

ских учений прошлого и настоящего, поскольку они прямо или косвенно отрицают возможность или необходимость метафизических систем классического типа\*.

С нашей точки зрения, ответ на вопрос «что такое философия?» предполагает исследование генезиса и развития философского знания, борьбы философских направлений, изменения предмета, проблематики философии, ее взаимоотношения с частными науками, ее идеологической функции и т. д. Важно, таким образом, понять, что речь в сущности идет не об *одном* вопросе, а о целой совокупности проблем, содержание которых не оставалось неизменным на протяжении истории.

### 3

#### ПЕРВАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ФОРМА ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Исследование исторического процесса возникновения философии включает в себя рассмотрение отношения между зарождающимся философским знанием и теми достаточно обширными данными повседневного опыта, которыми уже в древности располагали люди. Это отношение с самого начала становится противопоставлением философствования как стремления к од-

---

\* Правда, философы, не придерживающиеся конфессиональных установок, вполне сознают, что вопрос «что такое философия?» представляет действительную философскую проблему. Об этом свидетельствует, например, книга М. Адлера «Положение философии», на которой мы специально остановимся ниже, а также работа Х. Ф. Мора «Философия сегодня», в которой автор заявляет: «Всегда было трудно узнать, что мы понимаем под словом «философия», однако в течение двадцатого столетия трудности определения «философии» так возросли, что они представляются почти совершенно непреодолимыми» (152, 2).

Дж. Хатчисон, философски обосновывающий протестантизм, пытается доказать, что решение вопроса «что такое философия?» дается лишь религией. «Составной частью философии, — пишет он, — является постановка вопроса: что такое философия? каковы ее методы? какова ее функция в человеческой жизни?» (141, 10). Однако, полагает Хатчисон, философия не может ответить на этот, впрочем как и на другие, вопрос. «Философские проблемы никогда не получали решения: в лучшем случае они прояснялись, в худшем — затемнялись» (141, 21). Здесь-то, по мнению Хатчи-

ной лишь истине не только мифологии, но и тем человеческим занятиям, которые преследуют практические цели. Причиной этого противопоставления было, на наш взгляд, исчезновение первоначального *непосредственного* единства между знаниями и практической деятельностью, т. е. возникновение теоретического знания, которое по самой своей природе относительно независимо от практической деятельности.

Возникновение теоретического знания как в прошлом, так и в настоящем происходит лишь постольку, поскольку имеется эта относительная независимость знания от повседневной практики. Геометрия, судя по этимологии этого слова, исторически возникла как землемерие, но теоретическим знанием она становится лишь постольку, поскольку приобретает известную независимость от этой своей практической функции.

В наше время относительная независимость теории от практики, по-видимому, значительно возросла по сравнению с прошлым, и это обстоятельство, как нам кажется, позволяет современному естествознанию основывать новые отрасли промышленного производства, начало которым положили исследования, не преследовавшие какой-либо практической цели, и открытия, не имевшие прикладного значения. Единство научного теоретического знания и практики является опосредствованным единством, предполагающим наличие многочисленных промежуточных звеньев как в сфере научного творчества, так и в практической деятельности. Именно отсутствие непосредственного единства (тождества) между теоретическим знанием и практической деятельностью и обуславливает необходимость внедре-

---

сона, религия приходит на помощь философии, ибо она в сущности занимается теми же вопросами: «Отношение между философией и религией может быть суммировано таким образом, что все философии имеют религиозное основание и все религии имеют философский смысл» (141, 28—29).

Если Х. Ф. Мора высказывает довольно типичное для современного буржуазного философа неверие в возможность преодоления безысходного плюрализма философских систем, то Дж. Хатчинсон, надеясь решить эту задачу путем превращения философии в служанку религии, еще более рельефно выражает умонастроение социального кризиса, проявляющееся в самой постановке буржуазными философами вопроса о сущности и смысле философии.

ния достижений теоретического знания в производство, общественную практику вообще\*.

Древняя Греция не знала узко специализирующихся ученых. Философы были единственными представителями теоретического знания, и притом на той исторической стадии, которая исключает возможность его систематического применения в производстве и в других сферах практической деятельности. Эффективная, действенная связь теории и практики, а тем более их сложное и, конечно, противоречивое единство являются продуктом исторического развития и теории, и практики, взаимодействия между ними. Это в известной мере объясняет, почему для первых философов познавательная функция философии представлялась чем-то не имеющим никакого отношения к практической (в том числе и социальной) деятельности, почему философия осознавалась ими лишь как стремление к знанию ради знания. Совершенно очевидно, что разнообразная практическая (не только производственная, но и политическая) деятельность людей того времени, конечно, не могла еще основываться на теоретическом знании. И философия — самая абстрактная из всех форм теоретического знания — наглядно, выпукло выражала эти объективные особенности исторического процесса становления теоретического знания.

---

\* В «отрешенности» теоретика от непосредственных практических задач не следует видеть безразличия к этим задачам, к социальным, политическим проблемам. Это скорее форма сосредоточения внимания, интеллектуальных интересов, усилий, без чего ни наука, ни философия не способны достигнуть выдающихся, значительно опережающих текущую практику результатов. Биолог, изучающий нервную систему дождевого червя или биохимическую эволюцию цветковых растений, непосредственно вдохновляется стремлением к знанию, а не представлением о пользе, которая может быть из него извлечена. Следует также иметь в виду, что некоторые теории (к философии это относится в первую очередь) имеют большое значение не столько для практики, сколько для развития других теорий, имеющих прямое к ней отношение. Развивающееся разделение труда неизбежно ведет к тому, что одни ученые занимаются «чистой» теорией, а другие развивают, конкретизируют абстрактные теоретические положения, выявляют пути их применения на практике, что, конечно, также предполагает теоретическое исследование, открытие определенных закономерностей, а не просто практическое применение абстрактных теоретических положений, которые вообще, как правило, не могут быть непосредственно применимы.

В платоновском «Теэтете» Сократ разъясняет, что знание отдельных предметов и искусств еще не есть знание само по себе. Он даже полагает, что тот, кто не знает, что такое знание вообще, не имеет понятия ни о сапожном, ни о каком-либо другом мастерстве. Следовательно, можно быть ремесленником, не имея понятия о ремесле, т. е. обладая лишь известным умением, навыком, сноровкой. Философа же, по Сократу, интересует знание ради него самого, знание как таковое, безотносительно к его возможному применению. Поэтому философия, с этой точки зрения, коренится в чистой любознательности: она начинается с удивления, с вопрошания, с рассуждения, цель которого истина, а не практически полезное.

Сократ, устами которого выражает свои убеждения Платон, не то что пренебрежительно относится к знаниям ремесленников, земледельцев или же к тем знаниям и умению, которые необходимы для участия в общественных делах. Он просто утверждает, что все это ничего не дает философии. В противоположность софистам, которые учили философии как умению мыслить, говорить, убеждать, необходимому в общении с другими людьми, Сократ заявляет, что те, кто действительно чувствует в себе призвание к философии, «уже с юного возраста не знает пути ни на площадь, ни туда, где суд, или совет, или иное какое государственное учреждение. Законов и постановлений, опубликованных в устной или письменной форме, не слышат и не видят. Погоня за государственными должностями с помощью политических связей, сходки, ужины, пиры с флейтистами не снились им и во сне. Родился ли в государстве высокого или низкого звания человек, случилось ли с кем-нибудь несчастье благодаря дурному поведению его предков, мужчин или женщин, — обо всем этом философ меньше осведомлен, чем о количестве кружек воды в море. В отношении всего этого он даже не знает, что оно ему неизвестно. Не ради тщеславия он воздерживается от такого знания, а потому, что действительно в городе пребывает его тело, разум же его, убежденный в полном ничтожестве вещей и преисполненный презрения к ним, по словам Пиндара, носится повсюду, измеряя то, что на земле и под землей, возносится до небес, созерцая пути светил, и, исследуя по-

всюду природу сущего во вселенной, он не нисходит до окружающих его предметов» (85, 81).

Философ, согласно Платону, который излагает в данном случае убеждение, в основном сформировавшееся уже в ионийской материалистической философии, настолько далек от всего, что занимает, волнует людей повседневно, что его неосведомленность относительно того, что знают все, создает ему славу глупого человека, а его «ужасная беспомощность» в практических делах вызывает всеобщий смех. «На брань он не может отвечать бранью, так как он не знает ни за кем ничего худого вследствие полного равнодушия к этому, и благодаря своей безвыходности он оказывается смешным... Услыша, что кто-нибудь, приобретая десять тысяч или более плетров земли, воображает, что владеет удивительно большим богатством, он думает, что слышит о пустяках, так как он привык окидывать своим взором всю землю» (85, 83)\*.

Можно было бы привести аналогичные высказывания и других древнегреческих философов. Но в этом нет необходимости для уяснения той очевидной истины, что в древности теоретическое знание в том виде, в каком оно тогда существовало, еще не могло быть основой практической деятельности даже в ее тогдашней ограниченной форме. Однако общеизвестно, что античная концепция философии в известной мере разделялась и философами последующих исторических эпох, когда теоретические знания, доставляемые математикой и механикой, уже применялись в производстве. Пример Ф. Бэкона в этом отношении особенно разителен. Он ра-

---

\* М. Лауэ видел в этой созерцательности древнегреческой философии воодушевленность теоретическим исследованием, сохраняющую свое значение и для современного естествознания. «Я сомневаюсь также в том, — писал он в статье «Мой творческий путь в физике», — посвятил ли бы я себя целиком чистой науке, если бы не пришел в тесное соприкосновение с греческой культурой и греческим языком, что возможно только в классической гимназии. Если оставить в стороне исключения, то именно у греков можно научиться подлинной радости чистого познания» (64, 167). Можно не соглашаться с Лауэ в оценке роли классического образования и современного значения древнегреческой культуры. Но совершенно очевидно, что рассуждения греческих философов о природе философии отражают условия, в которых возникает и развивается научно-теоретическое знание вообще.

тует за всемерное развитие и практическое применение «натуральной философии» (естествознания), фактически противопоставляя ее метафизике, т. е. философии в традиционном смысле слова, остающейся для него возвышенным, умозрительным знанием, которое нас учит, что «поклонение суетному равносильно чуме разума» (21, 130). И Бэкон в известном смысле прав: хотя философия всегда выполняла определенную социальную функцию, она не была и не могла еще быть такого рода теоретическим знанием, которое служит научной основой практической деятельности людей. Иными словами, противопоставление философии практике, выявившееся вместе с возникновением философии, так же как и противопоставление философии положительным наукам (вполне обнаружившееся в новое время, когда эти науки обособились от философии), было связано с объективной логикой развития теоретического знания.

Дело, конечно, не в том, что философы не хотели решать практических, в особенности политических, задач: пример Платона, в особенности его теория идеального государства, так же как и его практически-политическая деятельность, говорит о противоположном. Суть дела скорее заключалась в том, что философия не была и не могла еще быть специфической *научной* формой теоретического знания. Именно это, по нашему мнению, имели в виду Маркс и Энгельс, когда они писали: «Для философов одна из наиболее трудных задач — спуститься из мира мысли в действительный мир» (1, 3, 448). Эту своеобразную «беспомощность» философии особенно ярко выявил немецкий классический идеализм, в учении которого вместе с тем намечаются пути превращения философии в специфическую науку. Эта философская наука и была создана марксизмом.

#### 4

### ФИЛОСОФИЯ КАК ОТЧУЖДЕННАЯ ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Противопоставление философствования практике, повседневным человеческим занятиям, заботам, интересам было бы ошибочно рассматривать лишь в гносеоло-

гическом плане. Это исторически неизбежное и прогрессивное в условиях рабовладельческого общества противопоставление опосредованно отражало становление противоположности между умственным и физическим трудом, противоречие между свободными и рабами, труд которых в ходе развития античного общества постепенно вытеснял труд мелких собственников, вследствие чего производительная деятельность стала недостойным свободного человека, рабским занятием. Занятия теорией были делом свободного человека, в частности, и потому, что эти занятия не являлись еще, строго говоря, трудом, а тем более производительным трудом. Умственный труд в этой своей наиболее развитой, т. е. теоретической, форме возникает не как труд, а как свобода от него, как субъективная потребность, а не необходимость. Однако некоторые особенности этой первоначальной теоретической деятельности, вероятно, выражают специфические признаки теоретического исследования вообще.

Переход от рабовладельческого к феодальному общественному строю не изменяет существенным образом противоположности между умственным и физическим трудом, но духовная диктатура церкви разрушает сложившийся в античную эпоху культ теоретического созерцания действительности. Буржуазная философия, складывающаяся в борьбе с религиозной апологией феодальных порядков, естественно, возрождает античное представление о философии как науке разума, о разумной человеческой жизни, возможной лишь благодаря философии. Создатели метафизических систем XVII в. обосновывают характерное для античности убеждение о независимости философии от практической жизни, убеждение, которое в действительности отражает лишь независимость практической жизни от философии.

Идеалисты противопоставляют «чистую» теорию эмпирии, фиксируя в известной мере действительное положение вещей и возводя его в непреходящий принцип философского знания и философского отношения к действительности. Материалисты в противоположность идеалистам осуждают это противопоставление философии эмпирическому знанию, пропагандируют союз философии с естествознанием, непосредственно

выражая новые тенденции развития теоретического знания, стимулируемые капиталистическим прогрессом.

Противопоставление философии эмпирическому знанию лишь одна сторона медали. Другой ее стороной, как уже подчеркивалось выше, является философское «возвышение» над повседневной практической жизнью с ее ограниченными интересами, заботами, опасениями. Этот интеллектуальный аристократизм, составляющий интимнейшее ядро философствования, вполне понятен у представителей наиболее образованной части господствующего класса рабовладельческого общества. Он находит также свою питательную почву в феодальном обществе, в частности в христианской интерпретации посюстороннего, бренного мира, суеты сует и всяческой суеты. Но почему интеллектуальный аристократизм становится одной из основных философских традиций, которая без труда прослеживается в развитии буржуазной философии даже в ту историческую эпоху, когда она активно вторгается в общественно-политическое движение, подымая знамя борьбы против феодального строя и его идеологии? Может ли это быть объяснено недостаточным развитием философской теории, обрекавшим ее на неизбежную созерцательность? Это, пожалуй, лишь одна из причин. Главное же, по нашему мнению, заключается в том, что «созерцательность» философии, ее мнимая беспартийность обусловлены самим положением господствующих классов антагонистического общества, для которых социальный status quo не исторически-преходящая стадия развития общества, а «естественное» условие цивилизации. Характерно, что идеологи предреволюционной буржуазии осознавали необходимость уничтожения феодального строя как необходимость восстановления естественных человеческих отношений и осуществления требований чистого разума, противостоящего своекорыстной «партийности» и партикуляризму господствующих феодальных сословий.

Таким образом, мнимая беспартийность домарксовской философии есть такой же объективный факт, как и всякая видимость, которая, как известно, противоречит сущности, но вместе с тем выражает существенное противоречие. В этом своем качестве мнимая беспар-

тийность как существенная характеристика исторически определенного философского знания заслуживает специального исследования. Вся домарксистская философия в сущности разделяет эту иллюзию и, так сказать, живет этой видимостью. С этой точки зрения становится понятным, что создание философии марксизма, сознающей и открыто провозглашающей свою партийность, рассматривающей партийность как конституирующую определенность философии, было революционным разрывом с освященной тысячелетиями философской традицией. Но этот разрыв выявлял вместе с тем подлинную социальную сущность философствования. Между тем противники марксизма увидели в открытии социальной сущности философии... отречение от философии. Этот примечательный факт указывает не только на классовую природу буржуазной философии: он характеризует противоречия исторического процесса становления научно-философского знания.

Противопоставление философского сознания обыденной, чуждой возвышенным устремлениям жизни включает в себе еще один существенный социальный элемент и побудительный мотив философствования, на который обычно не указывают в специальных историко-философских исследованиях. В этом противопоставлении своеобразно отражается возникновение и стихийное развитие некоторых антагонистических противоречий классового общества, которые нередко ужасают и представителей господствующих классов. Следовательно, противопоставление философии исторически определенной практике рабовладельческого, феодального и капиталистического строя должно быть рассмотрено и с позитивной стороны.

Сошлемся для разъяснения нашего положения на известную легенду о Фалесе, рассказанную Платоном: «Заглядевшись однажды на небо, он упал в колодец, а фракиянка одна, благопристойная и прелестная служанка, как рассказывают, посмеялась над ним: жаждет-де знать, что на небе происходит, и не замечает, что у него перед носом и под ногами» (85, 82). Но Фалес, как известно, действительно был способен познавать отдаленное: он, например, предсказал затмение солнца. Ему не были также чужды практические занятия, как рассказывает об этом Аристотель:

«Когда Фалеса попрекали его бедностью, так как-де занятия философией никакого барыша не приносят, то, рассказывают, Фалес, предвидя, на основании астрономических данных, богатый урожай оливок, еще до истечения зимы раздал накопленную им небольшую сумму денег в задаток владельцам всех маслобоен в Милете и на Хиосе; маслобойни Фалес законтрактовал дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок, начался одновременно внезапный спрос со стороны многих лиц на маслобойни. Фалес стал тогда отдавать на откуп законтрактованные им маслобойни за ту цену, за какую желал. Набрав таким образом много денег, Фалес доказал тем самым, что и философам при желании разбогатеть не трудно, только не это дело составляет предмет их интересов» (10, 30—31). Фалес не стал, впрочем, продолжать столь удачно начатую предпринимательскую деятельность, а, забросив ее, вновь отдался философствованию, как оно толковалось тогда, т. е. познанию ради познания, хотя астрономия и геометрия (они были тогда составными частями философии) имели также и прикладное значение.

Известно, что Фалес руководил прорытием канала и решал некоторые другие, имевшие непосредственное практическое значение, задачи. Но философствование, как утверждает античная традиция, возвышается над всеми этими житейскими занятиями, в особенности же над своекорыстием, погоней за наживой, жаждой богатства, так как сущность философии образует неустанное стремление к идеалу знания и подлинной человеческой жизни.

Рассмотрим эту легенду с точки зрения важнейших социальных событий того времени, которые были предметом специального исследования в работе Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Рассказывая о разложении древнегреческого рода под влиянием развивающихся товарно-денежных отношений, Энгельс указывает, что масса свободного населения Аттики, преимущественно мелкие крестьяне, оказалась в кабале у незначительной части богатых, которым они были вынуждены отдавать пять шестых ежегодного урожая в качестве арендной платы или в счет долга за заложенные земельные участки. Если

этого оказывалось недостаточным для погашения долга, то «должник вынужден был продавать своих детей в рабство в чужие страны, чтобы расплатиться с кредитором. Продажа детей отцом — таков был первый плод отцовского права и моногамии! А если кровопийца все еще не был удовлетворен, он мог продать в рабство и самого должника. Такова была светлая заря цивилизации у афинского народа» (1, 21, 112).

Реформа Солона заключалась в уничтожении закладных на земельные участки и запрещении таких долговых обязательств, которые ставили бы должника в рабскую зависимость от кредитора (см. 1, 21, 115). Солон не был выразителем интересов неимущих классов Атики. Мотивы, которыми руководствовался этот представитель родовой аристократии, по-видимому, коренились в свойственном родовой общине сознании единства всех ее членов. Но это единство было несовместимо с частной собственностью и товарно-денежными отношениями, возникновение которых привело в движение, как указывает Энгельс, самые низменные побуждения и страсти людей, развив их в ущерб всем их остальным задаткам. «Низкая алчность была движущей силой цивилизации с ее первого до сегодняшнего дня» (1, 21, 176). Впоследствии эта ненасытная жажда наживы идеализировалась некоторыми идеологами эксплуататорских классов, чего, конечно, не могло быть в античную эпоху. Почти все античные философы резко осуждают стяжательство, хотя большинство из них оправдывает рабство. Это осуждение страсти к наживе, по-видимому, объясняется тем, что товарно-денежные отношения не стали еще господствующими. Они становятся господствующими общественными отношениями в эпоху утверждения капитализма.

Однако буржуазные философы XVII—XIX вв. были весьма далеки от того, чтобы петь дифирамбы жажде наживы. Они также осуждают стяжательство, но уже не потому, что товарно-денежные отношения еще не стали господствующими, а, напротив, потому, что капитализм сводит все общественные отношения к одному-единственному — чистогану. Гегель называет гражданское общество (*bürgerliche Gesellschaft*) царством нужды и рассудка. Это не уступка феодальной идеологии, а осознание унижительного положения философии

в царстве капитала, где она существует лишь как специфическая форма непродуцируемого труда.

Маркс указывал, что капитализм враждебен некоторым формам духовной деятельности. Удивительно ли, что и эти формы духовной деятельности, несмотря на то что объективно они выражают потребности капиталистического прогресса, находятся в оппозиции к его наиболее уродливым проявлениям? Когда Гегель писал, что «отвращение к волнениям непосредственных страстей в действительности побуждает приступить к философскому рассмотрению» (27, 8, 422), он искреннейшим образом выражал свое отношение к повседневной капиталистической действительности, хотя буржуазно-демократические преобразования представлялись ему завершением всемирно-исторического прогресса.

Не следует думать, что философы прогрессивной буржуазии вдохновлялись теми же мотивами, что и капиталисты-предприниматели. Буржуазная философия (так же как и искусство), поскольку она не становится явной апологетикой капитализма, стремится возвыситься над буржуазной повседневностью и в известном смысле действительно возвышается над ней\*.

Таким образом, представления философов, полагавших, что они благодаря своей теоретической деятельности возвышаются над миром, который не вдохновляет их даже тогда, когда они признают его единственно возможным, имеют реальное основание в антагонистическом характере социального прогресса. «Философ, — говорит Маркс, — сам абстрактный образ отчужденно-

---

\* Социальный статус теоретического естествознания в течение длительного времени не столь уж существенно отличался от положения философии. Он радикально изменяется, когда оно вместе с техническими науками становится самой могущественной духовной потенцией технического прогресса. И все же естествоиспытатель-теоретик постоянно ощущает свое отчуждение в мире капиталистического бизнеса. Характерны в этом отношении рассуждения А. Эйнштейна о причинах, которые приводят людей в храм научного творчества. Причины эти, конечно, разнообразны, но одна из главных среди них — «это желание уйти от будничной жизни с ее мучительной жестокостью и безутешной пустотой, уйти от извечно меняющихся собственных прихотей. Эта причина толкает людей с тонкими душевными струнами от личных переживаний в мир объективного видения и понимания» (123, 40). Не правда ли, это напоминает высказывание Гегеля, приведенное выше?

го человека — делает себя *масштабом* отчужденного мира» (2, 625). Но тот же философ, оставаясь мыслителем господствующего или эксплуатирующего класса, не постигает подлинного источника отчуждения духовного творчества. Напротив, в силу этого отчуждения он сознает себя духовно независимым от тех социальных сил, интересы которых он выражает, зачастую не испытывая к ним никакой личной приверженности.

Философия как отчужденное общественное сознание в условиях антагонистического общества «была, — как указывают Маркс и Энгельс, — только трансцендентным, абстрактным выражением существующего положения вещей» и именно вследствие «своего *мнимого отличия* от мира должна была вообразить, что она оставила глубоко под собой существующее положение вещей и действительных людей. С другой стороны, так как философия в *действительности* не отличалась от мира, то она и не могла произнести над ним никакого *действительного приговора*, не могла приложить к нему никакой реальной силы различения, не могла, значит, *практически* вмешаться в ход вещей, и в лучшем случае ей приходилось довольствоваться практикой *in abstracto*» (1, 2, 43). Это указание имеет принципиальное значение для понимания органической связи между созерцательностью, мнимой беспартийностью философии, ее отчужденной формой существования и ее протестом против отчужденных общественных отношений.

## 5

### ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ ИЛИ НАУКА?

Правильная постановка вопроса «что такое философия?» предполагает также уяснение относительного различия между науками и формами общественного сознания, так как философия имеет прямое отношение как к тем, так и к другим. Науки определяются (и отличаются друг от друга) предметом своего исследования: именно предмет науки обуславливает ее социальную функцию. Соответственно этому социальная функция физики существенно отличается от социальной функции политической экономии.

Относительно форм общественного сознания следует сказать, что они отличаются друг от друга исключительно характером выполняемой социальной функции и определяются им. Едва ли необходимо доказывать, что у искусства своя социальная функция, у религии — своя, причем это различие функций не может быть объяснено предметом исследования, во-первых, потому, что искусство и религия не занимаются исследованием, во-вторых, потому, что их специфика не определяется каким бы то ни было объектом. «Сознание [das Bewusstsein], — говорят Маркс и Энгельс, — никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» (1, 3, 25). Это положение в равной мере относится и к общественному и к индивидуальному сознанию. Осознание бытия существенно отличается от исследования бытия — природы и общества. Осознание существует до всякого исследования и от него не зависит. То, что результаты исследования осознаются, становятся содержанием сознания, не стирает качественного различия между наукой (исследованием) и сознанием. У общественного сознания, например у нравственности, нет предмета исследования, но она отражает общественное бытие. Предмет исследования есть у этики: это и есть нравственность.

Общественное сознание, отражая общественное бытие, не есть еще в силу этого *познание* общественного бытия: для этого необходимо его исследование, которое не всегда имело место и, конечно, не всегда достигало своей цели. Познание общественного бытия, как и всякое познание, беспредельно. Что же касается общественного сознания, то оно в рамках исторически определенного общественного бытия получает относительно завершённую форму, которая существенно изменяется не вследствие прогрессирующего процесса познания, а прежде всего благодаря коренным социально-экономическим преобразованиям. Это, по-видимому, имеет в виду Маркс, когда он указывает, что при рассмотрении социальных революций «необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче, — от

идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение» (1, 13, 7). Разумеется, общественное сознание, став предметом научного исследования, при известных исторических условиях может превратиться в научно обоснованное сознание, что, однако, не исключает его специфики. Этот вопрос мы рассмотрим специально в связи с анализом идеологической функции философии.

Не следует, конечно, метафизически противопоставлять друг другу сознание и знание. Осознание общественного бытия содержит в себе и знание о нем, но это еще не научное знание, поскольку в нем не разграничены объективное содержание и субъективные представления. Ясно также и то, что знание, полученное в результате исследования, также становится содержанием сознания. Но это диалектическое единство сознания и знания не стирает существенного различия между ними.

В науке не только объективная действительность — природная или социальная, — но и ее отражение подвергаются анализу, который отделяет истинное от неистинного; последнее также отражает действительность, хотя и неадекватным образом. Поэтому наука представляет собой особого рода отражение, которое с помощью применяемых ею методов исследования и проверки образует своеобразный теоретический фильтр, чего, по-видимому, нельзя сказать о формах общественного сознания, если, как об этом уже было сказано выше, они не становятся специфическими научными формами осознания общественного бытия.

Положение, которое философия занимает в истории интеллектуального развития человечества, в немалой степени определяется тем, что она является и формой общественного сознания, и исследованием: в этом последнем отношении она в принципе может быть подобна любой другой науке. Как форма общественного сознания философия выполняла (и выполняет) свою социальную функцию, анализ которой, естественно, не выявляет предмета ее исследования. В этом своем качестве, т. е. как форма общественного сознания, она впервые стала предметом научного исследования лишь благодаря марксизму. Домарксовские философы не имели представления о философии как форме общественного

сознания. Философия представлялась им наукой или сверхнаучным знанием, независимым от исторически определенных общественных отношений. Отсюда и иллюзия о «беспартийности» философии, имеющая не только экономические, но и теоретические корни. Понятие общественного сознания было выработано марксизмом, материалистическим пониманием истории, вычленившим общественное бытие как специальный объект научно-философского исследования.

Возникновение и развитие научной философии стало возможным благодаря созданию научной формы общественного сознания, т. е. марксизма. Социальная функция философии марксизма неразрывно связана с предметом ее исследования: наиболее общими законами изменения и познания всякого природного, социального и человеческого бытия. Марксистское исследование развития философии означает преодоление специфических философских иллюзий, закрывавших путь к пониманию философией своей собственной сущности. Впервые история философии была понята в ее отношении к социальным потребностям, социально-экономическим процессам, классовой борьбе. Материалистическое понимание истории стало научно-теоретической основой для самосознания философии, критически подытоживающей свое развитие.

Понятие развития, поскольку оно характеризуется одними только *общими* признаками, присущими всякому процессу развития, очевидно, неприменимо к историко-философскому процессу. Развитие философии настолько своеобразно, что одностороннее представление об этом своеобразии нередко приводит буржуазных историков философии к отрицанию самого факта развития философии. Исследование специфики развития философских идей — специальная задача, которая не может быть решена в рамках данной работы. Однако общее представление об этом процессе, безусловно, необходимо для ответа на поставленный нами вопрос.

Философия, выражаясь парадоксально, исторически возникла как донаучная форма научного знания. В течение веков философия считалась главной наукой или во всяком случае главенствовала в умственной истории человечества. Однако развитие частных наук и специальная разработка понятия научности показали,

что это понятие неприменимо к философии, этой, как говорится, матери всех наук. История науки обнаруживает отчетливую картину систематически осуществляемого прогресса. В истории философии такое поступательное развитие знания может быть выявлено лишь путем специального исследования, необходимые предпосылки которого, как правило, отвергаются большинством философских учений.

Не входя в более обстоятельное рассмотрение этого вопроса, мы полагаем, что специфика исторического развития философии со времени ее возникновения и до появления научной философии марксизма может быть определена как *становление — развитие*, т. е. такое поступательное движение, в котором постоянно происходит возвращение к исходным теоретическим позициям, но вместе с тем и продвижение вперед, формирующее предпосылки для превращения философии в специфическую науку. Однако эти предпосылки могут быть реализованы лишь при такого рода исторических условиях, которые складываются независимо от работы философов: мы имеем в виду социально-экономические условия, накопление исторического опыта, развитие наук о природе и обществе.

Становление — единство процессов возникновения и уничтожения, переход от одного состояния к другому, необходимый момент развития. Гегелевское понимание становления характеризуется прежде всего признанием его обратимости; развитие же есть такого рода изменение, которое носит необратимый характер. Правда, Гегель абсолютизировал обратимость, присущую становлению, так как он рассматривает абстракции «чистого бытия» и «ничто», которые, согласно его учению, непрерывно переходят друг в друга. Но тот же Гегель доказывал, что результат этого взаимопревращения — возникновение *определенного бытия*, признавая тем самым, что обратимость становления не абсолютна, а относительна.

Непоследовательность гегелевской характеристики становления преодолевается философией марксизма, которая характеризует этот процесс как переход от одного определенного качества к другому, в силу чего пределы его возможной обратимости ограничены его содержанием и условиями.

Становление как *момент* развития не следует понимать как процесс, совершающийся в минимально короткое время. Становление классового общества, феодальной, а также капиталистической формаций совершалось в течение ряда столетий. Еще более длительны процессы становления в неживой и живой природе, охватывающие, как известно, миллионы лет.

В. И. Ленин, говоря о переходном периоде от капитализма к социализму, указывает, что для него характерно наличие качественно различных, в том числе и взаимоисключающих друг друга, социальных укладов. По аналогии это же можно сказать о философии. Исследование исторического процесса становления научно-философской теории выявляет на всех этапах развития философии сосуществование и борьбу между верованиями и знаниями, научными убеждениями и пред-рассудками, действительными открытиями и необоснованными, порой фантастическими представлениями. В рамках исторического процесса становления — развития философии постоянно имеют место попятные движения, невозможные в развитии научного знания, где одна и та же ошибка не повторяется дважды, во всяком случае на тот же самый манер. В философии же нередко все начинается как бы сначала, хотя, конечно, эти повторные движения вперед от пункта, уже превзойденного развитием философии, ограничивают пределы возвращения к старому, «произвол» становления. Прогресс философии постепенно ограничивает пределы обратимости, но никогда не устраняет ее полностью: в этой обратимости есть и позитивный момент, а именно возвращение к старым вопросам на основе новых данных науки и исторического опыта.

Домарксовские философы вследствие своей теоретической и классовой ограниченности, как правило, не понимали специфики историко-философского процесса и роли становления в развитии философских знаний. Их собственные философские учения представлялись им, так сказать, возникшими в их головах. Эти философы созидали законченные системы философского знания, которые тем быстрее разрушались последующим развитием, чем более они были закончены.

Империя Александра Македонского распалась вскоре после смерти ее основателя: борьба диадохов была

лишь неизбежным проявлением ее внутренней слабости. Философские «империи» разваливаются тем быстрее, чем более обширные сферы действительности они «завоевывают», не имея действительных познавательных средств, чтобы закрепиться на этих «территориях». Скептицизм (имея в виду различные его формы — от античного до юмизма и позитивизма XIX—XX вв.) — исторически неизбежное отступление философии от якобы завоеванных ею позиций, отступление, которое совершается, так сказать, в полном порядке, но обычно не сопровождается пониманием действительных причин поражения философии.

Таким образом, история домарксистской философии движется вперед не непосредственно от одного завоевания к другому: философия постоянно *разнообразится* во времени, т. е. по-разному стремится решать свою еще не вполне ясно осознанную задачу. Философия исторически нащупывает свой предмет и постоянно отклоняется от него, хотя развитие положительных наук постепенно и неуклонно определяет границы философского исследования, которые спекулятивный идеализм пытался установить априорно.

Прогресс, достигаемый в философии в ходе ее исторического развития, резюмируется не только позитивно, т. е. как теоретические положения, сохраняющие свое значение несмотря на то, что они оспариваются или отвергаются их противниками, но и в форме умножающихся, расчлененных, дифференцированных постановок вопросов, которые открывают новые проблемы и направления исследования, выявляют трудности и возможности их преодоления, обнаруживают недостаточность или несостоятельность прежних решений, что, однако, не исключает повторения попыток возвратиться на этот уже дискредитированный развитием философии путь. В этих попятных движениях, упорном отстаивании превзойденных заблуждений находят свое философское выражение стремления реакционных и консервативных общественных классов, а также непоследовательность прогрессивных сил.

Возникновение философии марксизма есть качественное изменение характера развития философского знания. Это развитие не лишается своей специфики, обусловленной своеобразием философских проблем, ко-

торые никогда не «закрываются», так как новые научные данные и исторический опыт позволяют постоянно обогащать решение уже решенных философских проблем. Процесс становления, который превалировал в домарксистской философии, становится подчиненным процессом в развитии философии марксизма. Тем самым становление органически включено в процесс развития научной философии, которая уже не отбрасывает завоеванного, неуклонно движется вперед, осваивая новые «территории», совершенствуя свои методы исследования, учитывая достижения других наук, глубже проникая в предмет своего исследования. История марксистской философии — наглядное свидетельство этого позитивного процесса развития. Она показывает, что философия марксизма не есть нечто неизменное, созданное раз и навсегда для всех тысячелетий предстоящего развития человечества: она есть сохраняющийся во всем последующем философском развитии его собственный принцип, постоянно обогащающийся новым историческим опытом и достижениями частных наук.

Что же касается буржуазной философии, сохраняющейся, изменяющей свои формы после возникновения диалектического и исторического материализма, то она вследствие своей идеологической враждебности марксизму по-прежнему пребывает в этом исторически изжившем себя процессе становления, т. е. в движении от «бытия», которое не есть еще действительное бытие, к «ничто» и обратно, гальванизируя философские учения далекого прошлого, интерпретируя старые вопросы в духе новых идеологических потребностей, порожденных кризисом капиталистической системы.

Дух отрицания возможности положительного знания в философии становится превалирующей тенденцией в буржуазной философии второй половины XIX и XX в. Ее развитие есть вместе с тем разложение, которое не исключает постановки новых вопросов и даже более глубокого рассмотрения некоторых традиционных философских проблем, но делает невозможным формирование научно-философского мировоззрения: это мировоззрение, представляемое диалектическим и историческим материализмом, естественно, неприемлемо даже для самых выдающихся буржуазных философов современной эпохи, поскольку они остаются *бур-*

жуазными мыслителями \*. Именно это обстоятельство и лежит в основе характерного для современной буржуазной философии отрицания возможности философской науки. Противоречие между научной философией марксизма и отвергающей принцип научности современной буржуазной философией придает традиционному вопросу «что такое философия?» видимость неразрешимой проблемы, хотя она уже решена историческим процессом формирования и развития диалектического и исторического материализма.

## 6

### К КРИТИКЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВОПРОСА «ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»

Выше уже упоминалось о том, что М. Хайдеггер интерпретирует рассматриваемый нами вопрос как роковой не только для философии, но и для цивилизации. Как ни относиться к этой явно недостаточно обоснованной, абстрактной постановке вопроса, она, несомненно, отличается сознанием его действительно выдающегося значения. В отличие от других философов Хайдеггер не склонен сводить проблему к поискам более или менее приемлемой дефиниции философии. Он также хорошо осознает, что постановка этого вопроса самими философами, неудовлетворенность имеющимися ответами, по-

---

\* Правильно указывает М. В. Яковлев, что отрицание возможности и необходимости научной философии особенно характерно для идеологов империалистической буржуазии: «Отвергая всю прежнюю философию за ее стремление к научному познанию, Ницше, как пророк империалистической буржуазии и крупных финансовых магнатов и юнкеров, ставит перед современной буржуазной философией новую задачу, определяемую формулой: «воля к власти». Стремление к господству, а не к научному познанию должно стать высшей целью философии. На смену прежним философам, которые считали себя «людьми науки» и «служителями истины», должны прийти «настоящие философы», «философы будущего», которые должны быть не учеными и моралистами, а «повелителями и законодателями» (125, 96). Не случайно, конечно, что отрицание идеи научной философии органически связано у Ницше (как и у многих современных иррационалистов) с нигилистическим отношением к науке и историческому прошлому философии.

стоянное возвращение к этому вопросу свидетельствуют о том, что предметом обсуждения является не просто отличие философии от нефилософии: речь идет о происхождении и сущности философского знания, о статусе философии и даже больше того — о самом ее существовании. Поэтому если этот вопрос «не должен остаться предметом светской беседы, то, очевидно, философия как философия должна стать для нас проблемой. Так ли это? А если так, то в какой мере философия является для нас проблемой?» (139, 19).

Хайдеггер выступает против односторонне рационалистического толкования философии как науки разума, которое обосновывалось принципиальным противопоставлением разума рассудку (немецкий классический идеализм). Несостоятельность такого понимания философии Хайдеггер видит в том, что оно предполагает как нечто само собой разумеющееся то, что именуется разумом. Хайдеггер пытается также размежеваться и с теми, кто склонен видеть в философии особого рода иррациональное знание: ведь для вычленения сферы иррационального также необходимо принять за масштаб разум. Но это-то как раз и составляет проблему. Ведь никто еще не решил, что такое разум. Своей ли властью он сделался «владыкой философии»? По какому праву? Откуда его он получил? Возможно, то, что мы называем разумом, само формировалось философией в ходе ее более чем двухтысячелетней истории. В таком случае не разум является источником философии, а философия источником разума. А так как история философии есть история ее блуждания в поисках истины, то не разум ли именно и есть это блуждание, проще говоря, заблуждение человеческого мышления? Не есть ли поэтому мышление нечто принципиально отличное от разума? Не является ли разум деградирующей формой мышления?

Хайдеггер пытается возвыситься как над рационализмом, так и над иррационализмом, однако его фатально тянет к последнему. Это проявляется не столько в критике рационалистического культа разума, в которой немало правильного, сколько в явно антиинтеллектуалистской концепции неопределимого иррационального бытия. Истоки этой концепции Хайдеггер пытается обнаружить в учении первых греческих философов. Он

предлагает поэтому вернуться к тому первоначальному древнегреческому определению философии, с которого, в известном смысле, начинается и ее существование. «Греческое слово как *греческое* слово указывает нам путь» (139, 7).

Хайдеггер подчеркивает, что определение философии как *любви* к мудрости имеет в виду отнюдь не любовь. «Чувства, даже самые прекрасные, не имеют ничего общего с философией. Как говорят, чувства — это нечто иррациональное» (139, 6). Что же имеет в виду это первоначальное определение? По-видимому, не столько любовь, сколько мудрость как недосыгаемый объект этой любви? Но Хайдеггер говорит о «логосе», который есть и слово, и судьба, и всеопределяющее бытие. Греческое слово, поскольку оно «логос», указывает, по мнению Хайдеггера, на то, что человек, человеческое сознание еще не противостояли бытию, а существовали в нем самом, сами были бытием. Слово, понимаемое как «логос», означает, согласно Хайдеггеру, что еще не существует противоположности между субъектом и объектом, сознанием и бытием, разрыва, определившего, согласно экзистенциалистской концепции, всю историю западной философии, науки и цивилизации в целом. Отсюда следует вывод, что философия — это сознавали первые греческие философы, но сознавали *непосредственно* и поэтому в сущности были не философами, а чем-то большим — есть соответствие человеческого существования бытию как скрытой основе всего сущего, являющегося, предметного. «Ответ на вопрос «что такое философия?» состоит в том, что мы приходим в соответствие с тем, на что философия направлена. А это: бытие сущего» (139, 33).

Человек, по Хайдеггеру, в сущности всегда и везде пребывает в соответствии с бытием, но не сознает этого, так как непосредственно находится во власти сущего — предметов, которые его окружают, безличных человеческих отношений — и не считается поэтому с требованиями бытия. Философия есть возвращение к самому себе, к изначальному бытию, сознательное установление соответствия своего существования с ним, реализация экзистенциальной человеческой сущности.

Если в древнегреческой философии, согласно Хайдеггеру, сущность языка непосредственно раскрывалась

как «логос», то последующая философия утратила эту первичную интуицию бытия, и современный человек может приблизиться к нему, лишь постоянно возвращаясь к древнегреческому источнику философии. «Специально усвоенное и развертывающееся соответствие, которое отвечает (entspricht) требованию бытия сущего, есть философия. Мы учимся постигать, что такое философия, когда мы узнаем, как, каким образом философия существует. Она существует как способ соответствия — такого соответствия, которое созвучно с голосом бытия сущего. Это соответствие (Ent-sprechen) есть провозглашение (ein Sprechen). Оно находится на службе *языка*» (139, 43—44)\*.

Философия есть, таким образом, постоянное вопрошание о бытии сущего, стремление человека найти путь к своему бытию, которое вместе с тем есть бытие вообще, попытка координировать с ним свое существование. Это не более чем вопрошание, не более чем попытка, ибо бытие непостижимо. Непостижимо и то бытие, которое есть мы сами; самое большее, чего может достигнуть философия, да и то если она проникается истинной (экзистенциалистской) настроенностью, — это осознать, что бытие *есть*, что оно есть бытие всего сущего. Ни мышление, ни язык, ни другие интеллектуальные акты не могут пробиться в бытие, они застревают в сущем, и, лишь сознавая, что это всего лишь сущее, мы прислушиваемся к «голосу бытия», внимая ему, следуем его зову.

Не трудно понять, что бытие в философском лексиконе Хайдеггера — это все та же кантовская непознаваемая «вещь в себе». Однако в противоположность Канту Хайдеггер полагает, что философия лишь постольку имеет смысл, поскольку она отворачивается от

-----

\* Маркс и Энгельс, подвергая критике спекулятивно-идеалистическую мистификацию действительности, указывают: «Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься с высот языка к жизни» (1, 3, 448). М. Хайдеггер, возрождая спекулятивно-идеалистическую традицию, пытается превратить философские проблемы действительности в тайны языка. В отличие от представителей лингвистической философии, для которых анализ языка является средством выхолащивания действительного содержания философских проблем, М. Хайдеггер применяет такого рода анализ с целью их мистификации.

познаваемого сущего и пытается осознать (не познать, что невозможно) присутствие непознаваемого бытия сущего, постигая тем самым, что сущее, именно потому, что оно сущее, не есть бытие.

Таким образом, Хайдеггер философски обосновывает, освящает отчуждение философии от науки — основную тенденцию развития (разложения) современного идеализма. Науки интерпретируются как преуспевающее и самодовольное познание сущего, которое не есть бытие и само по себе лишено смысла. Науки, следовательно, — это бегство от бытия в сущее, боязливое отрицание бытия, самообман. Философия радикально противоположна науке, если, конечно, она следует категорическому императиву «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. У нее нет предмета в том смысле, в каком им обладают науки, так как ее предмет — бытие, которым нельзя обладать: мы сами ему принадлежим. Поэтому бытие неопределимо. Неопределима, следовательно, и философия. Она есть не знание, а сознание, и притом сугубо индивидуальное, так как общественное сознание целиком пребывает в безличном, отчужденном от бытия.

Философия, утверждает Хайдеггер, должна отказаться от позитивного исследования какой-либо реальности: она есть отрицание жизненного смысла всякой познаваемой реальности и любой теории (науки), которая ее изучает. Философствование не преодолевает отчуждения человеческой личности: оно призвано лишь преодолеть иллюзорное представление, будто бы это отчуждение может быть преодолено. Это «решение» вопроса о сущности философии, как нетрудно понять, оказывается кратким изложением экзистенциалистской философии. Впрочем, если отвлечься от характерной для Хайдеггера иррационалистической интерпретации бытия, то выводы, к которым он приходит, в основном совпадают с наиболее реакционными убеждениями современных буржуазных философов: человеческая жизнь не может быть существенным образом изменена, социальный прогресс — не более чем видимость, и сознание этого, предполагающее отречение от научно-технических «суеверий» нашего времени, — высшее достижение философии. Это значит, что кризис идеалистического философствования живописуется как окон-

чательное решение искомой изначальной задачи философии.

Мы рассмотрели многозначительную, претенциозную попытку Хайдеггера осмыслить вопрос «что такое философия?». Известно, что Хайдеггер рассматривает свою «фундаментальную онтологию» как радикальный разрыв со всей предшествующей (точнее, начинающейся с Сократа) философской традицией. Между тем хайдеггеровское рассмотрение вопроса «что такое философия?» показывает, что он остается полностью в сетях спекулятивно-идеалистической постановки вопроса. Он не рассматривает конкретно развитие философии, ее место в общественной жизни, отношение к частным наукам. То обстоятельство, что философия возникает как теоретическое знание в своей донаучной форме, а затем противостоит обособившимся от нее (или сложившимся независимо от нее) частным наукам, абсолютизируется Хайдеггером, который явно не замечает, что противостоящее частным наукам философское знание отнюдь не независимо от них. Рассуждая о непостижимости бытия сущего и подводя, таким образом, онтологическую основу под это противопоставление философии научному знанию, Хайдеггер в сущности игнорирует общественное бытие, существенным образом определяющее философию. Для этого мыслителя золотой век философии находится в прошлом, а современная задача философии заключается в том, чтобы приблизиться к ее древнегреческому истоку. Начало философии рассматривается как высший пункт «бытийного понимания» именно потому, что «понимание» метафизически противопоставляется знанию, исследованию. Исследование предметно, «понимание» же есть совершенно особенное постижение сущего, проистекающее из «изначального понимания», априорного, предшествующего восприятиям внешних предметов, которые, согласно Хайдеггеру, представляют собой нечто производное, сформированное специфически человеческим способом познания и существования. И, повторяя ошибки большинства домарксовских философов, Хайдеггер истолковывает определения, характеризующие его философию, как универсальную дефиницию всякой действительной философии вообще.

Абстрактность, антиисторизм, идеализм, органиче-

ское непонимание роли материализма в развитии философии, иллюзия беспартийности философии, романтическая идеализация ее отчуждения — все эти давно изжившие себя особенности спекулятивного философствования мы находим у Хайдеггера в обновленном с помощью феноменологии виде. Несостоятельность хайдеггеровской попытки *понимания* неотделима от экзистенциалистского идеалистического истолкования истории, природы, человека, познания.

Диалектический и исторический материализм демистифицирует проблему философии и решает ее, исследуя действительные философские вопросы, которые поставлены философией и науками, историей человечества и современным историческим опытом.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФОРМА  
ПОЗНАНИЯ



1  
КАЧЕСТВЕННОЕ МНОГООБРАЗИЕ  
ФОРМ ЗНАНИЯ

Исследование факта знания составляет одну из важнейших задач философии. Но и сама философия есть определенный факт знания, анализ которого призван служить уяснению ее специфики. В этой главе мы хотим рассмотреть своеобразие философской *формы* знания. Но оправдана ли такая постановка вопроса, если иметь в виду не прошлое, а настоящее и будущее философии? Не есть ли это своеобразие — выражение неразвитости, незрелости философского знания, которое должно быть преодолено в век науки?

Понятие специфической формы познания предполагает признание существования качественно различных познавательных отношений к действительности. Совместима ли такая постановка проблемы с материалисти-

ческим положением о единстве познания, которое во всех своих формах в конечном итоге представляет собой отражение объективной действительности?

Идеализм издавна утверждает, что существует сверхопытное или же доопытное знание, что вера есть особый тип знания. Философия марксизма отвергает эти идеалистические представления, так же как и метафизическое противопоставление друг другу различных видов знания и способов их получения. Однако единство человеческого знания не есть абстрактное тождество, оно включает в себе необходимые различия, и притом не только количественные, но и качественные\*. С этой точки зрения постановка вопроса о качественном своеобразии философской формы познания (и знания) представляется принципиально необходимой.

Психология познания разграничивает чувственное отражение действительности и абстрактное мышление как качественно различные ступени познания. Чувственные данные осмысливаются, синтезируются мышлением. Однако чувственное отражение внешнего мира не только материал для мышления: оно обладает и некоторым самостоятельным значением. Зрительные, слуховые, тактильные образы, переживания — определенные реакции человека и вместе с тем специфическая форма знания о внешней действительности, о самом человеке, который видит, слышит, переживает, о других людях, к которым данный индивид относится не просто теоретически.

Чувственное отражение внешнего мира не есть научное знание, но оно и не должно всегда превращаться в научное. Каждый из нас имеет определенные представления относительно своих знакомых, близких, самого себя. Это знание, в котором перемешаны восприятия и воспоминания, истины, иллюзии, мнения, переживания, заблуждения, очевидно, утеряло бы свое значение, если бы оно приняло теоретический характер.

---

\* В этой связи понятие качественного различия требует, на наш взгляд, известного уточнения. В нашей популярной литературе понятие качественного различия часто идентифицируется с коренным, принципиальным, существенным различием, что явно ограничивает содержание этого понятия. Между тем явления качественно отличаются друг от друга и тогда, когда они выражают одну и ту же сущность.

Это — обыденное знание, охватывающее не только более или менее субъективные представления одного человека о другом, но и многие представления о всякого рода вещах, которые нам известны постольку, поскольку мы их достаточно часто воспринимаем, пользуемся ими и т. д.

Теория познания диалектического материализма, которую следует отличать от психологии познания, имеющей дело с отдельными познающими индивидами, проводит качественное различие между эмпирическим и теоретическим знанием. Это различие принципиально несводимо к разграничению между чувственными восприятиями и мышлением: эмпирические факты устанавливаются и теоретическим путем. Правильно отмечает В. А. Лекторский: «Как эмпирическое, так и теоретическое знание предполагают логическую, рациональную опосредованность и, бесспорно, относятся к рациональной ступени познания» (65, 107).

Математика никоим образом не может быть отнесена к эмпирическому знанию, из чего, конечно, не следует, что она не имеет отношения к чувственно воспринимаемому миру. Астрономия — в значительной мере математическая дисциплина, но в ней занимает первостепенное место инструментальное наблюдение, которое можно назвать научно-исследовательской практикой\*. Теоретическая физика представляет собой единство теоретического (в значительной степени математического) и эмпирического знания. История как наука качественно отличается от политической экономии хотя бы потому, что она исследует то, чего уже нет.

А. А. Зиновьев проводит качественное различие между двумя уровнями научного исследования. К первому уровню он относит «наблюдение отдельных явлений, связей, процессов и т. п., их отбор, сопоставление, мысленный их анализ и синтез; всевозможные виды экспе-

---

\* «Астрономия, — говорит В. А. Амбарцумян, — как и в прежние времена, продолжает оставаться главным образом наблюдательной наукой. Терпеливое собирание фактов, постоянное стремление к точности наблюдений, если необходимо, многократное повторение однотипных наблюдений — все это остается неизменной традицией астрономов. Особенности астрономии, как наблюдательной науки, наиболее ярко проявились в течение последних десятилетий» (6, 73).

риментирования; абстрагирование отдельных свойств и отношений предметов, образование понятий, обобщение, фиксирование эмпирических законов, выдвижение гипотез, моделирование, использование умозаключений и т. п. . . . Первый уровень в таком понимании есть полноценное (без каких бы то ни было скидок и оговорок) научное исследование, база и основное содержание науки вообще. Бóльшая часть открытий осуществляется именно на этом уровне» (43, 238). Ко второму уровню научного исследования А. А. Зиновьев относит создание теорий, которые характеризуются им как совокупности понятий и суждений, относящихся к более или менее широкой предметной области и объединенных в единое целое с помощью определенных логических принципов. При этом подчеркивается, что теория не просто совокупность знаний, но и «описание некоторого типового способа получения знаний в определенной сфере исследования. . . . Собственно говоря, лишь описание способа получения знаний позволяет определять различные типы теорий: способы получения знаний могут быть описаны различно в зависимости от особенностей данной предметной области, условий ее изучения, характера задач и других обстоятельств» (43, 240—241)\*.

Самопознание качественно отличается от познания внешнего мира, хотя и невозможно без него. Оно нередко абсолютизировалось психологами и философами, истолковывалось как независимый от внешнего мира способ познания. Это, однако, не дает оснований для отрицания его качественного своеобразия.

Таким образом, качественно различные формы знания существуют как вне науки, так и в рамках науки. Философия на протяжении многих столетий существовала частью вне науки, частью внутри нее. Диалектический и исторический материализм есть научная философия, но она качественно отличается от любой науки,

---

\* А. А. Зиновьев полагает, что разграничение вышеуказанных уровней научного исследования должно быть применено и к философии, в которой обычно имеет место недостаточно обоснованный переход от первого уровня ко второму. Не входя в рассмотрение этого положения, чтобы не отклоняться от темы, мы хотим подчеркнуть, что оно заслуживает обстоятельного обсуждения.

способ существования которой необходимо предполагает строгое ограничение предмета исследования.

Представление о качественном своеобразии философской формы познания зародилось вместе с философией. Выше уже говорилось, что вначале специфика философии понималась как ее отличие от повседневного, а также прикладного знания. В дальнейшем представление о специфичности философской формы познания связывалось с ее отличием от частных наук и применяемых ими методов исследования. Всего этого, однако, еще недостаточно для уяснения своеобразия философской формы познания, в особенности потому, что разногласия между философскими учениями относятся и к этому вопросу. Не означает ли это, что не существует единой формы философского знания? Было бы ненаучно, антиисторично отождествлять способ философского исследования античных мыслителей, с одной стороны, и современных — с другой, материалистов и идеалистов, рационалистов и эмпириков и т. д. Но как ни многообразны типы философских учений, всем им свойственно то, что делает их именно философскими. Эта специфика философской формы познания и подлежит исследованию.

## 2

### УМОЗРЕНИЕ, ЛОГИКА, ФАКТЫ

Уже в древности выработалось убеждение в том, что своеобразии философской формы знания состоит в умозрительном способе рассуждения, при котором знание образуется путем логического вывода, умозаключения, связанного с анализом обыденных представлений и понятий, уяснением смысла слов и т. д. Чувственно наблюдаемые факты с этой точки зрения могут быть предметом объяснения, подтверждением вывода, но никак не критерием его истинности.

Это воззрение идеалистически обосновывал Платон. Так, в «Федоне» утверждает, что душа лучше всего мыслит, «когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, — ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, — когда, распростившись с телом, она

останется одна, или почти одна, и устремится к подлинному бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, любое общение с телом» (84, 337). Специфику философской формы знания Платон выводит, исходя из представления о сверхчувственном предмете философии. Однако, поскольку философия не является эмпирическим описанием наблюдаемого, платоновское понимание умозрительности включает в себе и рациональное зерно.

Мыслящий человек, говорит Платон, приближается к каждой вещи (насколько это возможно) силой одного только разума, отрешившись как можно полнее от всего того, что говорят нам зрение, слух, осязание, всякого рода переживания и т. д. Лишь в мышлении, согласно Платону, открывается душе подлинное бытие или хотя бы его часть. Это идеалистически-рационалистическое истолкование философского способа познания Платон обосновывал также онтологическими аргументами: учением о существовании человеческой души до рождения человеческого индивида, о ее независимости от тела и бессмертии. Все эти положения не просто провозглашались, но умозрительно «доказывались», с одной стороны, с помощью принципов, которые считались самоочевидными, с другой — путем апелляции к обыденному опыту и здравому смыслу. В том же «Федоне» платоновский Сократ, сославшись на миф, согласно которому души людей существуют до их рождения, а после их смерти попадают в подземное царство, пытается логически вывести тезис о бессмертии души. При этом он исходит из абстрактного положения, которое ему и его собеседникам представляется аксиомой: противоположное возникает из противоположного. Так, если нечто становится больше, то раньше оно было меньше; если же, наоборот, нечто уменьшается, значит, до этого оно было бóльшим. Но если противоположное возникает из противоположного, то «живущие возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые — из живых» (84, 347).

Эти рассуждения, напоминающие «доказательства», применявшиеся софистами, Платон подкреплял другими, не менее умозрительными. Если тезис о существовании души до рождения человека «доказывался» истолкованием познания как воспоминания (душа вспо-

минает то, что человек не запоминал, не знал, вернее, не знал, что знает, следовательно, это знание было приобретено до ее вселения в человеческое тело), то «доказательство» вывода о том, что душа продолжает жить и после смерти человеческого индивидуума, получается путем конкретизации ранее высказанного положения о противоположностях: хотя все противоположное возникает из противоположного, сама противоположность не может быть противоположна себе самой. Значит, и душа не может стать чем-то себе противоположным, т. е. безжизненным или, скажем, видимым, изменяющимся, уничтожающимся, распадающимся на части.

Платон подверг критике материалистическое представление о душе как гармонии образующих тело частей, гармонии, которую он сравнивает с хорошо настроенным музыкальным инструментом. Но музыкальный инструмент, говорил Платон, может быть лучше или хуже настроен, душа же не может быть больше или меньше душой. Если бы душа была настроенностью телесных частей, то плохая, порочная душа была бы не настроенностью, следовательно, не обладала бы качеством души.

В наши дни такого рода идеалистические спекуляции не убедят даже теологов. Современный идеализм предпочитает высказывать родственные платоновским положения как *убеждения*, не претендуя на их строгое логическое доказательство. Однако умозрительность не следует отождествлять с ее идеалистической интерпретацией: атомистика Демокрита также была плодом умозрительного рассуждения. Сущность умозрительности — логический процесс. Наивность, ошибочность рассуждений Платона разоблачается логикой, указывающей на неясность, неопределенность тех положений, которые принимаются за исходные, самоочевидные истины. Но вопрос о смысле, правомерности, значении умозрительного способа рассуждения тем самым не снимается с обсуждения. Исторически философское умозрение формировалось в тесной связи с успехами математики, среди видных представителей которой было немало учеников Платона. Именно это обстоятельство имеет в виду В. Стеклов, говоря, что «именно математика всегда являлась и является источником философии, что она создала философию и может быть на-

звана «матерью философии» (101, 30—31). Можно не соглашаться с категоричностью этого заявления, но ясно, что оно констатирует реальное, хотя, по-видимому, не одностороннее отношение. Показательны, с этой точки зрения, метафизические системы XVII в., создатели которых были убеждены в том, что философское рассуждение, построенное по принципам математики, выводит нас за пределы опыта.

Рационалисты утверждали, что математика — единственная правомерная форма всякого теоретического знания. Кант, полагавший, что «учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика» (49, 6, 59), решительно отрицал возможность математизации философского способа исследования. Это вытекало не из недооценки математики, а из более ясного, чем у рационалистов XVII в., представления о специфике философии.

Философские определения, указывал Кант, существенно отличаются от математических дефиниций. Философские определения «осуществляются только в виде экспозиции данных нам понятий, а математические — в виде конструирования первоначально созданных понятий: первые осуществляются аналитически путем расчленения (завершенность которого не обладает аподиктической достоверностью), а вторые — синтетически; следовательно, математические дефиниции *создают* само понятие, а философские — только *объясняют* его» (49, 3, 611)\*.

С точки зрения Канта, дефиниции, в точном смысле этого слова, возможны лишь в математике. Математические дефиниции по самой природе своей не могут быть ошибочными, так как любое математическое понятие, собственно, и дается лишь дефиницией и, следовательно, содержит в себе именно то, что в него вложила дефиниция. Поэтому в математике нет спора о дефини-

---

\* То, что Кант именуется экспозицией понятий, Г. Рейхенбах называет их экспликацией, приходя к тем же выводам, что и Кант, почти через двести лет после него: «Экспликация никогда не может быть строго корректной как раз по той причине, что экспликант представляет собой неточное понятие, и мы никогда не можем сказать, полностью ли соответствует экспликанс его свойствам» (90, 40).

циях \*. И так как математические дефиниции не могут быть неистинными, то именно поэтому лишь в математике возможны аксиомы.

Правда, поскольку философия разъясняет применяемые ею понятия, она не обходится без дефиниций. Но если математика начинается с дефиниций (ибо до них не может быть никакого понятия), то в философии дефиниции должны, по-видимому, лишь завершать исследование. Это соображение, конечно, не относится к изложению философии, которое, как и всякое изложение, существенно отличается от исследования, результат которого невозможно предвидеть заранее.

Утверждая, что способ, каким философия приходит к своим выводам, качественно отличается от математического, Кант, как известно, пытался гносеологически обосновать возможность и необходимость специфически философского умозрения. Это умозрение исходит, по учению Канта, из факта, вопрошает, как этот факт возможен, и вскрывает условия, делающие его возможным. Математика, полагал Кант, состоит из синтетических суждений, обладающих безусловной всеобщностью и необходимостью. Ему в сущности не приходило в голову доказывать это положение: оно представлялось ему самоочевидным, нуждающимся разве лишь в пояснениях. Речь идет, следовательно, о том, что делает возможным этот факт. И Кант отвечает: априорность пространства и времени.

В «Критике практического разума» Кант исходит из факта существования нравственности. Как возможна нравственность? — спрашивает он. Ответ, как известно, гласит: условием существования нравственности яв-

---

\* По-видимому, это воззрение Канта на природу математических определений устарело. Дефиниции множества, которые давались основателем теории множеств Г. Кантором, Э. Борелем, Н. Бурбаки и другими математиками, свидетельствуют о том, что и в математике возможны споры о дефинициях. «Во всяком случае, следует отметить, что, какие бы трудности ни возникали при определении понятия множества, само это понятие являлось и является мощным средством при изучении и уточнении категории рассматриваемых объектов (математика) или словесно описываемой области («логика»)» (111, 10). Очевидно лишь то, что и в современной математике трудности определения понятий принципиально несравнимы с теми трудностями, которые имеют место в философии, и в этом смысле соображения, высказанные Кантом, не теряли своего значения.

ляется априорный моральный закон, категорический императив. Дальнейший анализ факта завершается выводом, что нравственное сознание предполагает такие постулаты, как признание бессмертия души, бога и... республиканского устройства общества.

Таким образом, то, что Кант считал фактом, отнюдь не было таковым. Видимость факта, которая, конечно, также есть факт, он принял за сущность. Эта видимость была не случайной: поскольку существовала лишь геометрия Евклида, постольку она представлялась единственно возможной. Выводы, сделанные Кантом, были неизбежны для всякого мыслителя, берущего в качестве отправного пункта теории познания тезис о возможности одной только Евклидовой геометрии\*.

Гегель подверг критике кантовское понимание философского умозрения именно за то, что Кант не считал необходимым логическое выведение того, что фиксируется как факт. Философия, с точки зрения Гегеля, не столько исходит из фактов, сколько приходит к ним. Поскольку философия есть мышление, она исходит из него и стремится постигнуть содержание мышления (содержание науки) как продукт его собственного развития. Таким образом, гегелевский панлогизм онтологически обосновывает традиционное убеждение относительно способности философии средствами одного разума, «чистым мышлением» приходить к открытиям, принципиально недоступным эмпирическому знанию. Кант, как известно, отверг эту рационалистическую иллюзию, Гегель восстановил ее на основе диалектического идеализма, который понимает отношение чувственное — рациональное как противоречие, отрицание, снятие отрицания. «Философия, — писал Гегель, — имеет своим *исходным пунктом опыт*, непосредственное и

---

\* Именно поэтому создание неевклидовой геометрии вынудило даже неокантовцев отказаться от трансцендентальной эстетики Канта. Благодаря неевклидовой геометрии, как указывал А. Н. Колмогоров, была «преодолена вера в незыблемость освященных тысячелетним развитием математики аксиом, была понята возможность создания существенно новых математических теорий путем правильно выполненной абстракции от налагавшихся ранее ограничений, не имеющих внутренней логической необходимости, и, наконец, было обнаружено, что подобная абстрактная теория может получить со временем все более широкие, вполне конкретные применения» (55, 476).

рассуждающее сознание. Возбужденное опытом, как неким раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что поднимается выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания, поднимается в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию...» (27, 1, 29). Однако это первоначальное отрицание чувственного опыта, согласно Гегелю, еще совершенно абстрактно, вследствие чего таким же абстрактным оказывается и первоначальное философское представление о всеобщей сущности чувственно воспринимаемых явлений. Философия снимает это абстрактное отрицание, отчуждение и обращается уже не к повседневному опыту людей, а ко всей совокупности данных частных наук. Но и это не может удовлетворить философию, так как частные науки синтезируют лишь эмпирические данные, а этот синтез не выводит за пределы возможного опыта или физической реальности. Неудовлетворенность познанием эмпирически данного, случайного содержания составляет, по убеждению Гегеля, тот стимул, который помогает философскому мышлению вырваться из этой ограниченной эмпирией всеобщности, чтобы «вступить на путь развития из самого себя» (27, 1, 29), т. е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них.

Гегель противопоставляет философское мышление естественнонаучному, так как последнее, согласно его учению, имеет дело с отчужденным образом абсолютного. Это противопоставление, отражавшее реальное соотношение между ними, получает свое теоретическое выражение в учении о философии как чистом, очищенном от всякого эмпирического содержания мышлении.

По учению Гегеля, способность философии постигать абсолютное соразмерна ее способности диалектически отрицать эмпирическое как внешнее, отчужденное выражение абсолютной реальности. Абсолютная реальность постигается чистым мышлением потому, что сама она «оказывается тождественным с собою мышлением, и эта тождественность есть вместе с тем деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же быть лишь у себя самого» (27, 1, 36). Вот почему мышление, по Гегелю, автономно, независимо от чувственно воспринимаемой действительности, а зна-

чит, и от опыта, в котором эта «внешняя» действительность получает свое выражение. Философское мышление, поскольку оно выражает «абсолютную идею», подобно этой трансфеноменальной действительности «находится у самого себя, соотносится с самим собой и имеет своим предметом само себя» (27, 1, 66). В этом, утверждает Гегель, и заключается сущность философии как специфической и вместе с тем высшей формы познания, образующей духовный центр всех наук, науку наук, или абсолютную науку, которая одна только имеет своим предметом истину, какова она есть в себе и для себя, а не в своей отчужденной предметной форме.

Не приходится доказывать, что несостоятельность исходного философского положения Гегеля — тождество бытия и мышления — делает несостоятельной гегелевскую концепцию логического процесса познания. Диалектика перехода от чувственного к рациональному, от эмпирического к теоретическому и обратно фактически ускользает от Гегеля. Идеализм помешал ему увидеть, что мышление основывается на эмпирических данных даже тогда, когда вступает в противоречие с ними. И все же Гегель во многом прав. Теоретическое знание действительно несводимо к многообразию эмпирических данных. Согласование с чувственными данными не может быть принципом теоретического мышления, так как эти данные сами подлежат критическому анализу. Чувственные данные есть то, чем располагают отдельные индивидуумы, наука же — достояние всего человечества. Теоретическое мышление владеет таким богатством эмпирических данных, которые совершенно недоступны отдельным индивидам. На основе всей исторически развивающейся общественной практики, аккумуляции, подытоживания ее данных возрастает относительная независимость теоретического мышления от эмпирических данных, которыми располагают и могут обладать не только отдельные индивиды, но и все человечество на каждой отдельной стадии его развития. Это находит свое отражение в теоретических открытиях, далеко выходящих за пределы наличного опыта, предваряющих последующие наблюдения и даже создающих возможности, которые, будучи реализованы с помощью определенных технических средств, позволяют эмпирически фиксировать открытое теоретическим пу-

тем, т. е. проверять истинность «умозрительных» выводов.

Гегель открыл и вместе с тем мистифицировал реальный, исторически совершающийся процесс развития способности теоретического познания, мощь которой непосредственно отнюдь не зависит от количества находящихся в ее распоряжении чувственных данных. Гегель изобразил этот процесс как выход за пределы всякого возможного опыта, переход от физической к трансфизической реальности, к тому самому царству ноуменов, которое Кант, понимавший познание лишь как категориальный синтез чувственных данных, объявил хотя и существующим, но принципиально непознаваемым.

Гегель правильно указал на диалектическую противоположность теоретического и эмпирического знания, однако он абсолютизировал эту противоположность. Он ошибался не потому, что считал эту противоположность неограниченной; она действительно не ограничена, но лишь потенциально.

Гениальность гегелевского учения о мощи мышления, о роли логического процесса в открытии фактов, закономерностей, несмотря на все идеалистические извращения, особенно очевидна в наши дни. Современное «умозрительное» теоретическое мышление, особенно в математике и физике, привело к открытиям, неопровержимо засвидетельствовавшим прогрессирующую относительную независимость теории от эмпирических данных. При этом обнаруживается, что то свободное (в диалектическом смысле, т. е. также и необходимое) движение теоретического познания, которое Гегель считал атрибутивной определенностью философствования, образует существенную характеристику теоретического мышления вообще, поскольку оно достигает достаточно высокой ступени развития\*.

---

\* Говоря о неокантианце Ф. Ланге, который пытался доказать несостоятельность диалектического метода, Маркс замечает в письме к Л. Кугельману (27 июня 1870 г.): «Ланге пренаивно говорит, что в эмпирическом материале я «двигаюсь на редкость свободно». Ему и в голову не приходит, что это «свободное движение в материале» есть не что иное, как парафраз определенного метода изучения материала — именно диалектического метода» (1, 32, 571—572).

Противопоставляя философское познание, в особенности в его диалектической форме, нефилософскому (преимущественно эмпирическому), Гегель писал: «Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне» (27, 1, 67). Это положение — яркий пример идеалистической мистификации совершенно правильной, более того, гениальной мысли относительно природы теоретического мышления, которое не просто описывает наблюдаемые в исследуемом предмете свойства, но логически выводит их, открывая тем самым их взаимозависимость, выявляя непосредственно ненаблюдаемое, сводя видимость к сущности, с тем чтобы затем объяснить необходимость этой видимости, прослеживая движение, изменение предмета, благодаря которым возникают эмпирически фиксируемые свойства. Необходимость такого «спекулятивного» исследования, которая в наши дни становится очевидной во всех областях теоретического знания, впервые выявилась в философии, поскольку она больше, чем какая-либо другая наука, занимается анализом понятий. Именно в этой связи Гегель раскрыл сущность диалектического метода. В. И. Ленин, подчеркивая главное в гегелевской диалектике, указывал: «Определение понятия самого из себя [*сама* вещь в ее отношениях и в ее развитии должна быть рассматриваемая]» (3, 29, 202). В свете этого замечания становится понятной возможность материалистического истолкования на первый взгляд совершенно несуразной, мистической идеи Гегеля о самодвижении понятия. А это в свою очередь подводит нас к пониманию природы философского «спекулятивного» мышления, которое Гегель характеризовал именно как самодвижение понятия.

Мы рассмотрели некоторые моменты, характеризующие умозрительность философии, сознательно ссылаясь на тех философов-идеалистов, в учении которых эта умозрительность достигла наибольшего развития и вместе с тем стала формой мистификации действительности. Анализ умозрительности обнаруживает некоторые коренные особенности и тенденции развития теоретического (в том числе и естественнонаучного) знания. Путь умозрения, в известной мере отрывающегося

от фактов, конечно, очень рискованный путь, на котором заблуждения поджидают на каждом шагу, а открытия представляются счастливой находкой. И все же это — путь, на который неизбежно вступает теоретическое знание, не страшась опасности превратиться в пустое сочинительство. Этим путем идет философия, это характеризует специфику философской формы познания.

Французские материалисты XVIII в. в противоположность идеалистам не претендовали на открытие сверхфизической реальности (они отрицали ее существование), не противопоставляли философское знание научному: они ратовали за союз философии с естествознанием. Однако учение этих материалистов далеко выходило за пределы естественнонаучных данных своего времени, опираясь на эти данные, а не вопреки им. Этот выход за пределы наличных знаний неизбежно оказывался лишь догадкой, гипотезой и нередко, конечно, заблуждением. Но именно на этом, как мы уже сказали, рискованном пути материалистическая философия XVIII в. сделала свое величайшее открытие — открытие самодвижения материи. Идея самодвижения материи не могла быть эмпирически доказана в XVIII в., это было предвосхищение будущего знания, а такого рода предвосхищение, пожалуй, еще более трудная задача, чем предвидение будущих событий. Эта идея явно не согласовывалась с механистическим пониманием движения, но она соответствовала духу естествознания, которое все более уверенно становилось на путь объяснения природы из нее самой. Отрицание сверхприродного и как последовательный вывод из него — атеизм были теоретическими источниками идеи самодвижения материи. Философы, выдвигавшие и обосновывавшие эту идею, выражали тем самым одну из основных сторон теоретического, в особенности философского, мышления — умозрительное забегание вперед, абсолютно необходимое для развития познания.

Первые атеисты появились тогда, когда не было еще необходимых научных данных для опровержения религиозных верований. Но у теологов было еще меньше данных для обоснования этих воззрений. Атеизм был героическим делом не только потому, что атеистов преследовали. Атеизм был также интеллектуальным подвигом. С этой точки зрения можно оценивать и то бес-

страшное философствование, которое, вооружившись логикой, прорывается в неведомое. И как поразительна уверенность каждого из этих философов в том, что он открывает истину, несмотря на то что его предшественники явно заблуждались. Воистину, как говорил Гераклит, характер человека — его демон.

Когда мы говорим об умозрительности какой-либо естественнонаучной теории, мы сознаем, что эта теория рано или поздно будет подтверждена или опровергнута опытом, экспериментом. Философия несравненно более умозрительна, чем теоретическое естествознание, но у нее нет возможности апеллировать к будущим экспериментам или наблюдениям. Что же в таком случае ставит границы спекулятивному произволу философа, которого не страшат никакие отдельные факты, поскольку они не могут ни подтвердить, ни опровергнуть его концепции? Логика? Да, конечно, философ считается с логикой: она главное его оружие. Однако логический вывод возможен только из логических посылок, которые в самой логике не содержатся. Логика не дает критерия истины, к которой стремится философ, как и всякий ученый-теоретик. Мы полагаем, что значение (и в известной мере истинность) философских положений выявляется благодаря их применимости в различных науках и практической деятельности. Философские положения можно рассматривать как своеобразные теоретические рекомендации. Если эти рекомендации вооружают науки в их охоте за истиной, вооружают практическую, преобразовательную деятельность людей, то они получают благодаря этому возможность реальной верификации. Речь, следовательно, идет не о том, что философские положения истинны, поскольку они «работают»: такая постановка вопроса чужда философии марксизма, ее, как известно, пропагандирует прагматизм\*. Суть дела совершенно в ином:

---

\* Прагматизм, идентифицирующий истину с полезным во всех смыслах этого слова, осуществляет широко задуманную программу девальвации истинного. «Значение (Meaning) — писал Д. Дьюи, — обладает большим объемом и большей ценностью, чем истина, и философия занимается скорее значением, чем истиной» (131, 131). Это субъективно-идеалистическое истолкование значимости, применимости теоретических положений является оправданием агностицизма.

поскольку философские положения включаются в многообразии человеческой деятельности, постольку они могут опосредованно проверяться, корректироваться, улучшаться. Это позволяет выявить еще одну важную характеристику умозрительного философского мышления. Философские положения, даже в том случае, когда они не являются истинными, обладают (в большей или меньшей мере) скрытым или явным смыслом, который становится очевидным, поскольку эти положения применяются. Подлинный смысл гегелевской диалектики выявили те, кто понял ее как алгебру революции. Скрытый смысл современного философского иррационализма обнаруживается в характерной для него апологии «иррациональной» (прежде всего капиталистической) действительности.

Гегелевская диалектика заключает в себе великую истину, вполне выявленную историей. Философский иррационализм — величайшее заблуждение, которое, однако, отражает определенную историческую действительность и поэтому отнюдь не лишено смысла. В истории науки также имеют немалое и нередко положительное значение некоторые идеи, которые, как затем выясняется, отнюдь не были истинами, хотя и считались таковыми\*.

Таким образом, рассмотренные нами особенности философского мышления в известной мере (и в разные исторические периоды) присущи всякому теоретическому мышлению вообще, поскольку оно достигает высоких уровней абстракции. Специфическим для философии является не сам по себе умозрительный способ развития понятий, а *степень* «спекулятивности» мышления, органически связанная с содержанием философии (и некоторых философских учений в особенности), с ее категориальным аппаратом, отправными теоретическими положениями и т. д. Но степень есть определе-

---

\* Это, очевидно, имеет в виду М. Планк: «Значение научной идеи часто коренится не в истинности ее содержания, а в ее ценности... Но если мы подумаем о том, что понятие ценности было как раз всегда совершенно чуждо по своей сущности такой объективной науке, как физика, то это обстоятельство покажется особенно поразительным, и возникает вопрос, как понять то, что значение физической идеи только при учете ее ценности может быть полностью исчерпано» (82, 60—61).

ние качества и в этом смысле действительно указывает на специфику философской формы познания, исключая вместе с тем метафизическое противопоставление философии другим формам теоретического исследования.

### 3

#### ИНТУИЦИЯ, ИСТИНА, ТВОРЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ

Характеристика философской формы познания как преимущественно умозрительной должна быть дополнена анализом интуиции, познавательное значение которой доказано современной наукой. Диалектический материализм демистифицировал понятие интуиции, связал его с действительным содержанием чувственного и рационального отражения объективной реальности. Марксистская гносеология подходит к вопросу об интуиции не только с точки зрения исследования путей, ведущих к научным открытиям, но и в связи с анализом повседневного опыта, который включает в себя непроизвольное, незаметное для сознания запоминание воспринимаемого и столь же непроизвольное, неожиданное воспоминание, «открытие» того, чего, казалось, никогда не знал, не замечал, не запоминал. Это узнавание непроизвольно запомнившегося, как известно, стало предметом идеалистической интерпретации в феноменологии Э. Гуссерля, согласно которой познание в сущности есть интуитивный процесс узнавания того, что уже наличествует в сознании\*.

Проблема интуиции особенно существенна для понимания специфики философии, так как в течение двух

---

\* Правильно указывает Э. Ю. Соловьев: «Замещение познавательного процесса актом узнавания, а самого отражаемого объекта — объектом распознаваемым составляет суть феноменологического учения о предметности.

Гуссерль (и феноменология вообще) с самого начала снимает проблему исследования в собственном смысле слова, проблему получения нового знания. Предполагается, что любая интеллектуальная работа, которую способен совершить субъект, разертывается по отношению к уже известному предметному миру. Эта работа может служить лишь выявлению чего-то прежде и непроизвольно постигнутого» (97, 114).

с лишним тысячелетий философия не располагала необходимой фактической основой для тех предельно широких теоретических обобщений, которые составляют ее основную задачу. А так как философия не может не отвечать на вопросы, которые встают перед нею, то ей оставалось выбирать одно из двух: гносеологический скептицизм или же признание высокой познавательной ценности философских гипотез, которые, как правило, связаны с догадками, интуитивным убеждением, воображением, допущением постулатов и т. д. Философские гипотезы никогда не были предположениями, т. е. высказываниями, за истинность которых никто не ручается. Напротив, они всегда выступали как убеждения, психологически абсолютно несовместимые с представлениями об их лишь *возможной* истинности. Философы никогда не употребляли формулы «мне кажется», их утверждения носили категорический характер. Гносеологически эти утверждения, по-видимому, могут быть правильно поняты как интуиции, если, конечно, с этим словом не связывать лишь непосредственное постижение истины.

Интуитивные утверждения философов в зависимости от исторических условий, уровня развития науки и культуры проявлялись по-разному: то как основанное на чувственном созерцании действительности убеждение, то как мистическое, императивно провозглашаемое «озарение», то как принятие за исходный пункт логического рассуждения «самоочевидных» положений и т. д. Однако во всех случаях философы сознательно или бессознательно опирались на интуицию. Впрочем, не следует представлять дело так, будто бы интуиция была специфическим органом философии. Она играла (и продолжает играть) значительную роль и в естествознании\*.

---

\* А. Эйнштейн, анализируя происхождение физических теорий, указывает, что никакой логический путь не ведет непосредственно от наблюдений к основным принципам теории. Высшим долгом физиков, говорит он, «является поиск тех общих элементарных законов, из которых путем чистой дедукции можно получить картину мира. К этим законам ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция» (123, 39—40). Нам представляется, что это замечание Эйнштейна не имеет ничего общего с концепцией интуиции как алогического

Философы-интуитивисты, в известной мере осознав эту особенность развития философии, абсолютизировали ее, не замечая того, что интуиция сама требует критического исследования и оценки. Они утверждали, что специфику философии составляет именно интуитивное открытие ее исходных положений.

Высокая оценка познавательного значения интуиции рационалистами, а также некоторыми эмпириками XVII в. (Д. Локк) не означала, как известно, умаления значения логики, логического вывода, доказательства: идеалом рационализма был математический метод. Поэтому было бы грубой ошибкой считать рационалистов интуитивистами. При таком подходе всякое признание познавательного значения интуиции означало бы переход на позиции интуитивизма.

Интуитивизм — иррационалистическое учение, интерпретирующее интуицию как алогический акт постижения иррациональной реальности. А. Бергсон считал выдающейся заслугой Канта доказательство невозможности интеллектуальной интуиции. Но отсюда, согласно Бергсону, следовало то, до чего не додумался Кант: единственно возможная интуиция — интуиция сверхинтеллектуальная; она-то и образует основу специфически-философского видения мира. Интеллект, говорил А. Бергсон, по своему происхождению и функции сугубо практичен: его дело — «руководить нашими действиями. В действиях же нас интересует их результат, а на средства мы обращаем мало внимания, лишь бы

---

процесса. Речь идет лишь о том, что интуитивный вывод не есть заключение, вытекающее из серии умозаключений, а своеобразный прерыв непрерывности в теоретическом исследовании, диалектический скачок, основой которого является накопление опыта, знаний, что при наличии известной интеллектуальной способности и приводит к интуитивному выводу.

Сошлемся для подтверждения нашей мысли на глубокое и остроумное замечание Н. Н. Семенова: «Если научное мышление считать «логичным» и «рациональным» (разумным) лишь постольку, поскольку оно совершается в строгом согласии с аксиомами, постулатами, и теоремами формально-математической логики, то фактически совершающееся научное мышление неизбежно начинает казаться иррациональным (неразумным). Наука же начинает вообще представляться каким-то сумасшедшим домом, в котором соблюдается только внешний порядок с помощью санитаров-логиков, но никак не живущими в нем, которые только и мечтают, как бы этот порядок нарушить» (94, 62).

была достигнута цель» (14, 256). Подчеркивая связь интеллекта с предметным материальным миром, который, по учению Бергсона, безжизнен, статичен, французский интуитивист доказывал, что изначальная действительность есть чистая длительность, становление, отходы которой образуют и материя, и интеллект. Именно эту нематериальную длительность, метафизическое время и постигает философская интуиция\*.

Бергсон полагал, что основу всякой великой философской системы образует «первичная интуиция», которую философ пытается затем выразить как систему выводов. Однако интуитивное видение мира логически невыразимо адекватным образом, оно есть «нечто простое, бесконечно простое, столь необыкновенно простое, что философу никогда не удалось высказать его. И вот почему он говорил всю свою жизнь. Он не мог формулировать того, что он имел в уме, так, чтобы не испытать потом повелительной потребности поправить свою формулу, а потом поправить поправку» (15, 3).

Ошибка Бергсона заключается вовсе не в том, что он считает «первичными интуициями» исходные положения философских систем. Бергсон ошибается, поскольку он истолковывает интуицию как иррациональное постижение иррационального, принципиально исключая возможность иного, неинтуитивного прихода к исходному философскому положению, так же как и возможность его адекватного логического (теоретического) выражения, т. е. вывода, доказательства, разъяснения. В действительной истории философии дело обстояло несравненно сложнее. Когда Фалес заявил, что все происходит из воды, он ссылаясь на факты (об

---

\* Интуитивизм, следовательно, заключается не только в определенном истолковании процесса познания, но и в субъективистском стирании качественного различия между отражением и его предметом. Это особенно очевидно на примере учения Б. Кроче, который рассматривает предметы как интуиции, т. е. отрицает их независимое от познающего субъекта существование: «Что такое познание через понятие? Это -- познание отношений между вещами; вещи же суть интуиции» (58, 26). Мы подчеркиваем этот онтологический аспект интуитивистского идеализма, чтобы стало еще очевиднее, что признание и высокая оценка познавательного значения интуиции не имеют ничего общего ни с интуитивизмом, ни с идеализмом вообще. Это, впрочем, доказывается и историей философии.

этом говорит, например, Аристотель), приводил логические аргументы, но всего этого было, конечно, недостаточно. На помощь фактам и аргументам пришла интуиция, которую правильнее было бы, вслед за Бергсоном, называть не первичной, а вторичной, так как основу ее образуют опыт, знания. Однако и фактов, и знаний было явно недостаточно для обоснования основного философского убеждения.

Недостаточность эмпирических и теоретических данных — вещь очевидная не только при изучении античной философии. Философия стремится познать формы всеобщности универсума, между тем как данные, которыми она располагает, всегда исторически ограничены и в этом смысле недостаточны. «Таким образом, — говорит Энгельс, — оказывается, что люди стоят перед противоречием: с одной стороны, перед ними задача — познать исчерпывающим образом систему мира в ее совокупной связи, а с другой стороны, их собственная природа, как и природа мировой системы, не позволяет им когда-либо полностью разрешить эту задачу. Но это противоречие не только лежит в природе обоих факторов, мира и людей, оно является также главным рычагом всего умственного прогресса и разрешается каждодневно и постоянно в бесконечном прогрессивном развитии человечества...» (1, 20, 36).

Итак, синтез эмпирических и вообще научных знаний никогда не может быть завершен. Это-то и придает философской (впрочем, как и естественнонаучной) концепции целого, всеобщего, бесконечного, непреходящего характер своеобразной гипотезы, которая и в тех случаях, когда она действительно синтезирует научные данные своего времени, постоянно требует корректирования, развития в свете новых научных открытий.

Философ в отличие от естествоиспытателя не может отказаться от размышлений о всеобщем, бесконечном, непреходящем, целом и т. д. Если даже он отказывается от «метафизики» и сознательно ограничивает свое исследование одними, например, гносеологическими проблемами, перед ним и в этой области возникает задача теоретического синтеза, формулирования выводов, имеющих всеобщее и необходимое значение. Между тем как такого рода синтез и связанные с ним выводы никогда не могут иметь своей основой всю полноту

необходимых для них эмпирических данных. При ближайшем рассмотрении оказывается, что эта трудность имеет место во всех разделах теоретического знания, поскольку индукция всегда остается неполной и всеобщность закона, формулируемого естествознанием, не столько доказывается теоретически, сколько фактически подтверждается. Но теоретически мыслимы и такие факты, которые не подтверждают этого закона. Естествоиспытателя это не беспокоит, поскольку налицо неограниченное количество явлений, протекающих согласно данному закону, всеобщность которого качественно ограничена, а в случае необходимости может быть ограничена и в количественном отношении\*. Иное дело в философии, поскольку она стремится к познанию наиболее общего, наименее ограниченного как в количественном, так и в качественном отношении.

Продуктивная способность воображения, которую Кант считал основополагающей в процессе познания, во всяком случае в философии играет первостепенную роль, если, конечно, эта способность истолковывается материалистически, а не как априорное, независимое от эмпирических данных и предшествующее им мысленное конструирование любой эмпирической целостности. Кант отрицал возможность интеллектуальной интуиции, которая представлялась ему рационалистической иллюзией относительно способности «чистого» разума к знанию, выходящему за пределы всякого возможного опыта. В этом смысле интеллектуальная интуиция действительно невозможна. Однако понятие интеллектуальной интуиции не обязательно истолковывать в духе рационализма XVII в., против которого справедливо выступал Кант. Современная наука позволяет научно исследовать интуицию как неотъемлемый элемент творческого воображения ученого, воображе-

---

\* Н. Бор отмечает позитивное научное значение этого обстоятельства в связи с анализом философской интерпретации квантовой теории: «В науке и раньше случалось, что новые открытия приводили к установлению существенных ограничений для понятий, которые до тех пор считались не допускающими исключений. В таких случаях нас вознаграждает приобретение более широкого кругозора и более широких возможностей устанавливать связь между явлениями, которые прежде могли казаться даже противоречащими друг другу» (17, 18).

ния, основу которого составляют факты, знания, пытли-  
вое исследование.

Противоположность между философией марксизма и интуитивизмом заключается, таким образом, вовсе не в том, что интуитивизм признает существование интуиции, а диалектический материализм отрицает наличие этого факта. «Как факт знания каждый вид интуиции — непререкаемая реальность, существующая в сфере познания для всех познающих, — справедливо замечает В. Ф. Асмус. — Но как теория фактов знания каждая теория интуиции есть теория философская: идеалистическая или материалистическая, метафизическая или диалектическая» (11, 60). Вопрос, следовательно, заключается не в том, существует или не существует специфическая познавательная способность, существенно отличающаяся от последовательного логического вывода, завершающего серию умозаключений, а в том, как возможно такого рода отражение действительности, как относится оно к имеющемуся в распоряжении познающего индивида опыту, знаниям и т. д.? Если Ньютон, как повествует легенда, обратив внимание на падение яблока, «вдруг» пришел к открытию закона всемирного тяготения, то эта интуиция, очевидно, предполагала длительное продумывание определенного круга проблем, размышление над открытым Галилеем законом, согласно которому ускорение падающего тела не зависит от его природы или скорости и является постоянным. Таким образом, проблема заключается в правильной интерпретации всегда обнаруживающегося в истории познания факта интуиции, в выяснении возможностей применения к этой познавательной способности научных, критических приемов исследования и проверки\*.

---

\* В. Стеклов, как нам представляется, весьма остроумно подметил один из элементов интуиции — способность подметить закономерность, наблюдая отдельные случаи ее проявления, т. е. способность делать правильные выводы, основываясь на неполной индукции: «На качающуюся люстру Пизанского собора глядели десятки тысяч людей, но никто из них, за исключением Галилея, и не вообразил, что отсюда можно вывести какой-то общий закон колебания маятника. Галилею же было достаточно одного этого наблюдения, чтобы создать закон (конечно, приближенный) так называемого изохронизма, справедливого для какого угодно маятника» (101, 106). Разумеется, это замечание далеко не исчерпы-

Истолкование интуиции как непосредственного усмотрения *истины*, которого придерживаются и рационалисты XVII в. и иррационалисты-интуитивисты, очевидно, совершенно несостоятельно, так как история естествознания и философии дает необозримое множество примеров ошибочных интуиций. «Надежда на так называемую интуицию слишком часто вводила в заблуждение», — правильно замечает Г. Рейхенбах (90, 31). М. Бунге в своем содержательном исследовании «Наука и интуиция», подвергнув убедительной критике идеалистические концепции интуиции, конкретно рассматривает далее различные виды интуиции, проявляющиеся в чувственном восприятии, воображении, «ускоренном умозаключении», оценке и т. д. Ученый осуждает идеалистический культ интуиции, правильно выступая как против переоценки, так и против недооценки этого вида познания, которому наука обязана не только великими открытиями, но и многочисленными заблуждениями. Нельзя не согласиться с выводом М. Бунге: «Разнообразные формы интуиции имеют сходство с другими формами познания и рассуждения в том, что их надо *контролировать*, если хотят, чтобы они были полезны. Плодотворна интеллектуальная интуиция, стоящая между чувственной интуицией и чистым разумом. Однако представленная самой себе, она остается бесплодной» (19, 150).

Итак, нет ничего обманчивее убеждения в том, что интуиция никогда не обманывает. Эту истину косвенно признают и сами интуитивисты, так как каждый из них убежден в том, что именно он в отличие от других философов (в том числе и интуитивистов) монополично владеет интуитивно постигнутой истиной. Утверждение, что интуиция является специфическим органом философии, означает признание принципиальной невозможности научной философии. Но интуиция, на наш взгляд, занимает в философии не больше места, чем в теоретическом естествознании, художественном твор-

---

вает логической (и психологической) природы интуиции, но его философское значение заключается, по нашему мнению, в том, что оно связывает интуицию с отражением объективной реальности и указывает также на гносеологические корни ошибочных интуиций, которых немало было как в естествознании, так и в философии.

честве или изобретательстве. Однако, может быть, имеет смысл говорить о специфической, *философской* интуиции, подобно тому как говорят о своеобразии интуиции художника? Было бы нелепо отрицать своеобразие философской формы познания, однако еще более несостоятельно сводить ее к своеобразию философской интуиции. Анализ философских учений приводит к выводу, что относительное единство философской формы знания включает в себе существенные различия, противоположности, противоречия. Если одни из философов, во всяком случае субъективно, исходят из интуитивных убеждений, то другие, напротив, принимают в качестве отправного пункта установленные наукой или повседневным опытом факты.

Психология философского творчества — совершенно неисследованная область, но те более или менее разрозненные данные, которыми мы обладаем (например, рассказы самих философов о формировании их идей), не дают фактического основания для допущения существования особой, философской интуиции. Этого допущения требуют интуитивисты, ссылаясь на свое философское творчество, но если даже принять их заявления за свидетельские показания, то и в этом случае придется допустить лишь особую роль интуиции в их собственном философском творчестве. Но не все ведь философы являются интуитивистами; большинство из них — противники интуитивизма.

Научный анализ свидетельств философов-интуитивистов, как бы ни были они чистосердечны, показывает, что они явно недооценивают то влияние, которое оказали на них другие философы, философские традиции, научные данные, определенные исторические условия и т. д. Идеи, которые сложились в интуитивистских учениях под явным влиянием других, как правило, неинтуитивистских теорий, сплошь и рядом истолковываются как «первичные интуиции», совершенно независимые от предшествующего философского развития. Это особенно очевидно на примере того же А. Бергсона: его основные идеи сформировались под влиянием иррационалистической традиции в Германии и во Франции, его «метафизика становления» иррационалистически интерпретирует принцип развития, получивший почти всеобщее, хотя и поверхностное признание в филосо-

фии и естествознании конца XIX в. Анализ отношения А. Бергсона к Канту, Гегелю, Шопенгауэру, Дильтею, Мен де Бирану, Бутру, Дарвину, Спенсеру, к представителям естественнонаучного материализма, несомненно, позволил бы свести к минимуму роль интуиции в создании его философской системы, которая нередко характеризовалась как самая оригинальная в истории философии.

Таким образом, интуиция, так же как и умозрительность (спекулятивность), характеризует специфику философской формы познания, хотя обе эти особенности познания присущи всякому теоретическому исследованию\*. И здесь, очевидно, нет оснований для вывода о существовании таких признаков философского мышления, которые присущи только ему одному. Речь, следовательно, снова идет о степени, в какой применяются философией умозрительность и интуиция. Однако эта степень существенно разнится в различных философских учениях, на разных этапах исторического развития философии.

#### 4

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК СПОСОБ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Открытие ранее неизвестных явлений, процессов, свойств, управляющих ими законов, открытие путей и средств практического овладения этими законами — таковы важнейшие задачи наук, решению которых служат непосредственные и инструментальные наблюдения, описания, эксперименты, теоретический анализ фактов, обобщения, специальные методы исследования

-----

\* Эту весьма важную для понимания как интуиции, так и философии сторону вопроса подчеркивает Л. де Бройль. Наука, указывает он, «по существу рациональна и в своих основах и по своим методам, может осуществлять свои наиболее замечательные завоевания лишь путем опасных внезапных скачков ума, когда проявляются способности, освобожденные от тяжелых оков строгого рассуждения, которые называют воображением, интуицией, остроумием» (18, 294—295). Характерно, что де Бройль видит в воображении (которое, конечно, понимается не в обыденном смысле этого слова), интуиции, остроумии выражение одной и той же познавательной способности.

и проверки и т. п. Философии не дано какой-либо экспериментальной техники, инструментальных средств наблюдения, химических реактивов и многого другого: все это должна ей заменить сила абстракции.

В распоряжении философа находятся факты, которые даны ему личным наблюдением, или же факты, установленные специальными научными исследованиями. Химик непосредственно общается с вещами, философу служит материалом главным образом знание о вещах, почерпнутое из наук и других источников. Таким образом, философия, во всяком случае в той форме, в какой она существует в эпоху сложившихся и получивших разветвленное развитие частных наук, имеет дело с более или менее готовыми, обработанными фактическими данными, которыми ее снабжают наука и практика, с определенными явлениями материальной и духовной жизни общества, которые она стремится понять в их единстве, теоретически обобщить, интегрально истолковать, мировоззренчески осмыслить. Значит ли это, что в философии в сущности невозможны открытия? Нет, конечно, это не так. Суть дела заключается в том, что основу философских открытий образует уже имеющееся знание, которое анализируется, оценивается, короче говоря, интерпретируется философией.

Интерпретации принадлежит большая роль во всех теоретических исследованиях, в любой области знания. Энгельс называл великим научным достижением открытие Леверье Нептуна. Анализируя зафиксированные астрономами факты, французский ученый теоретически установил существование не известной до этого планеты и указал ее «местонахождение». Это открытие основывалось на интерпретации известных астрономам фактов. Однако, чтобы интерпретировать их так, как это сделал Леверье, необходимо было, по-видимому, убеждение относительно возможного существования в нашей Солнечной системе еще одной планеты.

В наше время интерпретация как метод научного исследования занимает несравненно больше места в естествознании, чем в прошлом. Это объясняется, по-видимому, развитием теоретических исследований, применением в естествознании математических методов и т. д. Современная наука придала понятию интерпре-

тации различные специальные значения. Указывая на это, В. А. Штофф пишет: «Можно указать на тройкого рода интерпретацию, которая осуществляется в научном познании: 1) интерпретация формальных знаковых логико-математических систем; 2) интерпретация уравнений математического естествознания и 3) интерпретация как истолкование наблюдений, полученных экспериментальных данных, установленных научных фактов» (122, 169). Эта классификация видов интерпретации не претендует на исчерпывающую полноту, поскольку автор имеет в виду главным образом математику, логику и естествознание. Тем не менее она подтверждает мысль о возрастании роли интерпретации в науке. Почему же мы ставим вопрос об особом месте интерпретации в философии? Да просто потому, что в любой частной науке интерпретация является *одним* из методов исследования, между тем как для философии, которая не занимается, так сказать, добычей фактов, сырого материала знания, она имеет решающее значение.

В прошлом философы нередко обогащали науки о природе великими открытиями. Это было возможно потому, что размежевание между философией и частными науками носило ограниченный характер. Декарт и Лейбниц были не только философами, но и математиками, естествоиспытателями. Естествознание носило преимущественно эмпирический характер, а его теоретическими проблемами занималась философия (натурфилософия), которая предвосхищала или даже формулировала в спекулятивной форме некоторые выдающиеся естественнонаучные открытия. Яркий пример этому Окен. «Идя чисто мыслительным путем, — говорит Энгельс, — Окен открывает протоплазму и клетку, но никому не приходит в голову подвергнуть этот вопрос естественнонаучному исследованию...» (1, 20, 522). В дальнейшем развитие теоретического естествознания лишило натурфилософию ее прежнего значения; она не могла уже предвосхищать открытия естествознания, которое далеко вышло за пределы доступного философии повседневного опыта. Натурфилософия, хотя она продолжает еще существовать и в наши дни, давно стала историческим анахронизмом.

Таким образом, развитие специальных наук о при-

роде и специфических методов естественнонаучного исследования прогрессивно уменьшало роль философии в открытии новых явлений и закономерностей природы, но увеличивало вместе с тем значение философской интерпретации естественнонаучных открытий, необходимой как для естествознания, так и для самой философии. Эта интерпретация все более теряет свой прежний онтологический характер, все более становится преимущественно гносеологической. Такого рода истолкование является не просто философским компендиумом естественнонаучных открытий, а их критически-гносеологическим осмыслением. Ярким примером научно-философской интерпретации достижений естествознания является ленинский анализ кризиса в физике конца XIX в.

Всякая интерпретация исходит из фактов или того, что считается фактом. Главное в ней — объяснить эти факты (или то, что принимается за факты), выявить их отношение к другим фактам, оценить представления, связанные с этими фактами, пересмотреть их, если это окажется необходимым, сделать новые выводы. Особенность той или иной философии заключается как в том, какие факты (или допущения) она принимает за исходное, так и в том, какое она придает им значение, как интерпретирует их.

Фома Аквинский и Гегель исходят из представления о существовании абсолютного, божественного разума. «Князь схоластики» считает божественный разум находящимся вне мира, бесконечно превосходящим мир, сотворившим его из ничто. Гегель же утверждает, что божественный разум не существует вне мира, так как он составляет его сущность, так же как и сущность человеческого разума. Поэтому божественное и человеческое не так уж далеки друг от друга. Эти противоположные (в рамках идеалистической философии) концепции показывают, сколь существенна роль интерпретации в философии. В данном случае можно даже больше сказать: ведь исходные положения у обоих мыслителей не факты, а допущения, представляющие собой определенную, а именно теологическую, интерпретацию мира, которая у Гегеля настолько наполняется реальным содержанием, что оно наконец явно вступает в противоречие с не соответствующей ему формой.

Любое определение понятия, если оно, конечно, не является единственно возможным (а это в большинстве случаев исключено, так как конкретное в науке — единство различных определений), представляет собой интерпретацию, которая дополняется другой интерпретацией, т. е. другим определением. Поэтому различные интерпретации могут не только исключать, но и дополнять друг друга, хотя и в этом случае они, как правило, не просто суммируются, а учитываются в синтезирующем их теоретическом выводе\*.

Интерпретация неотделима от теоретического исследования в любой его форме, так как оно никогда не может быть одной лишь констатацией фактов, т. е. всегда предполагает определенные допущения, теоретические посылки, выводы и т. п. Неопозитивисты, разрабатывая принцип верификации, пытались вычленить «протокольные высказывания» как чистые констатации наблюдаемого, которые в этом своем качестве могут быть критерием истинности эмпирических предложений. Эта попытка, как известно, не увенчалась успехом, и в конечном счете неопозитивисты пришли к выводу, что любая констатация является интерпретацией, поскольку она предполагает вычленение констатируемого, со-

\* Л. Яноши указывает, что в естествознании возможны различные, но одинаково правомерные (очевидно, при данном уровне знаний) интерпретации отдельных явлений: «Интерпретация Эйнштейном опыта Майкельсона — Морли и подобных экспериментов с точки зрения логики не является единственно возможной. До Эйнштейна Лоренц и независимо от него Фицджеральд... предполагали существование эфира. Они считали также, что электромагнитные явления относительно эфира описываются уравнениями Максвелла... Интерпретация Лоренца — Фицджеральда математически несколько не отличается от интерпретации Эйнштейна; мы можем стоять на точке зрения либо Эйнштейна, либо Лоренца — Фицджеральда и получим одинаковые ответы на все те физические вопросы, которые мы сейчас можем считать экспериментально решенными» (126, 99). В философии в отличие от физики такого рода существенно различные и вместе с тем одинаково правомерные интерпретации, очевидно, невозможны. Поэтому в философии различные интерпретации являются выражением различных направлений и всегда находятся в полемическом отношении друг к другу. Тем не менее было бы неверно полагать, что противоположные философские интерпретации всегда относятся друг к другу как истина и заблуждение: истина нередко выявляется тогда, когда отказываются от обеих противоположных интерпретаций. Так, научное понимание исторической необходимости предполагает решительный отказ и от фатализма, и от волюнтаризма.

отнесение его с другими фактами. Б. Рассел утверждал, что теория относительности сводит различие между гелиоцентрической и геоцентрической системами к различным видам интерпретации одного и того же факта: «Если пространство только относительно, то и разница между утверждениями «Земля вращается» и «небо вращается» только в словах: оба этих утверждения представляют собой лишь способы описания одного и того же явления» (88, 55). Нельзя, конечно, согласиться с превращением констатации в интерпретацию, но очевидно также и то, что эта познавательная процедура не исключает явных или скрытых допущений и соответственно этому различных интерпретаций.

Всякая интерпретация означает применение имеющихся в нашем распоряжении знаний к фактам, которые мы стремимся изучить. Мы говорим о применении знания, а не истины, так как это не одно и то же. Система Птолемея не была истинной, но она суммировала определенные наблюдения, заключала в себе некоторые истинные представления и была для своего времени научной, позволяла объяснять, предсказывать некоторые явления. В философии особенно важно избегать смешения знания и истины. Самое доскональное знание ошибочных положений, которые в разное время высказывались естествоиспытателями или философами и принимались за истины, не дает знания истины. Правда, познание заблуждений способствует и познанию истины.

Знание как теоретическое основание интерпретации может быть лишь знанием того, что утверждали некоторые ученые и что подтвердилось, подтвердится или, напротив, будет опровергнуто в будущем. Демокритовская концепция абсолютно плотных, неделимых атомов и абсолютной пустоты, служившая теоретическим основанием интерпретации мира именно потому, что она содержала в себе лишь элементы истины, ограничивала возможности объяснения *качественного* многообразия явлений. Однако во времена Демокрита ни объяснение, ни даже констатация бесконечного *качественного* многообразия явлений природы были еще невозможны.

Интерпретация находится в зависимости не только от характера знаний (в первую очередь от содержащейся в них объективной истины), но и от их объема. Древ-

негреческие философы, располагая весьма ограниченным запасом теоретических знаний (значительная часть которых к тому же заключала в себе лишь элементы истины), пытались дать интегральную, т. е. философскую, интерпретацию действительности. Это явное несоответствие между теоретическим основанием интерпретации и самой интерпретацией неизбежно приводило к наивным, ошибочным, порой фантастическим выводам.

Развитие науки непрерывно увеличивает объем знаний, а научные методы исследования и проверки обеспечивают возможность все большего приближения знания к объективной истине. Тем не менее возможности интерпретации всегда ограничены наличным знанием, и дальнейшее увеличение его объема закономерно изменяет содержание интерпретации и ее форму. Это относится к любой науке, но в наибольшей мере к философии, которая преследует задачу интерпретации не отдельных явлений, а их многообразных совокупностей, основных форм существующего и самого знания о нем. Не удивительно поэтому, что в философии постоянно существовали различные, в том числе и взаимоисключающие, интерпретации природы, материи, сознания и т. д. С этой точки зрения заблуждения философов представляют собой неправильные интерпретации действительных фактов, причем нередко их исходные положения также оказываются не констатацией, а лишь интерпретацией фактов. Это, впрочем, несколько не оправдывает неверия в возможность достижения истины в философии, поскольку философская интерпретация, как и любая иная форма знания, в конечном итоге подтверждается или опровергается совокупностью данных науки и практики.

В естествознании попытка интерпретировать те или иные факты с позиций определенной теории периодически выявляет необходимость создания новой теории или существенного изменения старой. В философии, многие положения которой не могут быть непосредственно доказаны или опровергнуты экспериментами, фактами, такой необходимости не существует. Однако накопление фактов, умножение естественнонаучных открытий, выдающиеся исторические события вынуждают философию изменять свою интерпретацию дейст-

вительности. Если развитие классической механики привело к возникновению механистического материализма, то успешное исследование немеханических форм движения материи показало недостаточность механистического истолкования природы. Развитие естественнонаучных знаний о природе психики вынудило большинство идеалистов отказаться от прежнего наивного взгляда на отношение души и тела.

Исследование исторического процесса изменения, развития философской интерпретации природы, общества, человека, познания — одна из важнейших задач историко-философской науки. Благодаря такого рода исследованию преодолевается видимость постоянного блуждания философии от одной ошибки к другой, выявляется своеобразие поступательного развития философского знания, развитие философской аргументации, плодотворное влияние специальных наук на философию.

В буржуазной философии последнего столетия в связи с попытками восстановить и по-новому обосновать противопоставление философии положительным наукам все чаще и чаще обнаруживается стремление дискредитировать познавательное значение интерпретации. С точки зрения В. Дильтея, интерпретация есть специфически естественнонаучный способ исследования, который дает лишь вероятностное знание. Дильтей выступает против «объяснительной психологии», которая, как он полагает, экстраполирует в сферу психического естественнонаучные приемы (исследование каузальных отношений, выдвижение гипотез), между тем как душевная жизнь в отличие от внешней природы дана нам непосредственно и поэтому постигается интуитивно. «Природу, — писал Дильтей, — мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» (38, 8). Интерпретации, объяснению Дильтей противопоставлял *описание* содержания сознания, открытое для непосредственного понимания: «Методическое преимущество психологии в том, что душевная связь дана ей непосредственно, живо, в виде переживаний действительности» (38, 171).

Принцип интуитивистской описательной, исключаящей интерпретацию психологии Дильтей считал основой «философии жизни», в которой он видел итог всего исторического развития философии и ее превра-

щения в основную науку о человеческом духе. Непосредственное описание душевного состояния является, согласно Дильтею, в отличие от интерпретации, якобы отсылающей нас от известного к неизвестному, *пониманием*. Эту в основе своей иррационалистическую концепцию философского знания Дильтей называл герменевтикой, придав новое значение этому термину, применявшемуся в классической филологии, а частью и в философии (Шлейермахер) для обозначения особого рода истолкования (мифов, памятников древней литературы, искусства и т. д.) \*.

Экзистенциалистская герменевтика М. Хайдеггера — дальнейшее развитие дильтеевской концепции, ее переработка в духе феноменологии Э. Гуссерля, отмежевавшегося от психологизма и противопоставившего объяснению феноменов сознания их «эйдетическое», сущностное видение. Интерпретация, полагает Хайдеггер, по самой своей природе субъективна, так как мериллом в ней всегда выступает интерпретирующий субъект. «Понимание» же, согласно Хайдеггеру, корреспондирует с бытием и поэтому с самого начала, т. е. уже в своей дорефлексивной форме, есть «бытийное понимание». Однако Хайдеггеру, как известно, не удалось вскрыть объективное содержание «понимания», учение о котором оказывается в конечном счете иррационалистической и явно субъективистской интерпретацией познавательного процесса и его предмета \*\*. Таким обра-

---

\* Правильно замечает по этому поводу Л. В. Скворцов: «Дильтеевская интерпретация «понимания» как переживания психологического подтекста философских учений прошлого исключала возможность их научного анализа, предполагающего не только осмысление того или иного учения, но и его оценку с точки зрения адекватности. Тем самым Дильтей лишает историю философии ее объективной основы» (95, 75). Таким образом, В. Дильтей отрицает значение интерпретации в философии, субъективистски интерпретируя «понимание».

\*\* Мы, следовательно, отнюдь не собираемся нацело отвергать положение Хайдеггера о субъективном характере интерпретации, которое подтверждается самим фактом существования экзистенциалистской и вообще идеалистической философии. Объективная интерпретация явлений, принципом которой является их рассмотрение в том виде, как они существуют вне и независимо от сознания, признание объективного содержания представлений, понятий, теорий становится возможным лишь с позиций материалистической философии и естествознания.

зом, иррационалистическая критика интерпретации сводится в основном к отрицанию познавательного значения естествознания, которое трактуется как принципиальное непонимание бытия. Но поскольку экзистенциализм ограничивает философию исследованием «человеческой реальности», пытаясь через нее пробиться к якобы непостижимому бытию в себе, он в еще большей мере, чем другие идеалистические учения, культивирует субъективистскую интерпретацию существующего.

Итак, философия не отказывается от интерпретации даже тогда, когда она объявляет ей войну. Природа философии такова, что она не может не выражать свое отношение к фундаментальным реальностям, существенно значимым для человека: к явлениям природы, личной и общественной жизни, к науке, искусству, религии и т. д. А это отношение, поскольку оно носит теоретический характер, неизбежно является интерпретацией.

Гносеологический анализ интерпретации как специфического способа отражения действительности показывает, что главное в ней — не выражение субъективного отношения мыслящего субъекта к определенным фактам, а исследовательский *поиск* связи наблюдаемых явлений друг с другом и с другими явлениями, существование которых признается или предполагается на основании имеющихся данных. В этом смысле можно сказать, что интерпретировать значит связывать. Разумеется, это «связывание» может быть субъективным, недостаточно обоснованным и, напротив, объективным, обоснованным. Но и в том, и в другом случае интерпретация одного факта (или знания о нем) возможна лишь тогда, когда имеется другой факт (и соответствующее знание), когда целое расчленяется на части и рассматривается отношение между ними. И так как сущность явлений — это прежде всего их внутренняя взаимосвязь, то и интерпретация оказывается способом познания сущности явлений.

Закономерной формой развития философии является изменение интерпретации философских положений, понятий, категорий. Так, например, развитие категории необходимости может быть исторически представлено как возникновение и развитие различных определений необходимости и преодоление этого многообразия ин-

терпретаций в единстве научного определения категории. Объективную основу этого познавательного процесса составляет общественная практика, накопление знаний о единстве и взаимообусловленности явлений, умножение данных наук о природе и обществе.

Философия древности, строго говоря, еще не знает *понятия* объективной необходимости, ее представления на этот счет явно не свободны от мифологических образов и в значительной мере носят метафорический характер. Средневековое представление о необходимости — в основном теологическая интерпретация, и притом не столько эмпирически констатируемых процессов, сколько соответствующих христианских догматов. Лишь в новое время сначала в астрономии, а затем в других науках о природе формируется понятие необходимости, которому философия (главным образом материалистическая) придает универсальное значение.

Маркс и Энгельс в середине XIX в., т. е. в эпоху повсеместного господства механистической интерпретации необходимой связи явлений, разрабатывают понятие *исторической* необходимости как специфической формы существенной связи не только одновременно существующих, но и сменяющих друг друга во времени социальных явлений, прорывая тем самым узкий горизонт метафизической интерпретации необходимости, противопоставляя ей диалектико-материалистическую интерпретацию этого объективного отношения явлений, к которой впоследствии, конечно по-своему, исходя из своих собственных данных, пришло и естествознание.

История философии убедительно показывает, как одни и те же положения вследствие различной интерпретации получают явно противоположный смысл и значение. Укажем для примера на фундаментальное положение о непримиримой противоположности между научным знанием и религиозной верой. Этот принцип обосновывают, с одной стороны, материалисты, а с другой — как это ни поразительно — мистики, иррационалисты, философствующие теологи протестантизма, в особенности неоортодоксы.

Не приходится разъяснять, почему материалист доказывает непримиримость науки и религии. Но почему соглашается с ним религиозный иррационалист? Потому, что, с его точки зрения, науке абсолютно недоступ-

ны великие истины, открывающиеся религиозному откровению: поэтому-то между религией и наукой действительно налицо абсолютная противоположность, в которой находит свое выражение бесконечность, отделяющая человека от бога. Таким образом, непримиримо враждебные друг другу мировоззрения одинаково последовательно обосновывают тезис о принципиальной противоположности знания и веры, истолковывая совершенно противоположным образом веру и знание, противопоставляя в одном случае вере знание, а в другом — знанию веру.

Неоортодоксальные протестантские теологи, доводя до предела противопоставление веры знанию, приходят к утверждению вроде того, что мы *не знаем*, существует ли бог, *не знаем*, во что мы верим; мы лишь верим в существование божие, верим в его абсолютную справедливость и т. д. В отличие от материалистов, с одной стороны, и протестантских теологов — с другой, католические теологи и философы томистского направления стремятся доказать, что наука и религия в сущности не противоречат друг другу и поэтому естествознание может и должно обосновывать христианские догматы, которые сверхразумны, поскольку источником их является бог, но не противоразумны, так как бог есть абсолютный разум. Неспозитивисты при всей своей чуждости проблематике томизма принимают тезис об относительной противоположности между знанием и верой, поскольку они сводят научные знания и самое истину к особому рода верованию. Некоторые неопозитивисты, правда, утверждают, что между наукой и религией, которая относится к сфере эмоциональной жизни, нет ничего общего, и делают отсюда вывод, что именно поэтому религия неопровержима: опровержимы лишь научные теории. Таким образом, несомненный факт принципиальной противоположности науки и религии интерпретируется самым различным образом, и это составляет существеннейшее содержание некоторых философских учений.

Содержание философских понятий, как указывалось выше, исторически изменяется, вследствие чего в истории философии одним и тем же термином зачастую обозначаются явления, не имеющие ничего общего друг с другом. И когда экзистенциалист заявляет, что

дома, деревья, горы не обладают *существованием*, мы не можем опровергнуть его простой ссылкой на указанное в толковом словаре значение слова «существование»: мы анализируем то особенное значение, которое экзистенциализм придал этому слову, показываем несостоятельность субъективистской интерпретации существования, вскрываем связь «человеческой реальности» с независимо от нее существующей действительностью и т. д.

Философские положения, рассматриваемые вне реального исторического и теоретического контекста (который всегда подразумевается, когда они высказываются компетентными людьми), представляются просто банальностью. Люди сами делают свою историю. В наши дни это положение может быть признано тавтологичным. Однако стоит вспомнить о том, что оно было впервые выдвинуто в противовес теологической концепции предопределения, чтобы стало понятно его действительное научное значение. Стоит вспомнить, что на смену провиденциализму пришла натуралистическая концепция предетерминации, которой придерживались домарксовские материалисты, тем не менее утверждавшие, что люди сами делают историю. Но как это возможно, если внешняя природа, природа самого человека, результаты деятельности предшествующих поколений людей независимы от ныне живущих поколений?

Философия марксизма доказала, что ни внешняя природа, ни природа человека не являются определяющей силой общественного развития. В процессе общественного производства люди преобразуют внешнюю природу, а тем самым и свою собственную природу. Развитие производительных сил в конечном счете определяет характер общественных отношений и образ жизни людей. Но производительные силы — это сами люди и ими же созданные средства производства. Следовательно, люди сами творят свою историю, но творят ее не по произволу, а в соответствии с наличным уровнем производительных сил, который каждое новое человеческое поколение получает в наследство от предшествующих поколений. И чем больше каждое новое поколение людей участвует в развитии производительных сил, т. е. чем значительнее его вклад в материаль-

ную основу жизни общества, тем в большей мере оно само создает условия, которые определяют его общественное бытие, тем более свободно созидает оно свое настоящее и будущее.

Таким образом, положение «люди сами творят свою историю» становится подлинно научным лишь благодаря материалистическому пониманию истории, которое наполняет его конкретным и многообразным историческим содержанием. Следовательно, существует огромная дистанция между марксистской интерпретацией этого положения и тем, как его толковали домарксовские материалисты, которые оставались на позициях натуралистически-идеалистического понимания истории.

Маркс говорил: философы лишь различным образом *интерпретировали* мир, но задача заключается в том, чтобы изменить его. Это знаменитое положение, с одной стороны, констатирует то, что интерпретация представляла собой основную форму развития философского знания, а с другой — осуждает ту философию, которая ограничивает свою задачу одним лишь истолкованием существующего.

Критики марксизма совершенно неправильно истолковывают это положение Маркса как требование отказаться от интерпретации действительности и тем самым упразднить философию, поставив на ее место революционное действие \*. Это явное непонимание Маркса, который всем своим учением доказывал необходимость единства революционной практики с революционной теорией, т. е. с таким объяснением социальной действительности, которое обосновывает пути и средства ее революционного преобразования.

Конечно, приведенное положение Маркса представляет собой лишь тезис, который может быть правильно понят только в связи со всем учением Маркса. Маркс

---

\* Так, например, Г. Д. Айкен пишет: «Философская проблема, говорит Маркс, состоит не в том, чтобы понять мир, а в том, чтобы его изменить» (129, 185). Как мы видим, Марксу приписывается совершеннейшая нелепость: отрицание необходимости понимания мира для его изменения. Между тем Маркс занимал радикально противоположную позицию и критиковал тех горе-революционеров, которые не хотели считаться с данными науки об обществе.

противопоставлял консервативной интерпретации действительности ее революционную интерпретацию. Осуждая философов, которые *лишь* истолковывали то, что есть, Маркс осуждал тем самым определенную партийную позицию в философии.

Г. В. Плеханов называл исторический материализм материалистическим *объяснением* истории (см. 86, 508. Курсив наш. — Т. О.). Сущность этого объяснения состоит в том, что оно раскрывает закономерности изменения, развития общества, отрицания старого новым.

Революционный переворот в философии, осуществленный Марксом и Энгельсом, представляет собой не отрицание интерпретации как характерной для философии формы исследования, а отрицание ее идеалистических и метафизических разновидностей, которым основоположники марксизма противопоставили диалектико-материалистическую концепцию интерпретации.

## 5

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ МНОГООБРАЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ

Каждая наука осуществляет теоретический синтез, и притом не только в кругу вопросов, образующих ее предмет, но и за пределами этого круга. Благодаря этому стало возможным не только возникновение наук типа биохимии, химической физики, но и применение математических методов в науках, которые веками развивались независимо от математики. Однако, отмечая наличие в частных науках прогрессивной тенденции к выходу за пределы их специальной области исследования, мы хотим вместе с тем подчеркнуть, что частные науки именно потому и называются частными, что они занимаются исследованием, синтезом идей в рамках своей, сознательно ограничиваемой области. Специфика философского синтеза заключается в том, что он не может быть сведен к синтезу лишь философских идей.

Философы часто упрекают в том, что они занимаются не своим делом, т. е. обсуждают не только философские проблемы, но также вопросы математики, физики, биологии, истории, лингвистики, литературы.

Упрек этот справедлив в том случае, если философ претендует на решение специальных, нефилософских вопросов. Но совершенно очевидно, что философ не может решать философские вопросы, игнорируя достижения специальных наук.

Одним из основных недостатков грандиозной историко-философской концепции Гегеля является сведение развития философии к одному лишь диалектическому синтезу философских идей. Своей историей философии Гегель, бесспорно, доказал первостепенное значение синтеза философских идей в развитии философии и тем самым опроверг метафизическое противопоставление одних философских учений другим. Но Гегель по существу выпустил из виду то, что философия синтезирует, интерпретирует, осмысливает научные открытия своего времени и методы, с помощью которых они были сделаны. Значение этих философских обобщений, сравнительно небольшое в античную и средневековую эпохи, гигантски возросло в новое время и особенно в наши дни, когда философии иной раз приходится, попросту говоря, идти на выучку в математику, теоретическую физику, теоретическую биологию и т. д.

Следует, однако, сразу же подчеркнуть своеобразие философского синтеза научных достижений: он определяется прежде всего исходными философскими посылками — материалистическими или идеалистическими. При этом нельзя, конечно, не учитывать многообразие форм материализма и идеализма, их отношение к диалектике, метафизике, рационализму, иррационализму, сенсуализму и т. д. Не трудно понять, что возможности философского обобщения научных открытий весьма ограничены для идеалистических и метафизических учений. Но и в этом случае, несмотря на извращение действительного смысла научных открытий, постоянно имеет место стремление так или иначе учесть, осмыслить эти открытия, выразить к ним свое отношение, оценить их, хотя бы даже негативно.

Философия не может существовать без этого критически осмысливающего и по-своему подытоживающего отношения не только к предшествующей философии, но и к науке своего времени. В наше время, когда наука вошла в повседневный обиход человеческой жизни, проникла в обыденное сознание, произвела переворот

в производстве и потреблении, не только материальном, но и духовном, это особенно очевидно. Достаточно вспомнить, какое влияние на развитие философской мысли оказали теория относительности, квантовая механика, изобретение атомной бомбы, кибернетика, современная научно-техническая революция. Современный философский иррационализм, который противопоставляет себя науке и третирует ее как систему безличных знаний, значение которых якобы независимо от их истинности, тем не менее постоянно занимается рассмотрением достижений естествознания, истолковывая их в субъективистском духе\*.

Но философия теоретически осмысливает, обобщает не только научные знания: не менее существенно для ее самоопределения ее отношение к историческому опыту человечества и повседневному опыту отдельного человеческого индивида (одним из них является и сам философ). Это не значит, что философия обязательно включает в себя философию истории: последняя, строго говоря, возникла лишь в новое время. Речь идет о другом: исторические события, в особенности события переживаемой философом эпохи, формируют его мироощущение, умонастроение, определяют его отношение к философской традиции, а также к проблемам, которые сами по себе не являются философскими, но возбуждают философские интересы, подсказывают новые философские идеи или ведут к возрождению и переработке старых философских идей, которые, казалось, совсем канули в прошлое.

---

\* Ортега-и-Гассет в книге «Что такое философия» характеризует последние шестьдесят лет XIX в. как самые неблагоприятные для философии. «Это была резко выраженная антифилософская эпоха» (153, 28). Причиной упадка философии в этот период Ортега считает «империализм физики», «террор лабораторий», короче говоря, выдающиеся достижения естествознания. Однако, как утверждает Ортега, дальнейший ход событий показал, что естественнонаучное знание является символическим, конвенциональным, постоянно удаляющимся от познания сокровенной сущности универсума и человеческой жизни. Физика не смогла стать метафизикой, и метафизическая потребность осталась неудовлетворенной. Разочарование в мировоззренческих результатах естествознания и вызвало, по мнению Ортеги, возрождение философии в XX в. (153, 62—63). Эта концепция, которую разделяют не одни лишь философы-иррационалисты, — типичный пример идеалистической интерпретации новейших достижений естествознания.

В дальнейшем мы специально рассмотрим философию как общественное сознание исторически определенной эпохи. Такого рода исследования, которые можно было бы назвать социологией философии, обычно играют вспомогательную роль в историко-философских работах. На наш взгляд, они заслуживают гораздо большего внимания, так как дают возможность конкретно-исторически оценить роль философии, выявить изменение ее проблематики, ее социальный пафос, партийную позицию. Пока же мы ограничимся указанием на то, что анализ определенного исторического опыта позволяет в ряде случаев вскрыть генезис философских концепций, которые на первый взгляд представляются лишь дальнейшим имманентным развитием предшествующих учений.

Диалектика Гегеля, конечно, не может быть понята вне истории диалектики от Гераклита до Канта, Фихте, Шеллинга. Но чем объяснить этот скачок в развитии диалектического миропонимания, который знаменует собой гегелевская философия? Достижениями естествознания конца XVIII — начала XIX в.? В них, конечно, уже обнаруживались гениальные диалектические догадки, но Гегель, судя по его оценке естествознания, по-видимому, их просто недооценивал или даже не замечал. Мы полагаем, что диалектика Гегеля, поскольку она не может быть сведена к одному лишь исследованию взаимосвязи категорий, была вдохновлена эпохой буржуазных революций, которые разрушали веками устоявшиеся в Европе феодальные отношения и тот казавшийся искони неизменным и, возможно, даже естественным образ жизни, в котором романтики узрели первоначальное и утерянное затем единство личности и бытия.

Выше уже говорилось о том, что философия критически осмысливает, анализирует, синтезирует повседневный опыт человека. Эта тема, как свидетельствует история философии, не вытесняется развитием частных наук, которые, создавая непривычную для обыденного сознания картину мира, вынуждают философию по-новому оценивать данные повседневного опыта.

Судьба человеческого индивида, его переживания и устремления — короче, его жизнь и смерть всегда составляют одну из важнейших философских тем. Забве-

ние этой гуманистической проблематики, характерное для неопозитивизма, справедливо оценивается как односторонний сайентизм. Философская несостоятельность сайентизма заключается не в ориентации на проблемы, порождаемые развитием наук, а в игнорировании проблемы человека, которая в новое время, и особенно в современную эпоху, стала центральной философской проблемой.

Первые древнегреческие философы занимались, правда, преимущественно космологическими проблемами. Однако существеннейшим для характеристики этой древнейшей формы философствования является то, что они, как уже подчеркивалось выше, непосредственно исходя из повседневного человеческого опыта, критически оценивали обыденные представления, разрабатывали отличные от них воззрения. Эти философы ссылались на те элементы повседневного опыта, которые могли быть истолкованы как подтверждение их воззрений: к чему-либо другому они апеллировать не могли.

В новое время, когда не непосредственный жизненный опыт, а достижения математики и небесной механики стали отправным пунктом философских размышлений об окружающем мире, вопросы о сущности человека, его положении в мире, его назначении и т. д. постоянно завершают, казалось бы, весьма далекие от них абстрактные построения создателей метафизических систем. Эти вопросы в значительной мере определяют не только содержание, но и специфическую форму философского знания\*.

Таким образом, поскольку философия синтезирует, критически анализирует, интерпретирует многообразные типы человеческого знания и опыта, постольку не только способ постановки философских проблем, но и

---

\* Экзистенциализм, как известно, претендует на то, что лишь он один является «философией человека». Неосновательность этой претензии очевидна для всякого, кто изучал историю философии. Не потому ли К. Ясперс утверждает, что философия всегда была экзистенциалистской? Но и это, конечно, не согласуется с историко-философскими фактами. «Проблема человека, — справедливо замечает М. Б. Митин, — старая и вечно новая проблема. Начиная с древних времен человек, его сущность, цели и действия, его прошлое и будущее были предметом философского исследования» (74, 41).

способы их решения также характеризуются синтетичностью. Качественно различные типы знания, которые не могут быть сведены к одному лишь научному отражению действительности, сливаются в философии в единое целое, причем на разных этапах ее развития превалирует то один, то другой тип знания. При этом, однако, философия всегда остается *теоретическим* знанием. В этой связи необходимо еще раз подчеркнуть, что теоретическое знание далеко не всегда носит научный характер, т. е. теория и наука отнюдь не одно и то же. Научное знание может носить теоретический или эмпирический характер, философское знание в принципе не может быть эмпирическим. Но не это, конечно, главное в нем: философия, развиваясь как теоретическое знание, может быть ненаучной и даже антинаучной.

Таким образом, разграничение *теоретического* и *научно-теоретического* знания, которого мы, как правило, не находим у буржуазных историков философии, приближает нас к уяснению специфики философии даже тогда, когда она, как, например, в средние века, в значительной мере сливается с теологией, которая хотя и называлась наукой, конечно, не была ею.

В. Дильтей в статье «Сущность философии», указывая на несводимость к единству многообразных философских учений, подчеркивает, что общим им всем является принцип научности, требование общеобязательности знания. «Философия, — пишет он, — означает стремление к знанию — знанию в его строжайшей форме — науке» (132, 348). Основной признак научности состоит, согласно Дильтею, в сведении всех допущений к законным логическим основаниям. Дильтей не проводит различия между наукой и теорией, т. е. всякая теория, поскольку она находится в согласии с требованиями логики, представляется ему научной. Отсюда следует явно необоснованный вывод: все философские учения стремятся реализовать идеал *научного* знания. Между тем история философии говорит совсем о другом: все философские учения стремятся теоретически доказать, обосновать, вывести свои положения из определенных посылок, все они пытаются последовательно провести принятый ими принцип. Что же касается идеала *научного* знания, то он, конечно, существовал не во

все времена, не говоря уже о том, что он исторически изменялся.

Э. Дильтей стремился примирить рационализм с иррационализмом. Однако иррационализм, как известно, находится в открытой оппозиции к науке (в особенности к естествознанию) и, следовательно, принципиально отвергает идеал *научного* знания. Дильтей противопоставлял естествознанию иррационалистически толкуемые «науки о духе». Современный иррационализм обосновывает свое отрицание мировоззренческого значения наук о природе системой продуманных, утонченных теоретических, однако же явно ненаучных аргументов. Таким образом, проведение демаркационной линии между теоретическим синтезом и научным синтезом, который, конечно, также носит теоретический характер, имеет принципиальное значение. Теоретическое знание, как свидетельствует вся история домарксистской философии, существовало в двух основных формах: философской и научной. Это обстоятельство игнорируется теми философами и историками философии, которые не видят, что идеализм, как бы ни была совершенна его теоретическая форма, органически враждебен материалистической в своей основе науке.

В. Виндельбанд в еще более резкой форме, чем Дильтей, стремился доказать, что значение философии, ее культурно-историческая роль на протяжении всей истории человечества заключается в постоянно одушевляющем ее пафосе научности, важнейшим признаком которого, по его мнению, является стремление к знанию ради знания. Когда Виндельбанд утверждает, что история греческой философии есть история зарождения науки, то это не вызывает возражений. Но Виндельбанд явно ошибается, распространяя этот вывод на всю последующую историю философии. *«История названия «философия», — пишет он, — есть история культурного значения науки. Когда научная мысль утверждает себя в качестве самостоятельного стремления к познанию ради самого знания, она получает название философии; когда затем единая наука разделяется на свои ветви, философия есть последнее, заключительное, обобщающее познание мира. Когда научная мысль опять низводится на степень средства к этическому воспитанию или религиозному созерцанию, философия*

превращается в науку о жизни или в формулировку религиозных убеждений. Но как только научная жизнь снова освобождается, философия также приобретает вновь характер самостоятельного познания мира, и, когда она начинает отказываться от разрешения этой задачи, она преобразует самое себя в теорию науки» (25, 16—17).

Мы далеки от того, чтобы недооценивать роль философии в развитии наук, так же как и роль наук в развитии философии. И Виндельбанд правильно подмечает известное соответствие, обнаруживающееся в изменениях, которые претерпевают и философия, и наука в ходе всемирной истории. Но он как типичный представитель идеалистической историографии совершенно не замечает той громадной роли, которую играют в истории философии и науки нефилософские факторы: развитие общественного производства, изменение общественных отношений. Для него единственной движущей силой и философии, и науки оказывается одно лишь стремление к знанию. Так же как и Дильтей, В. Виндельбанд крайне расширительно толкует понятие науки, считая, например, что в средние века она была средством этического воспитания и религиозного созерцания. Предпосылкой такого рода интерпретации науки является отмеченный выше отказ от принципиального разграничения теории и науки. Между тем понятие теории несравненно шире по своему объему, чем понятие науки. Именно поэтому не всякая теория — научная теория. Научность теории определяется не столько ее формой, сколько содержанием. И это весьма важно иметь в виду при изучении бесчисленных философских теорий, сменявших друг друга на протяжении веков.

Идеализм по природе своей не может быть научной теорией, так как ему в лучшем случае доступна лишь форма научности, но не ее предметное содержание.

Может показаться, что разграничение теоретического и научно-теоретического знания, несомненно существенное для понимания домарксистской (в особенности же идеалистической) философии, теряет свой смысл в применении к диалектическому и историческому материализму, который, покончив с противопоставлением философии положительным наукам и практике, представляет собой научную философию, полностью прием-

лющую и применяющую на деле исторически сложившиеся в науке принципы научности. Однако, поскольку сохраняется различие между научной философией и частными науками, вышеуказанное разграничение трансформируется в различие между научно-философским и научным знанием.

Выше уже говорилось, что всякая наука предполагает сознательное вычленение определенного круга объектов из бесконечного многообразия явлений природы или общества. Прогрессирующее ограничение предмета исследования — характерная тенденция развития наук, которые постоянно осуществляют разделение предмета своего исследования на части, что происходит благодаря новым научным открытиям, порождает новые научные дисциплины и поэтому становится одним из условий научного прогресса. И хотя круг объектов научного познания непрерывно расширяется, научные исследования становятся все более специализированными, несмотря на непрерывно совершающуюся интеграцию научных знаний, являющуюся следствием взаимодействия, взаимопроникновения наук.

Философия марксизма может ограничить предмет своего исследования лишь путем исключения из него тех вопросов, которые, собственно, не являются философскими. Такое ограничение носит в основном методологический и гносеологический характер, так как диалектический и исторический материализм, в отличие от частных наук, не может ограничить себя какой-либо частью природы, общества или процесса познания\*. Это наглядно проявляется в марксистском философском исследовании любой проблемы, например, материи (как объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания) или познания как ее отражения.

Принцип предельного ограничения предмета философии, провозглашаемый некоторыми, по преимуще-

---

\* «Дело не в том, — справедливо указывает Л. Ф. Ильичев, — что философия должна претендовать на знание науки всех наук. Но уже сам предмет ее исследования придает философии весьма определенный характер. Философия, имеется в виду научная, выделяется среди прочих наук широтой своего предмета, всеобщностью исследуемых законов, способностью к универсальному синтезу всего человеческого знания и практики» (45, 125).

ству позитивистскими, учениями, противоречит самой сущности философии, ее мировоззренческой функции. Этот принцип, предполагающий превращение философии в частную науку, является, так сказать, в принципе ненаучным. Частные науки, как бы они ни отличались друг от друга по своему предмету и методам исследования, едины в том отношении, что они являются именно частными науками, а это характеризует не только предмет, но и специфическую форму научного исследования. В этом смысле философия, даже научная философия, существенно отличается от любой науки тем, что она не может быть частной наукой. И это также характеризует не только содержание философии, но и ту специфическую форму познания, которую мы называем философской.

Таким образом, рассмотрение философии как специфической формы познания приводит нас к выводу, что особенности философского мышления не являются его исключительным достоянием: они в той или иной мере присущи научно-теоретическому мышлению вообще. Эти особенности в разной степени свойственны различным философским учениям, они проявляются как позитивным, так и негативным образом. Анализ философской формы мышления доказывает несостоятельность метафизического противопоставления философии наукам, возможность специфически научной формы философского знания, которая реализуется диалектическим и историческим материализмом.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ДЕФИНИЦИЯ ФИЛОСОФИИ  
КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА



1

ТРУДНОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ,  
ПОРОЖДЕННЫЕ СВОЕОБРАЗИЕМ  
ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Абстрактные объекты сравнительно легко поддаются определению именно потому, что они абстрактны, т. е. представляют собой лишь идеализированный образ определенной реальности, сознательную конструкцию абстрагирующего научного мышления. Понятие абстрактного объекта есть не что иное, как смысл термина (например, абсолютно черное тело в физике), устанавливаемый дефиницией. Иное дело *реальные* объекты — многообразные, противоречивые, изменяющиеся, исторически развивающиеся: природа, жизнь, человек, искусство и т. д. Именно о таких объектах Энгельс говорил, что их дефиниции имеют лишь формальное значение. *Omnis determinatio est negatio* — всякое определение есть отрицание. Это положение Спинозы следу-

ет, конечно, понимать не в том банальном смысле, согласно которому всякое определение отрицает другие определения: этого как раз может и не быть, поскольку конкретное в теоретическом мышлении есть единство различных определений. Каждая дефиниция есть не только утверждение, но и отрицание того ограниченно-го содержания, которое в нее вложено, так как она односторонняя, а конкретное — многообразно. Всякая дефиниция есть ограничение содержания понятия и именно поэтому сама ограничена.

Конкретные и, следовательно, многообразные, многосторонние объекты могут быть определены лишь логически-конкретным образом, а логически-конкретное образуется как обоснованный переход от одного определения к другому, результатом чего становится система определений. Каждое отдельное определение абстрактно, односторонне и поэтому неистинно, ибо абстрактной истины (во всяком случае относительно конкретных объектов) нет. С этой точки зрения существование необозримого множества дефиниций философии не представляется чем-то исключительным, непонятным или дискредитирующим философию. Проблема заключается в другом: может ли это множество дефиниций философии быть приведено в единство? А если это невозможно, то как конкретно определить понятие философии (конкретное — единство различных определений), учитывая сложившуюся в течение тысячелетий и сохранившуюся (а возможно, и усугубившуюся) в нашу эпоху дивергенцию философских систем, течений, учений, концепций, закономерным следствием которой является вопиющий плюрализм определений понятия философии?

Следует при этом не только иметь в виду, но и должным образом оценить исторически совершившееся изменение смысла, проблематики и предмета философии, как и самого слова «философия». Но при всех расхождениях относительно понятия философии философия оставалась философией, т. е. отличалась от всякого иного теоретического знания и по форме, и по содержанию. А если это так, то не создается ли тем самым возможность научного синтеза различных определений понятия философии? Если этот синтез возможен, то во всяком случае с теоретических позиций, исключаящих

эkleктизм и лишь в результате строгого критического анализа, отбора, переработки различных дефиниций философии.

Единство различных определений может быть содержательным, конкретным единством лишь при условии выявления действительных тенденций развития философии, прогресса философского знания, диалектически отрицающего его предшествующие, менее развитые формы. Этот синтез, точнее, критическая переработка предполагает, следовательно, специальное историко-философское исследование. Поскольку такое исследование выходит за рамки нашей работы, мы ограничимся лишь постановкой проблемы и предварительным анализом возможностей синтеза различных определений, имея в виду, что каждое из них не берется готовым из истории философии, а в сущности вырабатывается заново из имевшихся в прошлом определений.

В. Виндельбанд, высказав убеждение, что любая попытка синтезирования бесчисленных дефиниций философии «была бы делом совершенно безнадежным», объясняет несостоятельность такого рода попытки (от которой, впрочем, он не вполне отказывается) тем, что «общности названной «философии» не соответствует никакое логически определяемое единство ее сущности» (25, 9). Однако значение слова «философия» изменялось, по-видимому, не случайно; в тех же случаях, когда это слово применялось произвольно, случайно приданное ему значение, вероятно, было забыто. То, что название «философия» прилагалось к самым различным, казалось бы, совершенно чуждым философии формам знания, возможно, не только затрудняет, но в некоторых отношениях также и облегчает понимание философии и ее роли в духовном развитии человечества. Сущность философии, как писал В. Дильтей, «оказалась чрезвычайно подвижной, изменчивой: выдвижение все новых и новых задач, приспособление к условиям культуры; то она (философия, — Т. О.) углубляется в проблемы как ценные, то отвергает их вновь; на одной ступени познания ей представляются разрешимыми такие вопросы, которые она, однако, затем оставляет как неразрешимые» (132, 365).

Итак, многоликость, изменчивость понятия философии должна быть рассмотрена и с позитивной стороны,

тем более что в этом непрерывно совершающемся процессе изменения выявляется и сохраняется основное содержание философии\*. Однако трудности, встающие на пути определения понятия философии, не могут быть сведены к противоречию между непреходящим и проходящим в философии, так как непреходящее исторически складывается из переходящего, и противоположность между тем и другим относительна. Если бы сущность философии сводилась к тому, что тождественно во всех философских учениях, то это была бы абстрактная, бедная сущность, скорее, даже видимость сущности. Между тем действительная сущность многогранна: это и тождество, и различие, и противоречие и т. д. Если с этой точки зрения оценивать сущность философии, то самое общее для всех философских учений, сохраняющееся в философии на протяжении тысячелетий, окажется всего менее характеризующим философию в ее развитой форме. Исторически переходящие проблемы философии нельзя рассматривать как несущественные. Более того, отграничение того, что в прошлом именовалось (или действительно было) философией, от того, что и в настоящее время остается философией, хотя и не является особенно трудной задачей, имеет смысл лишь постольку, поскольку при этом выясняется сущность применения слова «философия» к вопросам, ныне уже не относящимся к философии.

Общепризнано, что предмет философии в ходе исто-

---

\* Ссылаясь на этот факт, В. Дильтей ставит перед собой задачу вычлнить н е п р е х о д я щ е е содержание философии: «Необходимо определить не то, что здесь или теперь считалось философией, а то, что постоянно и всегда образует ее содержание» (132, 364). Что же образует непреходящее в философии? Дильтей отвечает: «Всегда мы в ней замечаем одну и ту же тенденцию к универсальности, к обоснованию, то же стремление души к постижению данного мира в целом. И постоянно в ней борется метафизическое тяготение к проникновению в ядро этого всего с позитивистским требованием общезначимости ее знания» (132, 365). Противоречие между переходящим и непреходящим в самом содержании философии является, с точки зрения Т. В. Дан. историком многообразия философских учений, их взаим. соотношения друг с другом. Отсюда и трудности определения понятия философии, что такое определение, чтобы быть всеобщим, должно сформировать ее непреходящее содержание и, следовательно, историзировать переходящее, хотя последнее столь же существенно, как и исторически определенная форма философии, порождаемая самой жизнью.

рии подвергался изменению. Проблемы, которые до известного времени находились в исключительном ведении философии, постепенно становились предметом исследования частных наук. Значит ли это, что проблемы, которые «покинули» философию, в сущности и не были философскими проблемами, а находились в составе философии просто потому, что до поры до времени им не было найдено другого места? Мы не придерживаемся этого убеждения, хотя вполне понимаем недовольство философов, протестовавших против применения слова «философия» к вопросам, которые, во всяком случае к началу XIX в., уже не относились к философии. Гегель, имея, очевидно, в виду ньютоновские «Математические начала натуральной философии», указывал, что Ньютон называл свою физику философией природы. «У англичан, — иронизировал Гегель, — название философии еще и по настоящее время сохранило этот смысл, и Ньютона продолжают там прославлять как великого философа. Даже в преёскурантах изготовителей инструментов, которые не вносятся в особую рубрику магнетических или электрических аппаратов, термометры, барометры и т. д. называются *философскими инструментами*» (27, 1, 24) \*. Это обстоятельство особенно возмущало Гегеля, так как единственным инструментом философии является, говорил он, мышление.

Гегель указывал и на то, что созданная Гуго Гроцием теория права получила название философии международного государственного права, что политическую экономию в Англии также называют философией. В качестве курьеза Гегель приводит название английского журнала: «*Анналы философии, или химии, минералогии, механики, естественной истории, сельского хозяйства и искусства*». Науки, которые в данном случае называются философскими, правильнее называть, заме-

---

\* Б. П. Вейнберг в предисловии к «Математическим началам натуральной философии» Ньютона указывает, что Английская академия наук — «Королевское общество для улучшения естественного знания» возникло в 1662 г. из «Невидимой, или Философской, коллегии», основанной в 1645 г. Королевское общество издает «Философские записки» (Philosophical Transactions), в которых печатаются исследования по всем разделам естествознания, еще и поныне называемым, «натуральной философией». Ньютон при избрании своем в члены Королевского общества заявил, что он готов приложить все усилия «для успеха философских знаний» (77, 15).

чает Гегель, эмпирическими науками. Но почему же они называются философскими? Неужели здесь одно лишь неправильное словоупотребление, возникшее на почве средневековой университетской традиции, согласно которой естественные науки входили в состав философского факультета? Может показаться, что Гегель не видит иного основания для подобного применения слова «философия», хотя он в сущности указывает на эти основания, отмечая, что в новое время, когда сложились науки, исследующие многообразный эмпирический материал, «*философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучения *необходимости, закона* в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей...» (27, 1, 24).

На наш взгляд, это замечание вносит ясность в вопрос о причинах расширительного употребления слова «философия», имевшего распространение еще в XVIII—XIX вв. Мы уже указывали выше, что философия исторически формируется и в течение ряда столетий развивается как первая и по существу единственная форма теоретического знания. Для Аристотеля, например, не существовало иной теории, кроме философии; геометрию и физику он считал разделами философии, отличая от них то, что впоследствии стали называть метафизикой, как «первую философию». В новое время, когда не только математика, физика, но и биология, и правоведение, и другие науки отделяются от философии, они в течение длительного периода все еще называются философскими, поскольку они занимаются *теоретическими* обобщениями, а не просто описывают наблюдаемые факты. Не поэтому ли К. Линней назвал созданную им классификацию растений «Философией ботаники»? Именно об этой работе, как указывает С. Станков, «в свое время Руссо говорил, что эта книга — наиболее философская из всех, какие он знает» (100, 20)\*. А ведь Руссо был философом в более определенном

---

\* Стоит отметить, что современник К. Линнея Р. Бойль свои исследования, посвященные разложению селитры, опубликовал под названием «Опыты использования химических экспериментов в качестве иллюстраций понятий корпускулярной философии».

смысле этого слова, чем Линней, хотя и у Линнея мы находим некоторые глубокие философские идеи.

Мы упоминали уже о «Философии зоологии» Ламарка: не случайно, что такое название получило произведение, в котором излагается теория эволюции. По-видимому, Ламарк хорошо осознавал, что развиваемая им гипотеза, хотя и основывается на определенных эмпирических данных, далеко выходит за пределы доступного наблюдения. Кроме того, для объяснения некоторых наблюдаемых фактов, например относительной целесообразности в живых организмах, Ламарк постоянно обращался к арсеналу философских понятий.

В отличие от своего выдающегося французского предшественника Ч. Дарвин располагал несравненно более обширным эмпирическим материалом для обоснования эволюционного учения. Вопреки существовавшей в Англии традиции он не называет свой знаменитый труд философским, а прямо указывает в его названии на специальный предмет своего исследования: происхождение видовых различий. В учении Дарвина биология окончательно обособляется от философии как *теоретическая* дисциплина: до этого она отделялась от нее лишь своей эмпирической, по преимуществу описательной частью. Отделить название «философия» от того, что прежде (на протяжении многих столетий) называлось философией, нельзя лишь на том основании, что частные науки, выделившись из философии или сложившись иными путями, сделали объектом своего специального исследования то, что было предметом лишь философского размышления. И если многие, ныне независимые от философии научные дисциплины в прошлом были разделами философии, то это выявляет, по нашему мнению, значение философии не только для прошлого. Во всяком случае в поисках научного определения понятия философии мы не можем оставить без внимания это существенное обстоятельство, характеризующее исторические судьбы философии.

Некоторые исследователи позитивистского толка, ссылаясь на то, что многие научные дисциплины именовались философскими до тех пор, пока они находились в процессе становления, делают вывод, что исследование становится, собственно, научным лишь постольку, поскольку оно отмежевывается от философии.

При этом, однако, упускается из виду, что отделившиеся от философии и сложившиеся как специальные области исследования частные науки занимаются не просто теми же проблемами, которыми в прошлом занималась философия, а более специальными вопросами. Такого рода вопросы могли ставиться философией лишь в общей, предваряющей специальное исследование форме. Но в более общей форме эти вопросы сплошь и рядом сохраняют свое значение в философии и в настоящее время.

Нельзя, следовательно, сказать, что космологические, физические, биологические проблемы вовсе исключаются из содержания философии после того, как они становятся предметом специального изучения. Напротив, благодаря результатам, достигнутым частными науками, эти проблемы приобретают для философии новое значение, поскольку результаты этих специальных исследований не просто интерпретируются, ассимилируются философией, но открывают перед ней новые горизонты, возможности, проблемы.

Таким образом, ограничение понятия философии ее современной проблематикой не может быть основой для дефиниции философии, поскольку нас как философов (и историков философии) интересует не только то, чем стала философия в результате своего развития, но и то, чем она была на протяжении всей своей истории. Это не значит, что мы хотим, так сказать, окольным путем вернуться к отвергнутой нами идее о неизменной сущности философии. Наша задача заключается скорее в том, чтобы вычленилть те довольно многочисленные, по нашему мнению, специфические признаки философии, которые позволяют понять философию в ее развитии. Анализ различных дефиниций философии непосредственно служит этой цели. Эмпирически констатируемой основой их многообразия является не одно лишь расхождение во мнениях относительно одного и того же предмета, а реальное многообразие философских учений, поскольку именно это обстоятельство отличает развитие философии от развития любой другой отрасли знаний.

Античный скептицизм впервые высказал убеждение в том, что существование несовместимых друг с другом философских учений, во-первых, неизбежно

и, во-вторых, непреодолимо. Противники скептицизма в последующие эпохи восстанавливают представление, согласно которому многообразие философских учений есть результат блужданий философского мышления в поисках истины, которая в отличие от заблуждений не существует во множественном числе. При этом, однако, блуждания философии рассматриваются как нечто случайное.

Некоторые из философов нового времени пытались выявить элементы истины в разных философских учениях, т. е. позитивно оценить их разнообразие, но эти попытки, как правило, носили эклектический характер. Гегель в своей критике философского скептицизма, в воззрениях которого на философию он обнаруживает предрассудки обыденного сознания, доказывал, что не следует преувеличивать различий между философскими учениями, так как сущность философии всегда одна и та же и все эти бесчисленные различия (и противоположности) философских воззрений существуют в недрах фундаментального тождества в силу его диалектической природы. Как бы различны ни были между собой философские системы, — говорит он, — их различия не так велики, как различия между белым и сладким, зеленым и шероховатым; они сходятся в том, что все они являются философскими учениями, а это именно то, что упускается (см. 27, 10, ч. 2, 426). Сама по себе эта констатация философского характера всех философских учений, конечно, немного дает. Но Гегель идет, как известно, гораздо дальше в своем учении о диалектическом единстве многообразных философских учений, составляющем теоретическую основу его историко-философской концепции: он видит в них развивающиеся во времени ступени, принципы одной и той же многообразной по своему содержанию энциклопедической философии, которая получает свое окончательное завершение в его собственной философской системе.

Гегель явно преувеличивал момент тождества и уменьшал момент различия (противоречия) в философских учениях, хотя он неоднократно подчеркивал, что различие, противоречие не менее существенно, чем тождество, и неотделимо от него. Тем не менее, по Ге-

гелю, заблуждения в развитии философии возникают *лишь* вследствие абсолютизации момента всеобщей истины (абсолютного знания), которую являет миру каждая философская система. При этом Гегель не считает необходимым исследовать причины этой абсолютизации, несмотря на то что она трактуется как закономерная.

Развитие философии изображается Гегелем в общем как *гармонический* процесс поступательного движения знания, в котором «последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их...» (27, 1, 31). Между тем действительное отношение любого философского учения к предшествующим философиям несравненно сложнее: преемственность, прогресс, развитие философии путем критического освоения предшествующих достижений философского знания не исключают непримиримой противоположности философских направлений, несовместимости философских учений, так как эти учения отражают различные исторические ситуации, потребности, интересы, по-разному относятся к науке, религии и т. д. Отношение преемственности между философскими учениями не есть отношение детерминации: философия, как и любая форма общественного сознания, обусловлена в конечном счете общественным бытием.

Отвергая метафизическое противопоставление философских учений друг другу, характерное для скептицизма, следует также внести существенные коррективы и в гегелевское понимание взаимоотношения между ними. По Гегелю, философствует в последнем счете «абсолютный дух», который никогда, конечно, не заблуждается, так что все заблуждения проистекают лишь из исторически ограниченной, человеческой формы выражения этого абсолютного, себя самое постигающего самосознания. Правильное понимание взаимоотношения философских систем (и различных определений понятия философии) должно, очевидно, преодолеть не только метафизическую концепцию истории философии, несостоятельность которой гениально доказал Гегель, но и идеалистический гегелевский монизм,

в рамках которого не мог получить адекватного выражения действующий в истории философии закон единства и борьбы противоположностей.

Нет никакой возможности хотя бы перечислить все имевшиеся в истории философии дефиниции философии. Впрочем, в этом нет и необходимости. Желательно, конечно, дать рациональную группировку этих дефиниций, однако не вполне ясно, какой принцип может быть положен в основу достаточно полной классификации.

На первый взгляд может показаться, что этот принцип очевиден: принципиальная противоположность между материализмом и идеализмом. Однако, хотя содержание каждой дефиниции философии, несомненно, определяется материалистическим (или идеалистическим) характером философского учения, существуют такие определения понятия философии, под которыми подпишется и материалист, и идеалист, хотя они, конечно, будут истолковывать их самым противоположным образом. В этом, в частности, и сказывается формальный характер дефиниций. «Единственно реальной дефиницией, — указывает Энгельс, — оказывается развитие самого существа дела, а это уже не есть дефиниция» (1, 20, 634—635).

Нам представляется, что для получения более или менее ясного и систематического представления о многообразии дефиниций философии целесообразнее всего, имея в виду указанный выше фундаментальный историко-философский факт прогрессирующей дивергенции философских учений, рассмотреть основные взаимоисключающие дефиниции философии. При этом следует иметь в виду, что противоположность материализма и идеализма проявляется и внутри таких также противоположных друг другу учений, как сенсуализм, рационализм, натурализм, пантеизм и т. д. Каждое из этих учений по-своему определяет понятие философии. Речь, следовательно, идет о том, чтобы выяснить, как далеко заходит противоположность различных дефиниций философии друг другу, в какой мере они исключают, или напротив, дополняют друг друга. Этим путем мы в известной мере устанавливаем объем понятия «философия», границы исторически изменяющейся проблематики философии.

## МНОГООБРАЗИЕ ДЕФИНИЦИИ ФИЛОСОФИИ

Попробуем схематически расположить основные дефиниции философии, обозначая нечетными и четными цифрами наиболее противостоящие друг другу дефиниции.

1. Философия — учение о бытии, безотносительно к его особым, частным, переходящим модификациям. Эта дефиниция философии зарождается в древнеиндийской, а также древнекитайской философии. В философии элеатов она формулируется в противовес гераклитовскому пониманию философии как учения о вечном становлении. Аристотель определяет философию как учение о самом по себе сущем или о сущности всего существующего: «И то, что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — этот вопрос сводится к вопросу — что представляет собой сущность?» (7, 113—114).

Метафизические системы средневековья и нового времени также определяют философию как учение о бытии. В современной буржуазной философии эта дефиниция философии принимается неотомистами, значительной частью христианских спиритуалистов, а также экзистенциалистами и «новой онтологией» Н. Гартмана, следовательно, и теми философами, которые претендуют на окончательное ниспровержение метафизических систем, противопоставляют метафизике онтологию, трактуя ее, однако, как учение о бытии, независимом от предметного, чувственно воспринимаемого мира. Среди экзистенциалистов наиболее определенно это воззрение формулирует К. Ясперс: «В то время, как научное познание идет к отдельным предметам, о которых необходимо знать во всяком случае каждому, в философии речь идет о целостности бытия» (142, 10). М. Хайдеггер определяет философию как осознание первоначального дорефлексивного «бытийного понимания», постоянно подчеркивая, что главное в философии, поскольку она преодолевает заблуждения метафизики, составляет особый (феноменологический).

герменевтический) способ мыслящего отношения к бытию\*.

Если идеалисты истолковывают бытие как сверхчувственную реальность, нередко называя бытием бога, то материализм демистифицирует понятие бытия, характеризуя его как чувственно воспринимаемую действительность, природу. Т. Гоббс сводит предмет философии к учению о телах, придавая тем самым понятиям бытия, субстанции черты реально наблюдаемого, измеряемого. У материалистов бытие идентифицируется с материей, а духовное рассматривается как свойство бытия. Л. Фейербах, подвергая критике гегелевскую концепцию абстрактного «чистого» бытия, писал: «Человек под *бытием*, если он в этом отдает себе полный отчет, разумеет *наличность, для-себя-бытие, реальность, существование, действительность, объективность*. Все эти определения или названия с различных точек зрения выражают то же самое. Ведь *абстрактное бытие, бытие без действительности, без объективности, без реальности, без для-себя-бытия*, есть, разумеется, ничто, но в этом ничто я выражаю только ничтожность этой моей абстракции» (106, 172).

Рассмотрение бытия как предмета философии означает, как правило, убеждение, что задачей философии является изучение мира как целого. Противоположность материализма и идеализма проявляется в таком случае в самом понимании целостности, единства мира, так как само по себе признание этого единства мира не есть еще формулирование материалистической или идеалистической позиции. Даже положение «бытие первично, сознание вторично» вполне совместимо с идеалистической системой взглядов, если, конечно, бытие интерпретируется как особая духовная действительность.

2. Философия есть учение не о бытии, а о познании, или нравственности, или счастье, или о человеке вообще. Такого рода определения философии зарождаются уже в древности и постоянно конкурируют с противоположными им дефинициями философии как метафи-

---

\* «Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая исходит из герменевтики «тут-бытия» (Dasein), которая как аналитика экзистенции укрепила конец путеводной нити всего философского вопрошания там, откуда оно возникает и куда затем приходит» (138, 436).

зики или онтологии. В индийской философии Будда исключает из философии такие вопросы: вечен ли мир, или он имеет начало во времени? Ограничен ли мир в пространстве, или он бесконечен? Тождественна ли душа телу, или она отлична от него? (см. 115, 112). Эти и некоторые другие вопросы он объявляет неразрешимыми, но вместе с тем и несущественными для решения главной проблемы — устранения страданий.

В новое время, в связи с развитием наук о природе, тенденция к исключению из философии онтологической проблематики непосредственно сливается с агностицизмом и субъективизмом. Д. Юм поставил под вопрос существование объективной, независимой от сознания реальности и тем самым ограничил сферу философского исследования рассмотрением психической, в первую очередь познавательной, деятельности. При этом речь шла не о познании вообще, а об изучении человека, самопознании, в котором Юм видел единственный путь преодоления вековых заблуждений философии и разумного устроения человеческой жизни.

Кант, который в отличие от Юма признавал существование независимой от познающего субъекта реальности, тем не менее исключал из философии проблему бытия, так как считал его непознаваемым. Соответственно этому философия определялась как учение об абсолютных границах всякого возможного знания. Эти границы, по Канту, обусловлены самим механизмом познания, его априорными формами, которые применимы лишь к чувственным данным, но не к трансцендентной «вещи в себе». Поэтому «метафизика природы» в системе Канта является не учением о независимой от познающего субъекта реальности, а исследованием основополагающих принципов естественнонаучного знания. Идеи, которые составляют предмет собственно философского исследования (психологическая, космологическая, теологическая), носят априорный характер, т. е. они представляют собой не результат познания, а предшествуют ему. Исследование этих идей должно быть сведено к гносеологическому анализу их происхождения, так как нет никаких оснований утверждать, что им соответствует какая-либо объективная реальность. Так же как и Юм, Кант считал второй важнейшей темой философии нравственность (практи-

ческий разум), исследование которой призвано доказать, с одной стороны, автономию нравственного сознания, а с другой, — необходимость постулировать существование бога, бессмертия души, свободы воли, т. е. всего того, что теоретический разум признает недоказуемым.

Определение философии как учения о познании развивается также и позитивистами. Они доказывают необходимость сведения философии к гносеологии, ссылаясь на то, что все другие возможные объекты познания стали предметом специальных наук, и философии не остается ничего иного, кроме исследования самой науки, факта знания. Наряду с этим утверждением, констатирующим действительные тенденции развития познания, определение философии как знания о знании обосновывается также с позиций агностицизма и субъективизма, согласно которым знание не может быть отражением независимой от познающего субъекта реальности, если даже допустить ее теоретически недоказуемое существование. В этом смысле Г. Спенсер писал: «Раз философия выдает себя за онтологию — она ложна» (98, 3). И далее: «Давая определение философии самую простую и ясную форму, мы скажем: знание низшего порядка есть знание *необъединенное*, наука — знание *отчасти объединенное*, философия — знание *вполне объединенное*» (98, 6). Эта дефиниция философии включает в себе, впрочем, и представление о том, что философия, отказываясь от исследования непознаваемого бытия, наряду с изучением структуры знания осуществляет синтез всего доступного человеку знания о явлениях, содержащегося в частных науках. В ходе последующей эволюции позитивизма происходит дальнейшее ограничение понятия философии гносеологической проблематикой. Так, для Э. Маха философия — психология познания. Современный позитивизм сводит исследование процесса познания к анализу его языковой формы.

3. Философия есть учение о *всем существующем*, а не об особой сфере действительности или познания. Так, с точки зрения Гегеля, философская система есть энциклопедия философских наук, трактующая и вопросы, которые составляют предмет частных наук, однако же со своей особой, недоступной им спекулятив-

ной позиции. «Философию, — писал Гегель, — можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов». При этом имеется в виду, что «философия составляет своеобразный способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и познанием посредством понятий. . .» (27, 1, 18). Это означает, следовательно, что философия изучает не просто *все*, а скорее то, что существует *во всем*, как составляющее его всеобщую сущность. Гегеля не удовлетворяет определение философии как учения о бытии, поскольку последнее всегда понималось как отличное от мышления. Но мышление, по Гегелю, есть также бытие и — больше того — субстанция-субъект, т. е. творческая, развивающаяся сущность мира. Бытие Гегель трактует как первую ступень саморазвития «абсолютной идеи», т. е. как непосредственное, чувственно воспринимаемое, отчужденное выражение абсолютного. Бытие не только не исчерпывает существующего, но и не есть то, что философия открывает в существующем как субстанциальное, составляющее главный предмет ее исследования. Именно поэтому предметом философии должно быть не бытие, а существующее.

Л. Фейербах при всей своей непримиримости к идеализму Гегеля также определяет философию как учение о существующем. «Философия есть познание того, что есть. Высший закон, высшая задача философии заключается в том, чтобы помыслить вещи и сущности *так*, познать их *такими*, каковы они есть» (106, 122). Совершенно очевидно, что эта дефиниция философии направлена против гегелевского и вообще спекулятивно-идеалистического понимания философии, которое, как разъясняет Фейербах, мистифицирует то, что есть, пытается мыслить вещи и сущности не такими, каковы они есть. Материалист Фейербах определяет философию как познание *объективной* действительности, познание существующего в его самодовлеющей объективности и поэтому как объективное по своему содержанию знание. Однако эта дефиниция философии не включает в себе отграничения предмета философии от предмета частных наук.

4. Философия есть учение о том, что реально не существует, что противостоит всякой реальности и лю-

бому знанию о ней как ее мерило, ценностный масштаб, значение которого ни в малейшей мере не уменьшается тем, что он, как идеал, не обладает наличным бытием. Это определение философии наиболее последовательно отстаивается баденской школой неокантианства. Так, по Виндельбанду, «философия есть наука о нормальном сознании. Она исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких пунктах последнего обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной общеобязательности» (25, 37). Термин «нормальное сознание» означает у Виндельбанда сознание абсолютной нормы как критерия оценки *всего* существующего. Но именно поэтому «нормальное сознание» внеположно существующему, и «убеждение в реальности абсолютного нормального сознания есть уже дело личной веры, а не научного познания» (25, 44). Если Платон считал абсолютное благо, абсолютно истинное, абсолютно прекрасное трансцендентными реальностями, то неокантианский идеализм, занимающий более реалистические позиции, объявляет их не существующими, но имеющими значение. Разумеется, этот «реализм» явно субъективистского толка.

Феноменология Э. Гуссерля определяет философию как учение, которое выносит за скобки, т. е. принципиально исключает из рассмотрения, внешний мир и то, что считается знанием о нем, т. е. научные данные. Философия, трактуемая как интуитивное «сущностное видение», отвергает также признание необходимого существования постигаемых ею в сознании человека (но независимых от этого сознания) идеальных сущностей, смыслов, значений. Понятие существования предполагает время, а значит, и временное бытие и поэтому неприменимо к идеальному бытию, которое вневременно и не может быть интерпретировано как факт. «Созерцание, — говорит Гуссерль, — созерцает *сущность*, как *сущностное бытие*, и не созерцает и не полагает ни в каком смысле *существование*. Согласно этому созерцание сущности не является познанием *matter of fact*, не заключает в себе и тени какого-либо утверждения относительно индивидуального (скажем, естественного) существования» (34, 29). Таким образом, истинное противопоставляется существующему, и философия отказывается от изучения существующих объектов познания,

чтобы правильно оценить их с позиций высших ценностей и подлинных сущностей, природа которых необходимо исключает наличное, эмпирическое по своим характеристикам существование.

5. Философия есть *теория*, т. е. система представлений, понятий, знаний и способов их получения, относящихся к определенной действительности (или ко всему существующему) как предмету своего исследования. Это значит, что философия обладает своим специфическим кругом вопросов, вследствие чего она приходит к выводам, которые не могут быть сделаны вне философии, к открытиям, возможность которых заключается не только в методах философского исследования, но и в наличии объектов исследования, относящихся лишь к ее ведению. Это определение философии вполне согласуется с теми дефинициями, согласно которым философия есть учение о бытии или о всем существующем, или лишь о познании, о ценностях, фактуально не существующих. Нет поэтому необходимости иллюстрировать эту дефиницию, так как она принимается почти всеми философами, как бы они ни расходились друг с другом в своих определениях понятия, сущности предмета философии. Мы могли бы вообще не приводить этого определения, поскольку оно представляется чем-то само собой разумеющимся. Но дело в том, что существует и противоположная дефиниция философии, т. е. отрицание возможности философии как теории, осуждение тех философий, которые разрабатываются как теории и поэтому будто бы не соответствуют своему назначению.

6. Философия — не теория, а своеобразная интеллектуальная деятельность, имеющая функциональное назначение, но не предмет исследования. Эта дефиниция философии — результат неопозитивистской интерпретации философии. Неопозитивизм отвергает исторически сложившиеся философские проблемы как мнимые, но не заменяет их новыми проблемами, а требует от философии, чтобы она превратилась из теории в метод анализа научных или обыденных предложений. Предвосхищение этого определения философии мы находим у ближайшего предшественника неопозитивизма Г. Корнелиуса, который характеризует философию как «стремление к *последней* ясности, к *окончательному*

объяснению» (59, 11)\*, чуждое положительным наукам. Однако классическая формулировка принадлежит Л. Витгенштейну: «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность. Философская работа состоит по существу из разъяснений. Результат философии — не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений. Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми» (26, 50)\*\*. В дальнейшем, как известно, Витгенштейн пошел еще дальше в своем отрицании философии как теории и попытался свести ее к определенной логической процедуре анализа языка, в котором он видел не только источник *всех* философских заблуждений, но и источник самих философских проблем. «Философия, — писал Витгенштейн, — есть борьба против помрачения нашего разума посредством нашего языка» (170, 47).

Представители философии лингвистического анализа в Англии довели до логического конца идею Витгенштейна о необходимости превратить философию в критический анализ языка с целью изгнания из обычного и научного словоупотребления таящейся в них

---

\* Впрочем, это «функциональное» определение философии наметилось уже у основоположника американского прагматизма Ч. С. Пирса, опубликовавшего в 1878 г. статью «Как сделать наши мысли ясными». Однако Пирс не сделал вывод о том, что у философии нет своего предмета изучения, в силу чего она должна быть не теорией, а лишь методом. Этот вывод сделал его непосредственный последователь В. Джемс, который писал, что прагматизм «только метод» (36, 37). При этом Джемс утверждал, что этот метод давно известен философам: «В прагматическом методе нет ничего абсолютно нового. Сократ был приверженцем его. Аристотель методически пользовался им. С помощью его Локк, Беркли и Юм сделали многие ценные приобретения для истины» (36, 36). Оригинальность прагматизма, согласно Джемсу, заключается в том, что он освободил этот метод от всякого рода теорий, с которыми его постоянно связывали.

\*\* По-видимому, это определение философии вдохновило организатора и одного из виднейших представителей Венского кружка М. Шлика, который определял философию как действие. «В настоящее время мы видим в философии — и это важнейшая черта великого в ней переворота — не систему результатов познания, а систему действий. Философия — это деятельность, посредством которой утверждается или объясняется смысл высказывания. Философия объясняет высказывания, а науки их верифицируют».

«метафизики». Сравнение философии с «интеллектуальным полицейским», функция которого заключается лишь в том, чтобы не допускать запрещенное, довольно удачно характеризует действительную функцию (не только эвристическую, но и в ряде отношений также социально-политическую) философии лингвистического анализа\*. Само собой разумеется, что вопреки своим утверждениям философия лингвистического анализа является не только методом, но и вполне определенной, идеалистически-агностической теорией.

7. Философия есть наука, во всяком случае она может и должна быть таковой. Это положение, строго говоря, нельзя считать одной из дефиниций философии, так как оно содержится во многих дефинициях философии (как науки о бытии, науки о познании и т. д.). Но его следует выделить, так как противоположное воззрение считает специфическим признаком философии именно то, что она не наука. Считать философию наукой — значит рассматривать ее как систему взаимосвязанных, обоснованных понятий, логически упорядоченных согласно определенным принципам. Такое определение философии возникает уже в Древней Греции, где философия является синонимом науки. Аристотель полагал, что наука вообще имеет место лишь постольку, поскольку мы познаем причину известной вещи, познаем, что именно эта причина есть причина этой вещи.

---

цируют (проверяют)» (166, 8). Не трудно увидеть, что это определение (и понимание) философии представляет собой одну из крайних форм, употребляя выражение В. Бьюковского «распремечивания философии», в котором наглядно выявляет себя кризис буржуазной философской мысли.

\* Это сравнение принадлежит А. Айеру, который в статье «Венский кружок» утверждает, что наука дает нам знание о мире и философия не может состязаться с ним на этом поприще. «Но что же в этом случае делать философу? Он может, конечно, заниматься лишь одним делом — действовать как своего рода интеллектуальный полицейский, следящий за тем, чтобы никто не перешел границу, не вступил в сферу метафизики» (162, 78—79). Английский позитивист Э. Геллер, выступающий, так же как и В. Рассел, против философии лингвистического анализа, справедливо замечает по поводу претензий преподавателей этого учения на окончательное преодоление метафизики: «Широкая публика часто полагает, что лингвистическая философия — это нападение на метафизику. Но метафизика служит здесь только для отвлечения внимания. На самом же деле это нападение на мышление» (29, 257).

«Предмет науки и наука отличаются от предполагаемого и от мнения, ибо наука есть общее и <основывается на> необходимых <положениях>; необходимо же то, что не может быть иначе» (8, 245).

«Аналитики» Аристотеля — не только логический трактат, но и развернутая концепция науки, которая понимается как определенная структура знания, и притом не всякого знания, а относящегося к необходимому ряду явлений. Отличие науки от мнения Аристотель удачно иллюстрирует таким примером: «Нелепо, конечно, сказать, например, что мнение, будто диаметр соизмерим <со стороною>, истинно» (8, 247).

Р. Декарт, с именем которого связано не только начало философии нового времени, но и фундаментальные открытия в естествознании, полагал, что наукой в первую очередь является именно философия: «Ведь эта наука должна содержать в себе первые начала человеческого разума и простирает свои задачи на извлечение истин относительно любой вещи» (35, 91).

Т. Гоббс, который, как и большинство философов эпохи ранних буржуазных революций, отрицательно относился к учению Аристотеля, разъясняет понятие философии как науки в духе Аристотеля: «Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения (*recta ratiocinatio*) и объясняющее действия, или явления, из известных нам причин, или производящих оснований, и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий» (32, 1, 52).

Хотя философия трактовалась как наука и в средние века (Альберт Больштедский называл ее, например, *scientia universalis*), понятие науки, зародившееся в древности, получает систематическое развитие лишь в новое время в связи с выдающимися достижениями математики и теоретической механики, формирующими идеал научного знания, который вдохновляет всех выдающихся философов этого времени — как материалистов, так и идеалистов. Даже противопоставление философии другим наукам как некоей науки наук, как правило, исходит из требований строгой научности, которые, по мнению философов, не могут быть адекватно реализованы в частных науках. Не удивительно поэтому, что наряду с этим противопоставлением, исто-

рическим оправданием которого является неразвитость теоретического естествознания, в прогрессивных философских учениях нового времени постоянно наличествует сознание того, что философия не стала еще подлинной наукой, так же как и убеждение в том, что она может и должна быть таковой. Поэтому вопрос, что же необходимо для того, чтобы философия стала подлинной наукой, постоянно обсуждается прогрессивными философами.

В «Критике чистого разума» Кант, как известно, ставит вопрос, который является ключевым для всей его системы: возможна ли метафизика как наука, при каких условиях эта возможность может быть реализована, т. е. в каком смысле философия может быть наукой? Говоря о несостоятельности всех прежних попыток создания научной философии, Кант замечает: «В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями» (49, 3, 684)\*.

Кант полагал, что созданием «критической философии» он решил задачу превращения философии в строгую науку. Фихте видел решение этой задачи в разработанном им «Наукоучении», Гегель — в «Науке логики», в энциклопедии философских наук. В буржуазной философии второй половины XIX — первой половины XX в. идея научной философии идеалистически интерпретировалась неокантианцами, пытавшимися создать «научный идеализм», позитивизмом, феноменологией Э. Гуссерля, которая представлялась ее основоположнику «строгой наукой». Все это и дает нам основание рассматривать определение философии как науки в качестве одной из важнейших ее дефиниций.

8. Философия не есть, не может быть и не должна быть наукой. Это определение (и понимание) философии

---

\* «Пока этого не случится, — продолжает Кант, — нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать? [Теперь] можно обучать только философствованию, т. е. упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или отвергнуть их» (49, 3, 684).

впервые было высказано античным скептицизмом, который, однако, не стремился к ниспровержению идеала научного знания, но просто утверждал, что этот идеал, во всяком случае для философии, неосуществим. Это скептическое отношение к идее научной философии впоследствии выражалось и другими философскими учениями, в настоящее же время оно представлено, с одной стороны, неопозитивизмом, а с другой — иррационалистическими учениями.

Неопозитивизм рассматривает «философские предложения» как «метафизические», или лишенные научного смысла, так как они якобы принципиально не верифицируемы и логически недоказуемы. Когда К. Поппер доказал, что важнейшие теоретические положения естествознания также принципиально не верифицируемы (конечно, в неопозитивистском смысле этого слова) и противопоставил верифицируемости фальсифицируемость (опровергаемость) как атрибутивный признак любой научной теории, имеющей дело с фактами, это не привело к пересмотру неопозитивистского определения философии как принципиальной ненауки. Так, А. Айер в статье «Философия и наука» утверждает, что философию едва ли можно считать наукой, поскольку ее положения принципиально не поддаются научной проверке. «У философов, — говорит А. Айер, — есть свои теории, но эти теории не дают им возможности делать предсказания; они не могут быть доказаны и не могут быть опровергнуты на опыте, как это имеет место в научных теориях» (4, 96)\*.

---

\* Убедительное опровержение этой точки зрения с характерным для нее узким пониманием научности и принципиальной проверяемости дают в своем ответе А. Айеру И. В. Кузнецов (в том же номере журнала) и Б. М. Кедров в статье «Философия — общая наука» («Вопросы философии», 1962, № 5, 6). Оба автора при этом, конечно, разъясняют, что не всякая философия научна, а философия марксизма представляет собой специфическую науку, отличную от всякой другой науки тем, что ее предмет не особая сфера действительности, существующая наряду с другими, также вычлененными исследованием классами явлений, а наиболее общее. То вместе с тем существенное во всех сферах действительности. В этом смысле Б. М. Кедров определяет философию (научную философию) как общую науку.

В первом томе «Классификации наук» Б. М. Кедров конкретизирует эту постановку вопроса: «Философия по своему внутреннему содержанию есть общая наука, поскольку в той своей части,

Если неопозитивизм, несмотря на свойственный ему субъективизм и агностицизм, рассматривает науку как наиболее эффективную форму познания явлений и в соответствии со своей концепцией науки критикует философию как специфическую форму ненаучного убеждения, то современный философский иррационализм, соглашаясь с неопозитивистской формулой «философия — не наука», истолковывает эту формулу как выражение превосходства философии над наукой, которая якобы принципиально не способна расшифровать иррациональную действительность и постоянно удаляется от нее именно благодаря своим достижениям, представляющим собой тщетные попытки рационализировать иррациональное, выразить в понятиях невыразимое, представить внутренне хаотическую реальность как упорядоченное царство закономерностей. Эта тенденция вполне выявилась уже в иррационалистической философии XIX в. Ее, например, совершенно недвусмысленно выразил Э. Бутру, который утверждал: «Философия, понимаемая как синтез наук, или становится исключительно научной, и тогда не может быть называема философией, или же остается философской, и тогда она противонаучна» (20, 33).

Иррационализм религиозного толка упрекает науку в иррелигиозности, в безразличии к «тайнству» мироздания и человеческой души. Философия с этой точки зрения возвышается над наукой своей близостью к трансцендентному, религиозностью умонастроения. «Философия, — утверждал, например, Н. Бердяев, — есть один из путей объективирования мистики; высшей же и полной формой такого объективирования может быть лишь положительная религия» (16, 21).

Католический экзистенциалист Г. Марсель утверждает, что идея научной философии противоречит природе философии, которая никогда не владеет истиной, но всегда ищет ее, сознавая, что даже открытая истина в сущности невыразима. Выразимы лишь «партикуляр-

---

которая представляется диалектикой, она изучает наиболее общие законы всякого движения, и вместе с тем она также специальная наука, поскольку в той своей части, которая представлена логикой, она изучает специфические общие законы мышления» (52, 375—376).

ные истины» науки, так как они безличны: их ценность и их безличность неотделимы друг от друга. В этой партикулярности, безличности, интересубъективности научных истин «корень сайентизма, понимаемого как деградация истинной науки» (149, 16). С этой точки зрения можно, конечно, утверждать, что только философия является истинной наукой, и тем самым соглашаться с дефиницией философии как особого рода науки. Однако совершенно очевидно, что в таком случае «истинная наука», никем еще не созданная, является отрицанием реальной науки со всеми ее действительными достижениями.

Истина и бытие, с точки зрения Г. Марселя, тождественны и принципиально непостижимы: ни то, ни другое не может принадлежать человеку. Философия есть «метафизическое беспокойство», поиск человеческой личностью своего собственного центра. Поэтому «единственная метафизическая проблема — это проблема «что есть я?»» (149, 21).

Определение философии как науки, так же как и отрицание того, что философия есть или, может, должна быть наукой, имеет громадное значение для понимания объективного, исторически складывающегося отношения между философией и наукой, которое в немалой степени определяет значение философии. В этом смысле между логическими дефинициями и исторической, объективной обусловленностью философии обнаруживается реальная связь, которая заслуживает специального исследования, так как, возможно, оно прольет свет на эволюцию философских дефиниций.

9. Философия есть мировоззрение, обладающее специфическими особенностями, отличающими его от других типов мировоззрений. Эта дефиниция, так же как и две предыдущие, является частичной, т. е. входит в состав более развернутых определений понятия философии, но значение ее от этого не уменьшается. Иными словами, спор о том, является ли, может ли философия быть мировоззрением, играл и продолжает играть громадную роль в развитии философии, несмотря на то что понятие мировоззрения по-разному интерпретируется философами. Одни признают возможность научного мировоззрения, другие отрицают ее. Существуют рационалистические, иррационалистические, волюнтарист-

ские, субъективистские, «сайентистские» и т. п. определения понятия мировоззрения.

В. Дильтей в созданной им типологии мировоззрений проводит различие между религиозным, поэтическим и «метафизическим» мировоззрением: все эти типы мировоззрений имеют своим источником не знание, а волю к познанию, жизненную позицию, историческую ситуацию, которые противопоставляются теоретическому, научному знанию как якобы не выражающему сущности духовной жизни человека. Мировоззрение, таким образом, характеризуется как специфически человеческое знание—как будто бы существует какое-либо иное, нечеловеческое знание! Смысл такого рода истолкования мировоззрения заключается в отрицании существенности объективного содержания мировоззрения, в подчеркивании личностных, будто бы независимых от знания характеристик всякого мировоззрения. Дальнейшим развитием идей В. Дильтея является психология мировоззрений К. Ясперса, которая еще более усиливает иррационалистическую окраску этого понятия\*.

В противоположность идеализму материализм всегда связывал понятие мировоззрения с отрицанием или критикой идеализма, концептуальным синтезом научных воззрений на природу, общество и познание, теоретическим обоснованием гуманизма.

10. Философия не есть мировоззрение, то ли потому, что она является наукой, а мировоззрение не носит научного характера, то ли потому, что мировоззрение суммирует научные данные, а философия питается из собственного источника и не видит в науке масштаба для себя. Отрицание философии как мировоззрения обосновывается, таким образом, самыми различными аргументами: оно имеет место как у тех, кто принимает идею научной философии, так и у тех, кто ее отвергает.

Если учесть, что слово «мировоззрение» возникло в сущности лишь в новое время, а стало широко при-

---

\* «Когда мы, — пишет К. Ясперс, — говорим о мировоззрениях, то мы мыслим силы и идеи, во всяком случае последнее и тотальное, относящееся к человеку, как субъективное, вроде переживания и силы убеждения, так и объективное, вроде предметно оформленного мира» (145, 1).

меняться в философии лишь со второй половины XIX в., то станет понятным, что в большинстве философских учений прошлого вопрос об отношении философии к мировоззрению не ставился в сознательной форме. К этому надо прибавить, что и в некоторых современных европейских языках фактически нет слова «мировоззрение», вследствие чего в философских работах, написанных по-французски или по-английски, нередко употребляется немецкое слово «Weltanschauung»\*. Однако отрицание мировоззренческого характера философии, конечно, не может быть объяснено этими филологическими фактами. У одних это отрицание имеет своим основанием признание мировоззренческой прерогативы одной лишь религии, у других оно оправдывается предельным сужением задач философии и принципиальным отрицанием возможности мировоззрения в качестве научно-теоретического синтеза. Эволюция неопозитивизма своеобразно сочетает обе эти тенденции. В своем первом программном коллективном выступлении члены Венского кружка объявили о том, что они заняты созданием научного мировоззрения\*\*. В дальнейшем же они отказались от этой задачи, объявили мировоззрение делом веры, вдохновляемой эмоциональными мотивами, а задачу философии свели к разработке логического синтаксиса науки и т. п.

Таким образом, дефиниции, согласно которым философия есть особого типа мировоззрение, так же как и противоположные им дефиниции, имеют существенное значение, поскольку они делают предметом теоретического анализа отношение философия — мировоззрение, которое не менее существенно, чем отношение философия — наука.

---

\* На французский язык слово «мировоззрение» обычно переводится как *conception du monde*, на английский — *world view*, итальянский — *concezione del mondo*. Эти переводы односторонне передают смысл слова «мировоззрение». Не удивительно поэтому, что в американском философском словаре Д. Д. Ренса мы не находим слова *world view*, но зато находим вместо него немецкое *Weltanschauung*. В фундаментальном французском «*Vocabulaire critique et technique de la philosophie*», изданном А. Лаландом (Париж, 1956, издание седьмое), нет слова *conception du monde*, впрочем, как и немецкого *Weltanschauung*.

\*\* *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, Wien, 1929.*

Прежде чем перейти к анализу приведенных выше дефиниций философии, мы хотим подчеркнуть, что все эти дефиниции, если бы даже количество их было значительно умножено, не дают полного представления о практически необозримом многообразии исключаящих друг друга понятий философии. Можно, конечно, создать словарь дефиниций философии, но и он, очевидно, не даст полного представления о многообразии дефиниций, поскольку, как мы уже показали, имеется множество различных интерпретаций одних и тех же дефиниций, допускающих самые разные представления о сущности, предмете, задачах философии. Рационалист Гегель и иррационалист Шопенгауэр понимали философию как учение о духовной сущности мира, но мировой разум в гегелевской философии и мировая воля в философии Шопенгауэра выражают взаимоисключающие направления развития идеалистической философии. Разумеется, эти различия выявляются, коль скоро дефиниции становятся предметом философского анализа, но все же тот факт, что несовместимые друг с другом философские учения могут в одних и тех же терминах определять понятие философии, в известной мере затушевывает различия между этими философскими учениями.

Хотя мы и не исчерпали всех имеющихся дефиниций философии, те, которые уже приведены нами, достаточно ясно указывают, что синтезировать все эти определения принципиально невозможно. Но это не означает, что все они во всех отношениях исключают друг друга\*. Определения, которые мы обозначили не-

---

\* В. Дильтей, восстанавливая точку зрения Гегеля, но истолковывая ее в духе исторического релятивизма, полагает, что все определения понятия философии в сущности равноценны, так как каждое из них выражает определенную историческую ступень ее существования и самосознания: «Каждое из определений являлось лишь одним из моментов понятия ее сущности. Каждое из них было лишь выражением той точки зрения, которую философия занимала в определенный момент своего развития... Каждое из определений очерчивает особый круг явлений для философии и исключает из него другие явления, обозначаемые названием «философия». Великие противоположности воззрений, каждое из которых с одинаковой силой противодействует другому, получают свое выражение в определениях философии. Каждое из них отстаивает себя. И спор мог бы быть улажен лишь тогда, когда удалось бы найти какую-нибудь точку зрения, возвышающуюся над

четными цифрами, нередко дополняют друг друга и поэтому могут быть в известной мере согласованы. Имеются же, например, философы, которые определяют философию как научную теорию, особого рода науку, науку о бытии или даже о всем существующем.

Дефиниции, обозначенные четными цифрами, также в какой-то мере могут быть сведены воедино. Ведь те, кто отрицает философию как учение о бытии или существующем вообще, сводят философию к гносеологическому анализу, специфическому способу анализа формы знания, естественно, склонны ее рассматривать не как предметное знание, а значит, и не как науку, мировоззрение, теорию, располагающую своим собственным кругом вопросов. Можно сказать даже больше: значительная часть противостоящих друг другу определений (обозначенных нами четными и нечетными цифрами) нередко сочетались друг с другом. Кроме философов, которые утверждали, что философия — учение о бытии, и их противников, доказывавших, что философия возможна лишь как теория познания, немало было и таких философов, которые отвергали обе противоположные дефиниции и считали, что философия — учение о бытии и познании. Гегель исходил из признания единства, тождества бытия и познания (мышления). Фейербах, материалистически переворачивая гегелевское положение, доказывал единство познания и бытия, несводимого к познанию. Поэтому, конечно, ошибался К. Фишер, когда он утверждал, что коренной поворот, произведенный Кантом в философии, заключался в том, что он сделал предметом философ-

---

всеми партиями» (132, 363). В действительности дело обстоит, конечно, не так. Различные определения понятия философии представляют не только исторические ступени ее развития, но и различие, в том числе и противоположность между одновременно существующими философскими учениями. Эти дефиниции нельзя признать равноправными, так же как и представляемые ими учения, поскольку философия развивается и тем самым преодолевает определенные системы взглядов и соответствующие им дефиниции философии. И безусловно, невозможно создать такую дефиницию философии, которая бы возвышалась «над всеми партиями». Надо отказаться от видимости, будто существует множество философских партий, не смешивать основные партии, главные направления в философии и их модификации, фракции, имеющие значение лишь в границах представляемого ими главного направления.

ского исследования не бытие, а познание. Исследование познания оказывается в философии Канта вместе с тем учением о бытии.

Как бы ни ограничил тот или иной философ понятие философии, исключая из него те или иные коренные проблемы, он вынужден если не прямо, то косвенно отвечать на исключенные им вопросы. То же следует сказать и о позитивистах, которые исключают из философии проблему объективной реальности. На деле же они в своем анализе познания или даже одной только его логической или эмпирической формы приходят к субъективно-идеалистической интерпретации объективной действительности. Выходит, следовательно, что та или иная дефиниция философии лишь формально исключает некоторые коренные философские проблемы, так как по существу их невозможно изгнать из философии.

История философии показывает, что исключение тех или иных коренных философских вопросов из понятия философии есть просто передвижение их на задний план, т. е. выдвигание на авансцену иных вопросов, ответ на которые, оказывается, прямо или косвенно ответом на эти «элиминированные» проблемы.

Приведенные дефиниции отличаются друг от друга тем, что они принимают в состав философии, и тем, что они исключают из нее, а также интерпретацией формы философского знания (теория, наука, метод, мировоззрение и т. д.). Но так как основные философские вопросы нельзя исключить полностью, т. е. их можно исключить лишь в дефиниции, то дефиниции философии не только весьма неполно выражают ее содержание, но иной раз также вводят в обман относительно этого содержания. Указание Энгельса о формальном характере дефиниций, мысль Спинозы, что дефиниция есть отрицание ограниченности своего собственного содержания, здесь, как нельзя более, подходят.

Дефиниция в лучшем случае указывает на превалирующие стороны содержания философского учения, выражает убеждение его создателя относительно того, что в его учении следует считать главным. Мы можем сказать, что экзистенциалистское, бергсонистское, прагматистское понятия философии есть прежде всего определения именно экзистенциалистской, бергсонистской,

прагматистской философии, хотя создатели этих дефиниций пытались дать понятие философии вообще. Поэтому и эти дефиниции так же мало могут быть согласованы друг с другом, как и эти учения. Но если даже они будут согласованы друг с другом, то это окажется лишь синтезом дефиниций, а не учений, которые они представляют: за ограниченным многообразием определений понятия философии скрывается неограниченное многообразие философских учений, несовместимость которых друг с другом не может быть преодолена и там, где у них обнаруживаются общие воззрения по некоторым вопросам. Речь идет не только о несовместимости материалистических и идеалистических учений, но и о несовместимости различных исторических форм материализма, различных идеалистических учений и т. д.

Конечно, и в естествознании имеют место взаимоисключающие теории, однако здесь они существуют как расхождения в определенных вопросах, что предполагает общность воззрений по другим вопросам, которые не составляют предмета спора. Точнее говоря, взаимоисключающие теории в естествознании, поскольку они получают хотя бы частичное признание, представляют собой лишь гипотезы, не исключающие единодушия оппонентов по вопросам, которые считаются уже решенными. Только в философии имеет место расхождение *по всей линии* между противостоящими друг другу философскими учениями. При этом взаимоисключающие друг друга философские концепции зачастую бывают в равной мере ошибочными, хотя, конечно, возможно и иное: одна из этих концепций приближается к объективной истине, а другая (или другие), напротив, удаляется от нее.

Истина в философии не пользуется единодушным признанием, что объясняется многими причинами, в том числе и гносеологическими: эта истина не может быть верифицирована экспериментально или каким-либо другим сравнительно простым путем. Это и есть та специфическая для истории философии ситуация, которая принципиально исключена как нечто типичное для естествознания, а тем более для прикладных наук. Значит ли это, что понятие философии не может быть вообще определено сколько-нибудь содержательным

образом? Мы полагаем, что это действительно так, если мы не идем дальше констатации эмпирически очевидного многообразия несовместимых друг с другом философских систем. И тот, кто считает прогрессирующую дивергенцию философских концепций непреходящей формой развития философского знания, тот, конечно, морально обязан отказаться от определения понятия философии. Лишь признав плюрализм философских систем исторически преходящей формой становления-развития философии, т. е. признав возможность и необходимость его преодоления, мы можем прийти к такому определению понятия философии, в которое, правда, не уложатся все существовавшие когда-либо философские учения, но которое выразит перспективы развития научной философии.

Не приходится доказывать, что с таким подходом к определению понятия философии не могут согласиться те, кто принципиально исключает возможность философии как науки, а следовательно, и возможность развития ее путем совместной работы специалистов, подобно тому как это происходит во всех науках. Для таких людей прогрессирующая дивергенция философских учений — высшее проявление свободного философского духа, единственная потребность которого заключается в самоутверждении. Но в таком случае эти ценители философии представляют себе философов как романистов: каждый из них создает свой роман, как можно менее похожий на уже написанные.

Таким образом, с нашей точки зрения, научное определение понятия философии нуждается в теоретических предпосылках, которые в полной мере принимаются лишь диалектическим и историческим материализмом. Разумеется, признание исторически преходящего характера многообразия философских учений не имеет ничего общего с отрицанием его необходимости и прогрессивного значения для определенных исторических периодов. Иначе говоря, эта прогрессирующая дивергенция философских воззрений, поляризация философии на непримиримо противоположные системы взглядов сыграла свою положительную роль: она была необходима, поскольку человечество должно было развить и исчерпать все возможные философские гипотезы для того, чтобы принять ту из них, которая в наиболь-

шей мере подтверждается опытом, практикой, научными данными.

Эта дивергенция философских воззрений имела известное оправдание, пока развитие науки и практики не создавало необходимых предпосылок для развития научной философии. Философия стремится познать бесконечное, всеобщее, непреходящее, познать сущность сущности, в силу чего совершенно неизбежно для определенных этапов ее развития наличие взаимоисключающих концепций, учений. Но поскольку философия *развивается*, а не просто разнообразится во времени, происходит преодоление исторически неизбежных заблуждений, а не одна лишь замена старых заблуждений новыми. Даже идеалистическая философия вынуждена обращаться к позитивным научным данным для подкрепления своих ненаучных положений. Многообразие несовместимых философских воззрений теряет свое историческое оправдание не вследствие конвергенции философских учений, которая принципиально невозможна, а благодаря развитию научного подхода к решению философских вопросов, подхода, который требует от философского учения, чтобы оно было не *сочинением* мыслителя, а особым рода исследованием, пониманием, истолкованием действительности.

Оставляя прошлому пестрое многообразие несовместимых философских учений, марксистско-ленинская философия противопоставляет плюрализму спекулятивных концепций *всестороннее* развитие философских положений, подтверждаемых жизнью, практикой, наукой. Эта теоретическая позиция принципиально отличается от господствующего в современной буржуазной философии убеждения, согласно которому философствование есть такого рода познавательное устремление, которое вознаграждается известным интеллектуальным удовлетворением, но не теми плодами, которые называются истинами. Сторонники этого воззрения рассматривают философию как лабиринт, из которого хотят выбраться лишь те, кто не любит философии или переоценивает свою философскую потенцию. Ариадниной нити не существует, да и едва ли она нужна. Философия никогда не станет наукой, т. е. не изменит самой себе, и, следовательно, всегда будет царством абсолютно суверенных философских систем, подобных лейбницеvскому

миру монад, с тем, однако, отличием, что в нем не может быть координации, субординации, предустановленной гармонии. То, что в различных философских учениях согласуется между собой, оказывается с этой точки зрения совершенно неоригинальным. Философствование должно оставаться только попыткой, неосуществимостью которой в зависимости от умонастроения может быть истолкована то как провал, то как вечная перспектива. Поэтому и определение понятия философии невозможно: любая дефиниция создается для профанов.

Философия марксизма, отвергающая вместе с мистикой, идеализмом и пренебрежительное отношение к установленным наукой фактам, истинам, закономерностям, естественно, не приемлет этой новейшей, мы сказали бы снобистской, концепции философской исключительности. Диалектический и исторический материализм разрабатывает понятие философии, исходя из признания объективной необходимости философской науки и того, что эта необходимость исторически реализуется.

### 3

## ФИЛОСОФИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Поскольку существуют многочисленные дефиниции философии и задача заключается в том, чтобы, не успокаиваясь на констатации этого факта, дать такое определение понятия философии, которое имело бы значение для понимания всех философских учений, возникает вопрос: нельзя ли отвлечься от того, что отличает эти дефиниции друг от друга, и тем самым выделить то, что всем им общо? Эта операция, конечно, осуществима, но, как уже говорилось выше, она не может привести к конкретному пониманию философии, которое, как и всякое конкретное в науке, должно быть единством различных определений. Однако и одностороннее, абстрактное определение понятия философии имеет значение, если оно не переоценивается\*. Рассмотренные

\* Маркс замечает: «Производство вообще — это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его и потому избавляет нас от повто-

нами дефиниции философии, если и содержат в себе такой общий признак философского знания, то, по-видимому, скрытым образом, поскольку они не указывают на него. И все же следует попытаться выделить это общее, не высказываемое *всеми* дефинициями и, следовательно, исключаемое многими из них определение философии, о котором заранее можно сказать, что оно не раскроет всей специфичности философии, но, возможно, укажет путь к выявлению таковой\*.

Мы полагаем, что таким общим, но еще не специфическим определением философии является мировоззрение. Однако из приведенных выше дефиниций философии следует, что значительная часть философов не считает философию мировоззрением. Вопрос, следовательно, стоит так: если, например, представители философии лингвистического анализа утверждают, что философия не есть мировоззрение, является ли их собственная философия мировоззрением? На этот вопрос возможен, по нашему мнению, лишь один, утвердительный ответ. Не трудно показать, что философы-аналити-

---

чений... Определения, которые действительно для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое вытекает уже из того, что субъект, человечество, и объект, природа, — одни и те же, не было забыто существенное различие (1, 12, 711). То, что Маркс говорит о значении понятия производства вообще (и что можно сказать о понятии природы вообще, общества вообще и т. д.), естественно, применимо и к оценке общего понятия о философии: от него не следует ожидать многого, но оно, однако, необходимо и не только как указание опознавательного признака, но и как первая ступень в том восхождении от абстрактного к конкретному, которое неизбежно проделывает философское исследование философии.

\* Нельзя согласиться с К. Штейнбухом, который полагает, что определение понятия философии не имеет существенного значения. «Философия, — говорит он, — существует тысячелетия, а общепризнанного определения для нее нет. Точно так же не существует такого точного определения ни для математики, ни для физики и техники. Однако ни одна из этих дисциплин серьезно от этого не страдала» (121, 392). К. Штейнбух, по нашему мнению, не учитывает того, что научное определение той или иной науки (т. е. анализ ее предмета, метода, теоретических оснований) становится возможным и необходимым лишь на известной, сравнительно высокой ступени ее развития. Именно на этой ступени отказ от определения уже тормозит ее развитие. Что же касается отсутствия «общепринятого» определения философии, то этот факт, конечно, объясняется прежде всего борьбой философских направлений.

ки, несмотря на то что они ограничивают задачи философии исследованием языка, по сути дела высказывают свои убеждения по всем коренным проблемам научного знания, общественной жизни, этики, политики и т. д., т. е. анализ языка является способом, посредством которого трактуется весьма широкий круг вопросов. То же следует сказать о феноменологии Гуссерля и других философских учениях, согласно которым философия не есть мировоззрение.

Отрицание философии как мировоззрения оказывается весьма противоречивой теоретической позицией. В одних случаях мировоззрение объявляется «метафизикой», в других — субъективной установкой, в третьих — системой верований. Но если это так, значит, мировоззрение существует, и спор может быть лишь о том, как относится к нему философия. С нашей точки зрения, все философские учения носят мировоззренческий характер, так как никакое ограничение философской проблематики не позволяет избежать ответа на более общие философские вопросы даже в том случае, если эти вопросы не осознаются.

Всякая философия — мировоззрение, хотя мировоззрение не обязательно философия: существует религиозное мировоззрение, существует атеистическое мировоззрение и т. д. Многозначность понятия «мировоззрение» постоянно выявляется как в научном, так и в бытовом словоупотреблении. Говорят о гелиоцентрическом мировоззрении в противоположность геоцентрическому, и это полно глубокого смысла, если представить себе революцию в сознании людей, вызванную великим открытием Коперника. Мировоззрение может быть механистическим, метафизическим, оптимистическим, пессимистическим и т. д. Вполне правомерно говорить о феодальном, буржуазном, коммунистическом мировоззрениях. Марксизм в целом есть определенное мировоззрение, философия марксизма — также мировоззрение. Указывая на многозначность понятия «мировоззрение», мы далеки от того, чтобы поставить под сомнение его научную значимость: напротив, мы хотим тем самым ее подчеркнуть\*.

\* Указывая на трудность определения понятия мировоззрения, П. В. Копнин объясняет ее, в частности, многозначностью слова «мир», которое имеет различные значения в географии, аст-

Определение понятия мировоззрения, как и понятия природы, жизни, человека, представляет значительные трудности, которые, однако, не должны создавать впечатления, будто бы, не имея этого определения, мы не знаем, о чем, собственно, идет речь. Речь идет об основных человеческих убеждениях относительно природы, личной и общественной жизни, убеждениях, которые играют *интегрирующую, ориентирующую* роль в познании, поведении, творчестве, совместной практической деятельности людей. В зависимости от характера убеждений (религиозные, естественнонаучные, эстетические, социально-политические, философские) различаются типы мировоззрений, которые, впрочем, связаны друг с другом и нередко так или иначе (иной раз не без вопиющих противоречий) сливаются воедино. Ориентирующая функция мировоззрения предполагает определенные представления (научные или ненаучные) о «местонахождении» человека среди природных и социальных явлений. Эти представления способствуют уяснению возможных путей движения, выбору определенного направления, соответствующего интересам, потребностям людей. Ориентирующая функция мировоззрения возможна благодаря его интегрирующей функции, т. е. такого рода обобщению знания, опыта, потребностей, которое позволяет намечать сравнительно отдаленные цели, обосновывать определенные общественно-политические, нравственные, научные идеалы, критерии и т. д.

Таким образом, мировоззрение, какова бы ни была его форма, обосновывает *принципы*: этические, философские, естественнонаучные, социологические, политические и т. д. Эти принципы заслуживают специального рассмотрения, однако и без него ясно, как велика их роль, например, в исследовательской работе. Сошлемся на естествоиспытателей, которые обычно скупы в своих высказываниях о роли мировоззрения, философии и т. п. М. Планк в докладе «Физика в борьбе за мировоззрение» говорил: «Мировоззрение исследователя бу-

---

рономии, космогонии, науках об обществе. Это обстоятельство, однако, не обесценивает значения понятия мировоззрения. Философия марксизма, указывает П. В. Копнин. «разрешает проблемы, составляющие мировоззрение, подтверждающиеся и проявляющиеся в реальном развитии многочисленных отраслей науки» (58, 13).

дет всегда определять направление его работы» (157, 285).

В наши дни это убеждение материалистически мыслившего М. Планка стало достоянием большинства естествоиспытателей-теоретиков. Великие открытия естествознания последнего полувека настолько революционизировали понимание природы, что вопрос о мировоззрении стал жизненно важным в первую очередь для самих естествоиспытателей. Это получило свое выражение в изменении отношения естествоиспытателей к философии.

Современные естествоиспытатели буквально тянутся к философии, и то пренебрежительное к ней отношение, которое в свое время осмеивал Энгельс, сохранилось главным образом у тех представителей естествознания, которые не занимают передовых позиций в своей собственной науке.

Разительный поворот естествоиспытателей к философии (особенно бросающийся в глаза в капиталистических странах, где индифферентное отношение к философии по инерции сохранялось еще 25—30 лет назад) оказал, как известно, влияние даже на неопозитивистов, часть которых отреклась от философского нигилизма и стала отмечать первостепенное значение философского мировоззрения для естествознания. Так, Ф. Франк ныне утверждает, что самые выдающиеся естествоиспытатели всегда «усиленно подчеркивали, что тесная связь между наукой и философией неизбежна» (112, 41). Он присоединяется к убеждению Л. де Бройля о том, что разобщение между наукой и философией, имевшее место в XIX в., «принесло вред как философам, так и ученым» (112, 41).

Философия необходима науке особенно в периоды революционных переворотов, когда пересматриваются ее основные понятия. Пример Ньютона и Дарвина, Эйнштейна и Бора доказывает, по мнению Ф. Франка, что «большие успехи в науках заключались в разрушении разделяющих философию и науку перегородок, а невнимание к значению и обоснованию наук преобладает только в периоды застоя» (112, 48)\*.

\* Ф. Франк в своей «Философии науки» цитирует Энгельса, говорившего о том, что философия мстит естествоиспытателям, которые пренебрегают ею. В другом месте он, не ссылаясь на Эн-

Правда, Ф. Франк, поскольку он остается неопозитивистом, устраняющим проблему объективной реальности и ее отражения, говорит не о необходимости философского мировоззрения, а о «философии науки». Но его философия науки, впрочем, как и всякая философия, неизбежно оказывается определенным мировоззрением.

Мировоззрение — понятие более широкое, чем философия. Называя философию мировоззрением, не умножаем ли мы трудности, встающие на пути научного определения понятия философии? Ведь если философия — мировоззрение, то уж во всяком случае мировоззрение *suí generis*, особое, иными словами, *философское мировоззрение*. Получается нечто вроде логического круга. Но выход из него увидеть нетрудно: необходимо выявить специфические черты того типа мировоззрения, которое может быть названо философией. Итак, в чем же заключается своеобразие философского мировоззрения? В отличие от стихийно складывающегося религиозного мировоззрения философия всегда есть *теоретически обосновываемое* мировоззрение. Но и естественнонаучное, например механистическое, мировоззрение также теоретически обосновывалось. То же относится, скажем, к буржуазному, юридическому, по выражению Маркса и Энгельса, мировоззрению. Существуют, следовательно, различные виды теоретически обосновываемых мировоззрений. Особенность философского мировоззрения состоит прежде всего в том, что оно представляет собой синтез, осуществляемый *посредством наиболее общих категорий*, имеющих одинаково важное значение для всех наук. Учитывая сказанное выше о специфике философской формы познания, можно сказать, что философское мировоззрение представляет собой теоретический синтез

---

гельса, в сущности повторяет его слова: «Это может показаться парадоксальным, но уклонение от изучения философских вопросов очень часто делало выпускников высшей школы пленниками устаревших философских взглядов» (112, 51). Это признание одного из лидеров неопозитивизма, учения, предельно ограничивающего философскую проблематику, весьма симптоматично. Оно свидетельствует о том, что тяготение современных естествоиспытателей к философии есть стремление к философски обоснованному и систематически развитому мировоззрению.

наиболее общих воззрений на природу, общество, человека, познание, синтез, включающий в себя *оценку* всего того, что составляет содержание этих общих воззрений, оценку не только гносеологическую, но также этическую, социальную и т. д.

Философское мировоззрение не есть, следовательно, такое обобщение, которое просто суммирует имеющиеся данные с наиболее возможной полнотой: *отношение, оценка* являются важнейшими признаками философского обобщения, так как философ выделяет то, что считает *наиболее важным* в имеющемся знании, наиболее важным для человека.

Значение оценочного отношения для философского мировоззрения не трудно показать хотя бы путем сравнения экзистенциализма с классической философией. Многовековая философская традиция, зарождение которой мы отметили уже в античном обществе, утверждала, что философия, подымаясь над обыденным сознанием и тем самым над личными, субъективными человеческими оценками, мнениями, рассматривает все существующее с точки зрения вечности, т. е. с позиций всеобщего человеческого разума, который возвышается над антропологической ограниченностью отдельных человеческих индивидов. Экзистенциализм, как известно, отверг эту исходную философскую установку, провозгласив, что человеческое *Я* лишь потому является человеческим, что оно конечно. Экзистенциалистское философствование есть рассмотрение мира с точки зрения преходящего человеческого существования, с позиций человека, сознающего свою смертность, свою абсолютную противоположность непреходящему «бытию в себе». Экзистенциалистское *Я* радикально противоположно абсолютному фихтевскому *Я*, которое не знает смерти, непреодолимой озабоченности своим бытием в мире, страха и т. д. Эта мировоззренческая оценочная установка выражает специфику экзистенциализма.

Философское мировоззрение имеет, таким образом, как бы два отправных пункта: с одной стороны, мир как все то, что существует вне и независимо от человека, а с другой стороны, самого человека, который не существует вне мира и рассматривает его как внешний мир лишь потому, что отличает его от себя в качестве независимо от него существующей действительности,

сознавая вместе с тем самого себя частью этого мира, и притом особой частью, которая мыслит, переживает, сознает, что мир в отличие от нее бесконечен, вечен, неуничтожим и т. д. Из этого отношения человека к миру и формируется та коренная особенность философского мировоззрения, которую можно определить как *биполярность*. Речь идет не только об объективном, но также и о субъективном *отношении*: одни придают преимущественное значение первому, другие — второму.

Отношение человека к природе, к обществу — отношение гносеологическое, этическое, физическое, биологическое, социальное — все это философско-мировоззренческие вопросы. Отношения *человек — природа, человек — общество* заключают в себе момент противопоставления, поскольку человек в качестве индивида отличается как от природы, так и от общества или человечества. Но поскольку это отношение анализируется, в нем выявляется не только это отличие, но и связанное с ним тождество, т. е. природное в человеке, социальное в человеке. Психофизическая проблема становится из специальной, естественнонаучной философской проблемой, поскольку вопрос об отношении *духовное — материальное* приобретает универсальное значение. С другой стороны, проблема познаваемости мира именно потому является философски-мировоззренческим вопросом, что она ставится в наиболее общей форме (речь идет не о познаваемости тех или иных конкретных явлений — этот вопрос лишен философского смысла, даже если признать, что какое-либо из этих явлений невозможно познать), а также потому, конечно, что речь идет о *человеке*: может ли он, человек, человечество, познать мир? Одни философы, отвечая на этот вопрос, имеют в виду отдельного человеческого индивида и делают соответствующие мировоззренческие выводы, другие, напротив, говорят о человечестве, познавательная деятельность которого не ограничена определенными временными рамками. Из этой постановки вопроса получаются, естественно, иные выводы.

Мы видим, таким образом, что философия как особого рода мировоззрение в равной мере есть концепция мира и концепция человека, знание о том и другом и особый способ обобщения этого знания, имеющий значение социальной, моральной, теоретической ориента-

ции в мире вне нас и в нашем собственном мире, выражение осмысленного отношения к действительности и теоретического обоснования этого отношения, что проявляется в человеческих решениях, поведении, духовном самоопределении и т. д.

Философское мировоззрение есть прежде всего постановка вопросов, осознаваемых как *главные вопросы*. Вопросы эти возникают не только из научных исследований, но также из индивидуального и общественно-исторического опыта, на что уже указывалось выше. Они могут быть названы главными, поскольку, ставя эти вопросы, философия приступает к обсуждению существенно важного для всего человечества. Таковы, например, знаменитые вопросы «Критики чистого разума», решение которых, по Канту, составляет истинное призвание философии:

«1. Что я могу знать?

2. Что я должен делать?

3. На что я могу надеяться?» (49, 3, 661)\*.

Эти вопросы выражают, интерпретируют, но, конечно, не исчерпывают содержания философского мировоззрения. Отвечая на эти вопросы, Кант тем самым ставит новые. Вопросы порождают вопросы, и, поскольку все они осознаются как имеющие значение и для отдельного человеческого индивида, и для всего человечества, и притом не только для его настоящего, но и для будущего, постольку они сохраняют свое философское, мировоззренческое значение.

То, что философия как мировоззрение заключает в себе критерии оценки, применимые к неограниченно широкому кругу фактов и знаний, нередко интерпретировалось идеалистами как абсолютная противоположность идеального реальному. Так, Г. Риккерт стремится обосновать абсолютную значимость идеалов и критериев ценности всего существующего путем постулирования царства ценностей, которое не обладает статусом бытия, но имеет безусловное значение в мире явлений и поэтому принадлежит к миру, хотя и не может быть

---

\* В своей «Логике» Кант дополняет этот перечень вопросов четвертым, обобщающим предыдущие вопросом: «что такое человек?» (50, 16). Это дополнение обычно не учитывается в популярных изложениях философии Канта.

определено как существующее. Соответственно мировоззрение определяется как единство знания о бытии и сознания абсолютных ценностей, или норм. «Мы понимаем, — говорит Риккерт, — под мировоззрением действительно нечто большее, нежели простое знание причин, породивших нас и весь остальной мир; нам мало объяснения причинной необходимости мира, мы хотим также, чтобы «миросозерцание» помогло нам понять, как это часто приходится слышать, «смысл» нашей жизни, значение нашего «я» в мире» (91, 25)\*.

Разумеется, ошибка Риккерта заключается не в том, что он требует от мировоззрения чего-то большего, чем «простое знание причин», а именно разъяснения места человека в мире. Мировоззрение действительно представляет собой единство знания и оценки, но все дело в том, что критерии оценки, нормы ценности вопреки убеждениям Платона, Канта, неокантианцев и других идеалистов не абсолютны, а историчны, т. е. изменяются, развиваются. Антиисторическое истолкование критериев оценки противопоставляет их бытию, т. е. лишает действительного существования, что, впрочем, сознают и неокантианцы, полагая, что отсутствие существования не лишает абсолютную ценность ее безусловного значения. При этом, однако, упускается из виду, что само представление об абсолютных ценностях, абсолютном идеале исторически возникло, исторически изменялось по своему содержанию; достаточно хотя бы сравнить платоновский идеал справедливого с кантовским или неокантианским. Таким образом, абсолютные ценности теряют приписываемое им вневременное значение, становятся историческими ценностями, которым тем не менее придается безусловное, внеисторическое значение. Но это означает лишь попытку увековечить

---

\* Для неокантианского, впрочем как и для иррационалистического, понимания философского мировоззрения характерно отрицание его связи с науками о природе. Понятны поэтому упреки Ф. Ланге в адрес материалистов, разрабатывающих философское мировоззрение на базе естествознания: «Уже одно намерение построить философское мировоззрение исключительно на основании естественных наук в настоящее время должно быть обозначено как философская поверхностность самого дурного сорта» (63, 84). Ф. Ланге явно упрощает вопрос о теоретических основах материалистического философского мировоззрения, сводя его содержание к одному лишь обобщению естественнонаучных данных.

исторически-определенные оценки и критерии оценок, а тем самым также увековечить и их реальную социально-экономическую основу.

Философия марксизма, выявляя исторически относительный характер знания и оценок, образующих мировоззрение, вместе с тем совершенно исключает релятивистское принижение роли мировоззрения, так как она вскрывает его объективное содержание и прогрессивное развитие, объективную закономерность возникновения и развития научно-философского мировоззрения, которое, однако, не претендует ни на абсолютное знание, ни на оценку действительности с абсолютных позиций. Поэтому философия как мировоззрение с точки зрения марксизма есть прежде всего формулирование теоретических позиций, с которых осуществляется оценка *значения* любого знания, опыта, действия, исторического события.

Философию интересует то знание и то значение знания или явления, которое не ограничено рамками какой-либо специальной области человеческой деятельности и, следовательно, пригодно к более или менее неограниченному применению. То или иное научное положение приобретает мировоззренческое значение лишь постольку, поскольку выявляется возможность его применения за пределами специальной области знания, в которой оно было сформулировано и применено, т. е. поскольку оно превращается в принцип, значимый для всего знания, всей человеческой деятельности. Разумеется, последующее развитие науки и философии, если оно ограничивает возможности применения этого знания за пределами специальной области, ограничивает тем самым и его мировоззренческое значение. Но это ограничение есть вместе с тем и конкретизация, обогащение содержания теоретического положения.

Естественнонаучное положение о существовании бесконечного множества миров вошло в материалистическую философию, поскольку из него были сделаны выводы о несотворимости и неуничтожимости Вселенной. Эти выводы подрывали теизм, креационизм, обосновывали атеистическое мировоззрение.

Механистическое объяснение явлений природы приобрело мировоззренческое значение, когда оно было вынесено за пределы механики и естествознания вооб-

ще. Р. Декарт, рассматривавший животных как особого рода машины, Т. Гоббс, заявивший, что человеческое сердце есть насос, Ж.-О. Ламетри, утверждавший, что не только животное, но и человек представляет собой машину, и были теми людьми, которые превратили механическое объяснение явлений в философско-мировоззренческий принцип. Маркс указывал, что у Демокрита атомистика — естественнонаучная теория, у Эпикура же благодаря ее применению к объяснению человеческого поведения она становится философской.

Разумеется, экстраполяция, универсализация тех или иных положений и даже принципов *частной* науки, т. е. превращение их в философско-мировоззренческие, может вызвать законные возражения: ведь совершенно очевидно, что абсолютизация принципов механики не могла привести к научному пониманию немеханических явлений, в особенности человеческой — индивидуальной и общественной — жизни. Это, конечно, так, но следует учесть и то, что механистическое мировоззрение, вытеснившее теологическое, а также гилозоистическое истолкование мира, было, несомненно, громадным шагом вперед в развитии познания. В этом заключалось его историческое оправдание.

Преодоление механицизма естествознанием и философией не означало замены его новым, односторонним воззрением на природу явлений. Прогресс науки и развитие диалектического материализма все более исключают такого рода необоснованную универсализацию принципов, границы применения которых выявляются благодаря развитию смежных наук.

Эволюционная теория Дарвина вызвала яростные нападки не столько специалистов-биологов, сколько теологов и философов-идеалистов, так как она отвергала телеологическое объяснение жизненных процессов и благодаря этому стала основой материалистического отрицания всякой телеологии вообще.

Мировоззренческие выводы из естественнонаучных открытий нередко делаются и самими естествоиспытателями. Бывает и так, что философы выступают против мировоззренческого осмысления научных открытий, поскольку эти открытия вступают в конфликт с их мировоззрением. Так, некоторые идеалисты доказывали, что теория развития, разработанная Дарвином, не

имеет значения за пределами биологии. А. Бергсон, как известно, пытался опровергнуть теорию относительности, исходя не из естественнонаучных, а из мировоззренческих соображений.

Одни и те же естественнонаучные открытия по-разному осмысливаются, интерпретируются различными философскими учениями. Так, из учения Дарвина некоторые философы выводили реакционную, лженаучную концепцию социал-дарвинизма. Философское мировоззрение никогда не является суммированием, простым обобщением данных естествознания: оно представляет собой своеобразную интегральную интерпретацию этих данных с определенных философских (например, материалистических или идеалистических, рационалистических или иррационалистических) позиций.

Характеристика философского мировоззрения была бы неполной, если бы мы не учли его эмоциональной наполненности, обусловленной его социальным, практическим основанием, многообразными устремлениями, потребностями, убеждениями, надеждами людей. Если называть эмоциями переживание людьми их отношения к окружающему миру и к самим себе, то становится очевидным, что философское (и научно-философское) мировоззрение не может ограничиться анализом, осмыслением теоретической стороны этого отношения. Личностный характер человеческих эмоций находит свое обобщенное выражение в любом философском мировоззрении. Поэтому философы не только обсуждают те или иные вопросы, объясняют, интерпретируют определенные явления, процессы — они отрицают одни воззрения и утверждают другие, осуждают одно и защищают другое, короче говоря, чувствуют, борются, надеются, верят и т. д. И это относится не просто к личности философа, взятой независимо от его учения, но и к самому учению, в котором человеческие страсти преобразуются в специфическую философскую форму, но, конечно, не исчезают. Именно поэтому и научно-философское мировоззрение имеет социально-эмоциональный подтекст.

Научно-философское мировоззрение развивается путем теоретического синтеза научных данных и исторического опыта с определенных социальных, партийных позиций, которые, таким образом, входят в содержание философского мировоззрения, формируют его социаль-

ный пафос, нравственный идеал. Поэтому мировоззрение есть *критическое* подытожение научных данных, которое позволяет делать выводы, непосредственно не содержащиеся ни в одной из частных наук. Разумеется, критический характер научно-философского мировоззрения заключается не в том, что оно корректирует данные специальных наук: для этого философия не располагает необходимыми специальными средствами. Научно-философское мировоззрение, учитывая историю познания и его исторические перспективы, предотвращает тем самым всякую абсолютизацию тех выводов, к которым приводят науки на каждом данном исторически ограниченном этапе своего развития. Любая частная наука в силу неизбежной и благодетельной для нее специализации ограничивает свой кругозор. Но это ограничение не может быть абсолютным, так как изучаемый ею фрагмент действительности есть часть целого, известным образом это целое выражающая. В этом смысле, как правильно отмечает П. В. Копнин, «любая наука так или иначе рассматривает мир в целом» (58, 11). Ни одна наука не может абсолютно изолировать объект своего специального исследования, напротив, она должна иметь в виду его связь с целым, непосредственно осознаваемую любым ученым как связь с объектами исследования других наук. Никто не может быть специалистом во всех областях знания, да это и не нужно ни для одной науки. Но что действительно необходимо для любой частной науки — это сознание исторических горизонтов, перспектив, методологических предпосылок научного знания на том уровне, которого оно уже достигло. Это-то и призвано дать ученому научно-философское мировоззрение, создание которого, как доказало развитие марксизма, предполагает полное преодоление метафизического противопоставления философии частным наукам и общественной практике. «Свою активную роль в развитии научного мировоззрения, — правильно отмечает Н. Н. Семенов, — философия может играть только в том случае, если она сама будет выступать в ряду других наук как их полноправная сотрудница, то есть как особая наука со своим четко очерченным предметом исследования, подлежащим такому же тщательному и конкретному изучению, как и предмет любой науки» (94, 49).

Противоречие между всеобъемлющим характером человеческого познания и его необходимым осуществлением в специальной научной форме, противоречие между специализацией и тенденцией к интеграции научного знания — вот что делает абсолютно необходимым научно-философское мировоззрение, которое вырастает из науки и общественной практики, из величайшего в истории человечества социального движения, объективным содержанием которого является коммунистическое преобразование мира.

Научно-философское мировоззрение марксизма есть радикальное диалектическое отрицание философии в старом смысле слова, т. е. той философии, которая не могла найти путей рационального осмысления данных науки и практики, с тем чтобы на равных правах с науками, не претендуя на льготы и привилегии, служить теоретическому познанию и практическому преобразованию мира. «Это вообще уже больше не философия, — говорит Энгельс о диалектическом и историческом материализме, — а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» (1, 20, 142). Превращение философии в научно-философское мировоззрение есть реализация тенденции, которая в зародыше уже содержалась в первых материалистических учениях: эта тенденция постоянно усиливается в процессе развития философской мысли и превращается в закономерность со времени возникновения марксизма.

ГЛАВА ПЯТАЯ  
О ПРИРОДЕ  
ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ



1  
ВОПРОСЫ, КОТОРЫЕ НЕЛЬЗЯ  
ОСТАВЛЯТЬ БЕЗ ОТВЕТА

Первые теоретические вопросы исторически возникли на почве повседневного наблюдения явлений природы и человеческой — личной и общественной — жизни. Но обыденный опыт, позволяя, в большей или меньшей мере, описывать явления, не дает достаточного материала для выяснения причин, сущности, закономерности явлений. Философы и естествоиспытатели античной эпохи и средневековья, как правило, не сознавали этого, т. е. не понимали, что одни только повседневные наблюдения недостаточны для решения теоретических вопросов: они без всяких колебаний отвечали на эти вопросы.

Фалес не ограничивался констатацией того, что магнит притягивает железо, и спрашивал: почему это

происходит? Для ответа на этот вопрос он прибежал к известному и, как казалось, совершенно понятному представлению о душе. Так же поступал и Гераклит, утверждавший, что пьяный едва держится на ногах потому, что душа его, которая по природе своей есть самый сухой, яркий огонь, становится влажной.

Лукреций спрашивал: почему вода в море соленая? И отвечал: море потеет, а пот, как известно, соленый\*. Древние римляне не обходились без соли в своей довольно утонченной кулинарии, но они не знали, как образуется соль. Для ответа на этот вопрос необходимы были научные представления о химических элементах и их соединениях, а также эксперименты, постановка которых предполагает определенный уровень знания. Древние мудрецы не знали этого, и их ответы основывались на весьма рискованных аналогиях. Современному человеку трудно понять, почему мыслители древности и средневековья считали свои по меньшей мере недостаточно обоснованные предположения твердо установленными истинами. Ведь они уже различали мнения и истины, но каждый, по-видимому, полагал, что мнения исходят от других, от «толпы».

Платон говорил: «Когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно» (84, 348—349). Можно согласиться с тем, что наводящие вопросы скрытым образом содержат в себе ответ. Но Платон ведь говорит об ответе на *любой* вопрос, между тем как правильная постановка *любого* вопроса предполагает наличие некоторых знаний по *любому* вопросу, т. е. она попросту невозможна. Он, следовательно, не разграничивал *педагогические* вопросы, которые ставятся относительно известного уже содержания знания, и вопросы *исследовательские*, постановка которых в лучшем случае может лишь ориентировать относительно еще неизвестного, непознанного.

Формирование специальных научных дисциплин неотделимо от развития особых методов наблюдения, ис-

---

\* Эту особенность античной философии высоко оценивает В. И. Ленин в своем конспекте книги Ф. Ласалея о Гераклите: «Иногда прямо прелестна по своей детской наивности философия древних и Гераклита, например, стр. 162 — «чем объяснить, что моча тех, которые поели чеснока, пахнет чесноком?»» (3, 29, 306).

следования, проверки, благодаря которым ученый открывает недоступные обыденному опыту явления и отношения между ними. По мере развития частных наук сама постановка теоретических вопросов все более становится таким же результатом исследования, как и ответы на эти вопросы, т. е. теряет форму непосредственности. Поэтому специальные теоретические вопросы возникают только в голове специалиста, и лишь для него они непосредственно интересны. Здесь, как и в других сферах научной деятельности, неизбежно сказываются последствия общественного разделения труда.

Итак, если специальные научные дисциплины в ходе своего развития все более удаляются от непосредственного (обыденного) опыта, то философия всегда тесно связана с ним, а значит, и с теми вопросами, которые им порождаются. Это относится не только к материалистическим учениям, но и к самым абстрактным идеалистическим теориям, которые, как кажется на первый взгляд, совершенно отрываются от земли\*.

Обыденный опыт говорит нам о многих чрезвычайно важных вещах, в частности о том, что люди рождаются и умирают, засыпают и пробуждаются, переживают радости и горести, по-разному относятся друг к другу, любят и ненавидят, стремятся добиться различных целей, стареют, болеют и т. д. Было бы наивно полагать, будто бы эти факты, которые стремились постигнуть уже первые философы, не представляют интереса для философии наших дней. Эти факты стали, правда, предметом специального научного исследования. И тем не

---

\* Ортега-и-Гассет, который с позиций идеалистической «философии жизни» полемизирует с «духом абстракции», вполне резонно замечает: «Обыкновенные люди думают, что очень легко оторваться от реальности, в то время как это поистине самая трудная вещь на свете. Легко сказать о вещи или нарисовать вещь, которая полностью лишена смысла, то есть непознаваема, ибо для этого достаточно поставить слова одно за другим, без какой-либо взаимной связи, как это делали дадаисты, или нарисовать беспорядочные линии. Но чтобы быть в состоянии сконструировать нечто не являющееся копией «естественного» и тем не менее обладающее каким-то содержанием, необходима самая утонченная ода-ренность» (96, 457). Эти слова — своеобразная апология идеализма, который отвергает идею отражения действительности и вместе с тем создает спекулятивные конструкции, отнюдь не лишённые определенного смысла.

менее они интересуют всех и поэтому не могут не привлекать внимания философов.

Философию прежде всего интересует то, что известно всем, но что тем не менее остается непознанным, непонятым. «Известное вообще, — от того, что оно *известно*, еще *не познано*», — говорит Гегель (27, 4, 16). Человек, начиная рассуждать об известном, но непознанном, превращает в проблему то, что до этого ему представлялось ясным главным образом потому, что он о нем не задумывался. Каждый знает, что от лошадей рождаются лошади, из вишневой косточки вырастает вишневое дерево и т. д. Античный философ, исходя из подобных, известных каждому фактов, приходил к обобщениям: подобное возникает из подобного, все порождается определенными началами («семенами вещей»), из ничего ничего не возникает, ничто не превращается в ничто. Эти абстрактные положения — выводы из обыденного опыта, хотя их и отличает такая широта обобщения, которая не может быть оправдана его ограниченными данными.

Античный атомистический материализм, опираясь на данные обыденного опыта, вместе с тем решительно выходит за его пределы. Аргументы атомистов показывают, что спекулятивные представления об абсолютно плотных атомах и абсолютной пустоте служат для объяснения таких фиксируемых обыденным опытом фактов, как движение тел, различия удельного веса веществ и т. п. В этой связи С. И. Вавилов замечает: «Естественнее всего думать, что атомизм древних являлся не какой-то поразительной догадкой, угадыванием будущих судеб науки, а качественной формулировкой, вытекавшей почти неизбежно и однозначно из повседневных наблюдений» (23, 45).

Мы видим, что первых философов интересует то, что больше всего знакомо каждому, к чему настолько привыкли, что не приходит в голову спрашивать о нем. И то, что философия начинается с теоретического рассмотрения мира, открытого для всех, — великий шаг в интеллектуальном развитии человечества, ибо до этого окружающий человека мир был в сущности затянута туманом религиозных представлений. В этом смысле философия открывает мир, который все видят, воспринимают, но еще не сознают как подлинно реальное, по

сравнению с ирреальным, о котором столь уверенно повествует религиозное предание.

Люди на каждом шагу сталкиваются с явлениями, которые им хорошо известны, но настолько непонятны, что они даже не догадываются об этом. Эти привычно наблюдаемые явления можно сравнить с восприятиями, которые не доходят до порога сознания. Но вот человек задумывается о знакомом, привычном, близком. Почему? Почему огонь жжет, а лед холодит? Почему брошенный камень возвращается на землю? Человек начинает философствовать потому, что известное, близкое становится вдруг загадочным, и эту загадку он пытается разрешить. Его, например, интересует, чем отличается сновидение от яви? Этого вопроса не возникает у нефилософа, который абсолютно убежден в том, что никогда не спутает то, что ему приснилось, с тем, что было наяву. Едва ли философу не хватает такого убеждения, но он требует, чтобы оно было обоснованным, чтобы различие между этими явлениями было установлено не на основе личных впечатлений, а исходя из определенного критерия реальности.

В произведениях многих философов древности и нового времени мы находим разъяснение таких психических состояний, как радость, горе, сострадание, гнев, уныние, надежда, гордость, презрение и т. д., несмотря на то что каждый человек, не занимаясь философией, на основании собственного опыта безошибочно отличает любое из этих состояний от другого. Но философ стремится вскрыть внутреннюю связь между различными психическими состояниями. Он, например, выделяет чувства удовольствия и неудовольствия, которые рассматриваются им как основные, элементарные аффекты. Он пытается свести многообразие человеческих аффектов к различным модификациям удовольствия или неудовольствия, т. е. вскрыть формы всеобщности, присущие чувственности, выявить единство всех ее проявлений, оценить этически, исходя из представления о том, что составляет наибольшее благо для человека, каждый из этих аффектов и тем самым обосновать определенный нравственный идеал.

Согласно древнегреческой мифологии, души умерших опускаются в подземное царство Аид, где каждая из них получает награду или наказание за свои земные

дела. Античных философов (не только материалистов, но и идеалистов) это утверждение не удовлетворяет именно потому, что оно только утверждение, и притом безапелляционное. Даже те из них, которые согласны с ним, остаются неудовлетворенными, так как всякое утверждение относительно неочевидных вещей должно быть обосновано. Необходимость обоснования непосредственно осознается в форме вопросов. Что такое душа? Чем отличается она от тела? Возможно ли независимое от тела существование души? Существовала ли душа до рождения человека? Будет ли она существовать после его смерти? Почему? Чем отличается смерть от жизни? Является ли смерть абсолютным злом? Или, может быть, она вообще есть не зло, а благо? Следует ли бояться смерти? Как победить страх смерти? Все эти вопросы возникают из повседневного опыта, как только начинают его анализировать и тем самым отличать от религиозного объяснения явлений, исключающего постановку вопросов, на которые человек хочет ответить сам. А раз человек сам отвечает на вопросы, и притом на такие вопросы, которые не ставились до него или которые он ставит по-новому, тем самым он становится философом. И тогда оказывается, что, исходя из обыденного опыта и сформировавшихся на его основе представлений, он приходит к выводам, которые так или иначе противоречат этим представлениям. Это противоречие должно быть разрешено. Но обыденный опыт слишком ограничен. Необходимо обратиться к *историческому* опыту — опыту всего человечества, бесчисленные поколения которого передают друг другу накопленные знания. Необходимо обратиться к многочисленным частным наукам: каждая из них в своей, правда ограниченной, области добывает объективные истины. История философии свидетельствует, однако, о том, что философы весьма редко отваживались на этот решительный шаг.

Мы видим, таким образом, что философия никогда не теряет интереса к свидетельствам обыденного опыта, к вопросам, которые им порождаются. Это своеобразие философии, проливающее свет на происхождение значительной части философских проблем, совершенно превратно истолковывается идеализмом. Мы рассмотрим некоторые идеалистические интерпретации суц-

ности философских проблем, так как это поможет выявить их действительную специфику.

А. Бергсон, явно мистифицируя нерасторжимое единство познания и жизни, которую он превращает в сущность всего существующего, утверждает, что основные философские вопросы принципиально неразрешимы бездушными, чуждыми непосредственной жизни научными методами. Естественнаучная теория времени, с точки зрения Бергсона, не постигает его подлинной природы — длительности, становления, которые открываются лишь независимому от науки жизненному чувству, интуиции, инстинкту. Неспособность науки решать философские проблемы, и в первую очередь проблему становления, вытекает, по мнению Бергсона, из природы мышления, которое может представить себе движение лишь как сумму состояний покоя, ибо *«механизм нашего обыденного познания имеет кинематографический характер»* (14, 262), а наука в принципе ничем не отличается от обыденного познания. *«Современная наука, — говорит он, — как и древняя, пользуется кинематографическим методом. Она не может поступать иначе: всякая наука подчинена этому закону»* (14, 282). А. Бергсон, писавший эти строки в начале текущего столетия, по-видимому, не догадывался, что развитие кинематографической техники и применение ее в биологии, физике, астрономии и других науках откроет новые возможности для более глубокого познания процессов движения, изменения, роста.

Экзистенциализм, фиксируя постоянную близость философии к «человеческой реальности», пытается доказать, что философские проблемы в отличие от научных всегда имеют личное значение, личностный смысл. Указывая на тенденцию науки превращать все наличное в предмет специального исследования, на прогрессирующую дифференциацию научных знаний, их технологическое значение, экзистенциализм утверждает, что научные проблемы относятся лишь к вещам, в то время как философские обращены к бытию, которое не может стать предметом научного исследования именно потому, что оно лишено формы предметности.

То, что изучает наука, находится-де *вне* человеческой экзистенции, между тем как философия, по словам К. Ясперса, *«вопросует о бытии, которое познается*

благодаря тому, что сам я есть» (144, 324). Наука, говорит Ясперс, не способна указать цели жизни или ответить на вопрос о собственном смысле; ей чужды такие проблемы, как бог, свобода, долженствование. Г. Марсель, развивая тот же мотив, утверждает, что наука занимается проблемами, а философия — тайнами.

Если вдуматься в экзистенциалистскую трактовку специфики философских проблем, то становится ясным, что экзистенциализм абсолютизирует и мистифицирует не только связь философии с обыденным опытом, но и характерные особенности проблематики идеализма и философской проблематики вообще. Разумеется, многие философские проблемы, особенно в той форме, в какой они ставятся идеализмом (и, в частности, экзистенциализмом), действительно чужды наукам. Но одно дело констатировать этот факт, а другое — возводить его в норму для *всей* философии.

Экзистенциализм превращает философские проблемы в тайны, непостижимые тайны. Это, конечно, не новая для истории философии интерпретация философских проблем. Апории Зенона, античный скептицизм по существу означали отрицание возможности решения философских проблем. По учению Канта, проблемы, возникающие из основных, априорных метафизических идей, теоретически неразрешимы. Учение Канта об антиномиях заключало в себе убеждение, что превращение философской проблемы в антиномию означает достижение предела, за которым уже невозможно теоретическое исследование. Положение Н. Гартмана о неразрешимом остатке, сохраняющемся во всякой философской проблеме, является смягченным вариантом этой идеи Канта.

Экзистенциализм стремится по-новому интерпретировать старое положение о принципиальной неразрешимости философских проблем. Исследование философской проблемы с этой точки зрения заключается лишь в том, чтобы сделать ее «открытой» сознанию, т. е. осмыслить ее непреходящий смысл. В этой открытости философской проблемы, не претендующей на решение, заключается ее экзистенциальная истина, т. е. истина *для* человека, но отнюдь не объективная, «безличная», по терминологии экзистенциалистов, истина. Наука же решает проблемы, «закрывая» их, сдавая в архив, теряя

к ним интерес. Это вполне оправдано, поскольку наука не имеет дела с «человеческой реальностью». Даже тогда, когда она исследует человека, ее предметом оказывается нечто вещное. Сущность философии, с точки зрения экзистенциализма, заключается поэтому не в ответах на поставленные вопросы, а в самом способе вопрошания. Близкий к экзистенциализму П. Риккер категорически заявляет: «Великий философ — это тот, кто открывает новый способ спрашивать» (163, 78).

Не трудно увидеть, что экзистенциализм абсолютизирует одну из действительных особенностей философских проблем: они первоначально осознаются как вопросы, которые мыслитель ставит действительности и тем самым самому себе. Историческое начало философии существенно не своими утверждениями или констатациями, а теми вопросами, которые в них содержатся. Когда Фалес утверждает, что все происходит из воды и в воду же обращается, то самым интересным в этом убеждении оказывается вопрос: не образуется ли, не состоит ли все существующее из одного и того же, не есть ли все чувственно воспринимаемое многообразие вещей лишь способ существования чего-то одного? \*

Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит отвечают на тот же самый вопрос. Оригинальность этих мыслителей не в том, что один берет за первоначальное «неопределенную материю», другой — воздух, третий — огонь, а в том, что, развивая поставленный Фалесом вопрос, они спрашивают: какими свойствами должно обладать это одно, чтобы из него могло возникнуть многое? Элеаты отрицают, что чувственно воспринимаемое многообразие могло возникнуть из одного или многих чувственно воспринимаемых первоначал. Их основное убеждение можно сформулировать как вопрос: не возникает ли чувственно воспринимаемое из того, что не воспринимается чувствами и не обладает свойствами чувственно воспринимаемых вещей?

---

\* Не следует, однако, полагать, что ответ, который дает Фалес на поставленный им вопрос, не представляет, разумеется, с исторической точки зрения научного интереса. «Положение, что все возникло из воды, — пишет Б. Рассел, — следует рассматривать в качестве научной гипотезы, а отнюдь не в качестве абсурдной гипотезы. Двадцать лет назад взгляд, что все состоит из водорода, который составляет две трети воды, был признанной точкой зрения» (87. 44).

В. Гейзенберг указывает, что естествоиспытателя в философии «интересуют прежде всего постановки вопросов и только во вторую очередь ответы. Постановки вопросов кажутся ему весьма ценными, если они оказываются плодотворными в развитии человеческого мышления. Ответы же в большинстве случаев носят переходящий характер, они теряют в ходе времени свое значение, благодаря расширению наших знаний о фактах» (28, 61). В подтверждение своей мысли В. Гейзенберг ссылается прежде всего на Демокрита и Платона, подчеркивая, что для *современного* учения об элементарных частицах постановки вопросов, имевшиеся в теориях этих мыслителей, сохранили свое выдающееся значение, в то время как ответы древнегреческих философов, естественно, утратили свою ценность. В. Гейзенберг совершенно прав, полагая, что философские проблемы *перерастают* по своему значению те исторически ограниченные их решения, которые давались философами и (добавим от себя) также естествоиспытателями. Однако ближайшее рассмотрение этих поставленных в далеком прошлом вопросов показывает, что они сохранили свое значение для нашего времени, поскольку их конкретизировали, развивали, а это было возможно потому, что на них так или иначе отвечали.

Было бы наивно ожидать не только от философов древности, но и от философов XVII—XVIII вв. научных ответов на вопросы, которые они поставили. Гораздо более удивительно другое: в учении Анаксагора о гомемериях высказана гениальная догадка о молекулярной структуре материи, а в учении Левкиппа — Демокрита — мысль о существовании атомов. История алхимии, так же как и история античной или средневековой философии, оставила в наследие последующим поколениям исследователей ответы, которые имеют значение главным образом как вопросы. Но то, что экзистенциалисты выдают за вечный закон развития философии, в действительности характеризует лишь определенные эпохи становления философского, а также естественнонаучного знания. Это не вечная судьба, а конкретная история философских проблем, которая позволяет проследить развитие не одних лишь вопросов, но также и ответов. Глубоко ошибается поэтому Э. Шпрангер, когда он вполне в духе экзистенциализма заявляет: «Ни-

кто не получает в философии ответа, который был бы умнее, чем вопрос, который он поставил» (169, 563). В одной исторической ситуации вопросы, которые ставит философия, существеннее, чем ответы, которые она на них дает, в другой исторической ситуации — иная картина.

Экзистенциалистская девальвация философских ответов есть возрождение скептического истолкования результатов философского развития, необоснованное распространение тенденций, неизбежных для определенных этапов развития философии, на природу философского знания вообще. Экзистенциалистская философия ограничивает свою задачу скрупулезным анализом вопросов. И это понятно, поскольку экзистенциализм отрицает значение научных данных для ответа на вопросы. Экзистенциалисты, например, утверждают, что проблема человека стала особенно острой и ответы на составляющие ее вопросы все более затруднительными, несмотря на то что в наши дни десятки научных дисциплин занимаются изучением человека. При этом они явно не учитывают, что именно многообразие научных данных о человеке создает естественные трудности для их философского обобщения, не говоря уже о том, что углубление, обострение антагонистических противоречий современной эпохи придало проблеме человека особенную актуальность.

Констатация того факта, что философские проблемы первоначально формируются на основе повседневного опыта людей, становится его искажением, когда обыденный опыт объявляется *единственным* источником философских проблем. Такова, в частности, позиция неотомизма: в ином случае ему пришлось бы отказаться от культа «ангельского доктора», учение которого отразило историческую ограниченность его эпохи и состояние научных знаний того времени.

Американский неотомист М. Адлер утверждает, что философия, философские проблемы связаны «лишь с обыденным опытом человечества, который один и тот же у всех людей, повсеместно и во все времена» (129, 171). Из этого положения о неизменном, одинаковом для всех времен и народов «ядре обыденного опыта» М. Адлер заключает, что проблемы философии не имеют отношения к проблемам науки и решение этих про-

блем не зависит от уровня научных знаний. Несостоятельность этого вывода обнаруживается прежде всего в самой попытке абсолютно противопоставить друг другу обыденный и научный опыт. Обыденный опыт, согласно Адлеру, приобретает лишь бессознательно и произвольно. «Это опыт, которым мы располагаем непосредственно благодаря тому, что обладаем сознанием, благодаря нашим чувствам и их действиям, благодаря сознанию наших внутренних переживаний и состояний, но без постановки каких-либо вопросов, без попытки проверить какие-либо предположения, теории или выводы, без того, чтобы сделать хотя бы единственное произвольное усилие для наблюдения чего-либо» (129, 102—103).

М. Адлер в сущности противопоставляет обыденный опыт не только научному, но и знанию вообще, поскольку обыденное сознание не входит, по его мнению, в обыденный опыт, а представляет собой лишь его истолкование. Он полагает, что обыденный опыт ничего не утверждает и ничего не отрицает: «Он не является ни истинным, ни ложным; он просто таков, каков он есть» (129, 102). Это значит, что обыденный опыт принципиально непроверяем, так как опровержимы лишь утверждения или отрицания, между тем как обыденный опыт есть совокупность стихийно складывающихся впечатлений, переживаний вследствие того, что человеческий индивид ест, пьет, спит, пробуждается, воспринимает смену времен года, дня и ночи, различает живое и мертвое, покой и движение, холод и тепло и т. д. Предельно ограничивая сферу обыденного опыта, исключая из него те элементы, которые связаны с развитием общества, его материальной и духовной культурой, с трудовой деятельностью людей, М. Адлер превращает, таким образом, этот метафизически толкуемый опыт в единственный объект философского осмысления. С этой точки зрения все философы во все времена располагали одним и тем же материалом и отличались друг от друга лишь тем, что по-разному его истолковывали.

Не трудно понять, что допущение неизменного человеческого опыта предполагает также признание неизменной человеческой природы. Один миф призван подкрепить другой, но в действительности он лишь

разоблачает его. Разумеется, не существует ни неизменного «немого», т. е. ничего не утверждающего, обыденного опыта, ни неизменной человеческой природы. Обыденный опыт, значение которого в процессе формирования философской проблематики совершенно очевидно, исторически развивается, обогащается благодаря производству, познанию, науке, так что даже те элементарные факты, которые фиксируются сознанием людей всех времен, воспринимаются по-разному и вследствие этого играют различную роль. По-разному, например, воспринимали люди родового общества, Древней Греции, христианского средневековья, эпохи Возрождения стихийные силы природы, непосредственное социальное окружение, рождение человека, его смерть и т. д. М. Адлер может, конечно, сказать, что оценка тех или иных явлений, отношение к ним не входит в состав обыденного опыта и является уже его истолкованием. Однако этот аргумент явно несостоятелен, поскольку речь идет не о теоретических концепциях, а о том, как в разные эпохи люди *воспринимали, переживали* одни и те же события. Вопреки утверждениям М. Адлера обыденный опыт никогда не бывает «просто таков, каков он есть», т. е. он всегда так или иначе *окрашен*, независимо от его истолкования.

М. Адлер отказывается от рассмотрения жизненного опыта людей во всем его многообразии, от учета того, что *отличает* обыденный опыт одного народа от другого, одной исторической эпохи от другой. Все содержание обыденного опыта сводится к узкотолкуемому *индивидуальному* опыту, т. е. совершенно игнорируется опыт общественный, исторический опыт. Таким образом, философская проблематика, так сказать, заперта в клетку неизменного и ограниченного обыденного опыта. Путем такого жесткого ограничения возможностей философии ей отказывают в праве судить о вопросах, которые выходят за пределы обыденного опыта. «Древние, — пишет М. Адлер, — не сознавали того, что некоторые вопросы таковы, что их решение превосходит возможности всего человеческого исследования... Если мы хотим, чтобы люди когда-либо приобрели знание об этих вещах, то оно должно прийти к ним путем божественного откровения и сверхъестественной веры» (129, 24).

Следующий вывод, который навязывается неотомистским ограничением философии сферой метафизически толкуемого обыденного опыта, также очевиден: философия ничего не может получить от науки. Неотомизм игнорирует философские проблемы, поставленные науками, хотя он не прочь воспользоваться научными данными для «подтверждения» теологических спекуляций. Не трудно понять, что неотомистское понимание своеобразия философских проблем увековечивает противопоставление философии науке под флагом обеспечения «автономии» философии, т. е. ее права проповедовать антинаучные воззрения.

И экзистенциализм, и неотомизм антиисторически подходят к решению вопроса о специфике философских проблем. Между тем в истории философских проблем необходимо различать по меньшей мере несколько периодов. Было время, когда философия предвосхищала проблемы специальных наук, которые еще не успели сформироваться. Характер философских проблем существенно изменился в эпоху, когда сложились частные науки и возникло противопоставление философии этим наукам. Именно в этой связи рационалистическая метафизика выдвинула чуждую наукам проблему сверхопытного, т. е. по существу сверхнаучного, знания. Не трудно, впрочем, увидеть в этой постановке вопроса вполне реальную потребность преодоления узкого эмпиризма, которая в философии была осознана раньше, чем в естествознании. Как это ни парадоксально, метафизическая проблема сверхопытного знания возникла на почве научного развития нового времени.

Проблемы происхождения теоретического знания, соотношения рационального и чувственного, теории и практики, доказательства, логического вывода, критерия истины и теоретического исследования вообще — все эти проблемы, вдохновлявшие философию XVII в., формировались под непосредственным влиянием математики, механики и экспериментального естествознания того времени. Исследование этих проблем оплодотворяло не только философию, но и частные науки.

Таким образом, сведение философских проблем к одному лишь обыденному опыту явно несостоятельно. Не только гносеологическая, но и онтологическая про-

блематика философии выходит за пределы этого опыта. Философские проблемы как по своему происхождению, так и по содержанию органически связаны со всей многообразной исторической, в особенности духовной, деятельностью человечества. Одни философские проблемы непосредственно связаны с развитием специального научного знания, другие связаны с ним опосредованно. Даже те философские проблемы, которые выражают существенное содержание личной жизни человека, существенно преобразуются под влиянием специальных наук.

Существуют, конечно, и такие философские проблемы, которые несовместимы с научным подходом к исследованию. Но они, как правило, несовместимы и со свидетельствами обыденного опыта. Вот почему программное заявление логического позитивизма о том, что философские проблемы, собственно, не являются проблемами, так как они лишь мнимые вопросы, испаряющиеся в свете логико-семантического анализа, оказалось теоретически необоснованным. Логический позитивизм пренебрег необходимостью качественного типологического анализа философских проблем. Он не сумел также вскрыть рациональное зерно в той постановке многих философских проблем, которая была характерна для спекулятивно-идеалистической философии.

Разумеется, в философии существовали (и существуют) не только проблемы, но и псевдопроблемы. Средневековая схоластическая философия, в особенности там, где она изощряется ради обоснования христианских догматов, выдумывает немало мнимых проблем. Оставляя в стороне такие схоластические «проблемы», которые не являются философскими (может ли бог создать такой камень, который он не может поднять?), мы можем привести в качестве примера такой псевдопроблемы вопрос о сотворении мира богом из ничего. Нам представляется, что признак псевдопроблемы — это необоснованность *всех* предполагаемых ею понятий и допущений. Никем не доказано, что было время, когда мира не было. Абсолютное возникновение — представление, которое не может быть подтверждено хотя бы одним примером. Тем не менее теолог ставит вопрос не просто об абсолютном возникновении,

но и о сотворении (личностном акте, предполагающем существование творца), и притом из ничто. Но что такое *ничто*? Если оно существует, значит, оно — *нечто*.

Неопозитивисты, которые превратили понятие псевдопроблемы в универсальное оружие для борьбы против «метафизической» философии, не сумели дать сколько-нибудь удовлетворительного определения этого понятия. И это естественно, так как они слишком расширительно истолковывали понятие псевдопроблемы, не отличая ее от ложно поставленной, мистифицированной, но в сущности вполне реальной проблемы. Большинство философских проблем, которые неопозитивистам (и не только им) представляются псевдопроблемами, в действительности являются всего лишь ложно поставленными проблемами. Проблема первопричины, по нашему мнению, является типичной псевдопроблемой, так как понятие причины и следствия имеет значение лишь применительно к отдельным явлениям и совершенно лишено смысла по отношению к Вселенной как целому. Однако проблема предустановленной гармонии, поставленная Лейбницем, представляется нам неправильно сформулированной реальной проблемой единства мира, универсальной связи всех явлений. Столь же реальной, хотя и ложно сформулированной, является, на наш взгляд, проблема врожденных идей, которая казалась Д. Локку и другим приверженцам эмпиризма совершенно лишенной смысла. Правильно указывает М. К. Мамардашвили: «В положении идеалистического рационализма XVII века о «врожденности идей» на деле отразился тот факт, что у научного знания, взятого как отдельный элемент («идея»), обнаруживаются не только свойства, порождаемые наличием существующего вне сознания отдельного объекта этого знания, но и свойства, порождаемые в нем связью с другими знаниями и с общей системой мышления. Это фактический предмет и источник приведенного рационалистического тезиса, реальная проблема теории врожденных идей, скрывшаяся за историческим контекстом их своеобразного осознания и выражения» (72, 62).

Эти примеры показывают, что не существует такого формального признака, который позволил бы принципиально отграничить псевдопроблему от ложно

сформулированной проблемы: лишь действительное развитие познания и специальное исследование может дать конкретный ответ относительно любой отдельной проблемы, псевдопроблемы или ложно поставленной проблемы. Неопозитивисты явно облегчили себе задачу, когда они объявили все исторически сложившиеся философские проблемы в действительности несуществующими. Как замечает Ж. Пиаже, «ничто не позволяет окончательно определить проблему как научную или метафизическую» (155, 60). Априорное противопоставление научных проблем философским, несомненно, ограничивает возможности науки в решении вопросов, которые неправильно формулируются вследствие недостатка информации или других исторически обусловленных причин. Наука, говорит Пиаже, способна решить любые проблемы, т. е. она «существенным образом «открыта» и сохраняет свободу охватывать все новые и новые проблемы, которые она хочет или может решить в той мере, в какой она находит методы для их трактовки» (154, 59)\*. Мы, следовательно, не вправе с порога отвергать проблемы, поставленные идеализмом лишь потому, что они неизбежно мистифицируются: необходимо расшифровывать эти проблемы. К этому в немалой мере вопреки вульгарной критике идеализма сводятся задачи научного исследования идеалистической философии.

Взаимоотношение действительных, мнимых и ложно сформулированных проблем отражает, правда далеко не непосредственно, коренную противоположность между материализмом и идеализмом. Было бы величайшим упрощением представлять дело так, будто бы действительными проблемами занимается лишь материалистическая философия. Как ни враждебны друг другу материализм и идеализм, эти противопо-

---

\* История специальных наук, так же как философия, знает свои псевдопроблемы и ложно поставленные вопросы, причем и в этой области нельзя сформулировать формального признака, отделяющего один тип проблем от других. Проблемы надо исследовать и лишь после этого определять, чего они стоят и какое содержание выражают. «Не существует, — говорит М. Планк, — критерия для того, чтобы а priori решить, является ли поставленная проблема, с точки зрения физика, имеющей смысл или не имеющей смысла (135, 224).

ложности диалектичны, поскольку материализм и идеализм обсуждают обычно одни и те же вопросы. Из этого, впрочем, не следует делать вывод, будто бы вопросы сами по себе нейтральны, безотносительны к их возможным решениям. Философские вопросы — это не просто предложения, заканчивающиеся вопросительным знаком: они могут быть утверждениями и отрицаниями, они не свободны от определенных посылок и зачастую представляют собой предположительную формулировку определенного принципа, который требует своего обоснования. Противоположность между материализмом и идеализмом проявляется не только в разных ответах на общие для обеих философских теорий вопросы, но и в существовании противоположной — материалистической и идеалистической — проблематики, в наличии материалистической и идеалистической постановок вопросов. С этой точки зрения можно сказать, что у материализма есть свои, у идеализма свои, особенные проблемы. Специфически идеалистические проблемы являются частью псевдопроблемами, частью — ложными постановками вопросов, имеющих вполне реальное содержание.

Метафизическое противопоставление философских проблем научным проблемам столь же несостоятельно, как и игнорирование качественного различия между ними, о котором говорилось уже выше. Это качественное различие обусловлено не столько спецификой философских проблем, сколько объемом заключающегося в них содержания.

Оптимум всеобщности — качественная характеристика, поскольку речь идет не только о той или иной истине, имеющей всеобщее и необходимое значение, но и о природе истины вообще, не только о наиболее общих закономерностях всего существующего, но и о содержании любой закономерности. Что такое истина? Что такое знание? Что такое закон? Что такое материя? Что такое человек? Что такое мир? Сама форма этих вопросов отлична от вопросов, которые обычно встают перед физиком, химиком и другими представителями частных наук. Для химика такие вопросы, как например, «что такое металл?», «что такое металлоид?», «что такое элемент?» имеют, по-видимому, второстепенное значение, так как в первую очередь его

интересуют особенные свойства каждого отдельного металла, металлоида, элемента или их соединения. Вопрос типа «что такое...?», конечно, не лишен смысла в химии или другой частной науке, но в философии он имеет первостепенное значение.

Форма философских вопросов, как и всякая форма, выражает своеобразие их содержания. Д. Дидро говорит, что «физик ... откажется от вопроса: *для чего?* и займется лишь вопросом: *как?*» (37, 120). Вопрос «для чего?», особенно в натурфилософии, предполагает телеологическую установку, и физик, сознательно или стихийно стоящий на позициях материализма, отбрасывает ее. По-видимому, физик в отличие от философа несравненно больше интересуется вопросом «как?», чем вопросом «почему?». Философию же не удовлетворяет знание того, как совершаются известные процессы, она спрашивает: почему они совершаются так, а не иначе? Философ, например, спрашивает не только «познаваем ли мир?» или «как мы познаем мир?», но и «почему он познаваем?», «почему мы его познаем?».

Позитивизм свыше ста лет тому назад объявил вопрос «почему?» непозволительным, метафизическим, принципиально неразрешимым. Между тем история науки свидетельствует, что в любой специальной области исследования этот вопрос при известных условиях приобретает глубокий научный смысл. Ньютон не объяснял, почему тела притягиваются друг к другу, вовсе не потому, что он считал это праздным делом: он хорошо сознавал, что для ответа на этот вопрос наука еще не располагает необходимыми данными\*. Современная физика также не видит в этом вопросе никакой псевдопроблемы, хотя в его решении она не пошла дальше гипотез, которые так не нравились Ньютону.

Естествоиспытатель ставит вопрос «почему?» прежде всего в связи с конкретными данными наблюде-

---

\* «Причину же этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю. Все же, что не выводится из явлений, должно называться гипотезой, гипотезам... же не место в экспериментальной философии» (77, 42). Следует, впрочем, отметить, что Ньютон все же «измышлял» гипотезы: достаточно указать на его корпускулярную теорию света.

ния или эксперимента, и это непосредственно отличает естественнонаучную форму постановки этого вопроса от философской. Так, например, после того как знаменитый эксперимент Майкельсона не дал ожидавшихся от него результатов, естественно, возник вопрос, почему это произошло. Эйнштейн ответил на этот вопрос так: эфира не существует, а скорость света постоянна, т. е. не может увеличиться в результате сложения скоростей. Были и другие ответы на это «почему?», что, конечно, не случайно, так как сама эта форма вопроса допускает многообразие ответов.

Когда естествоиспытатель предлагает определенную гипотезу, которая подтверждается некоторыми фактами, а затем обнаруживается, что другие факты ей противоречат, вновь возникает вопрос «почему?». Такова, например, была ситуация в физике, когда обнаружилось, что одни факты свидетельствуют о волновой, а другие о корпускулярной природе света. Ответ на это «почему?» дал де Бройль, доказавший, что электрон обладает корпускулярно-волновой природой.

Следует, впрочем, отметить, что вопрос «почему?» встает перед естествоиспытателем не только в частной, но и в более общей, мировоззренческой форме. «Наука, — указывает М. В. Келдыш, — еще очень мало сделала для выяснения таких грандиозных проблем, как зарождение жизни на Земле, как основы организации живой материи; мы не знаем, как появилась живая материя и почему было неизбежно то развитие, которое она получила» (54, 31). В данном случае, как мы видим, вопросы «как?» и «почему?» сказываются *равноправными* \*. Разграничивая эти вопросы, мы не должны считать их принципиально несовместимыми.

Объявить всякое «почему?» запрещенной формой

---

\* К. Поппер, типичный представитель неопозитивизма, поступает вполне последовательно, когда он отбрасывает вместе с вопросом «почему?» и вопрос «как?», объявляя их одинаково бессмысленными для теоретического естествознания: «Вопросы об истоке суть «как» и «почему». С точки зрения теоретической они не имеют значения и представляют собой лишь специфически исторический интерес» (158, 142). В наши дни естествоиспытатели, как правило, хорошо осознают, что неопозитивизм устанавливает табу для науки, которая вправе гордиться тем, что она в лице своих лучших представителей никогда не признавала никаких запретов для исследования.

вопроса — значит стать на позиции агностицизма, как это, собственно, и сделал позитивизм. Иное дело, что философии понадобились тысячелетия, чтобы осознать значительность этого вопроса.

Смысл вопроса «почему?» становится еще более очевидным, когда мы переходим от природоведения к обществоведению. Природные процессы в той мере, в какой они изучаются в своей естественной, не преобразованной общественным производством форме, совершаются стихийно и, следовательно, не могут рассматриваться как находящиеся в какой бы то ни было зависимости от человечества. Общественно-исторический процесс, напротив, даже в своей стихийной форме есть результат совокупной деятельности людей. Исследователь общественной жизни не вправе рассматривать исторические события, экономические или политические факты (например, революция 1905 г. в России, частная собственность на средства производства, расовая дискриминация), не ставя вопроса «почему?». Разумеется, некоторые историки, экономисты, социологи ограничивают свою задачу установлением, описанием фактов, хода событий и т. д. И тогда игнорирование вопроса «почему?» нередко становится отказом от *критического* анализа и оценки социальных явлений.

Философ в меньшей мере, чем какой-либо другой представитель гуманитарных наук, может отказываться от вопроса «почему?». Лучше даже сказать, что он никогда не может от него отказаться. Это не значит, конечно, что такой постановкой вопроса философ застраховывает себя от некритического отношения к социальной действительности: существенна не только форма вопроса, но и вкладываемое в него содержание, не говоря уже о содержании ответа. Так, например, говоря о частной собственности, философ именно потому, что он философ, не может уйти (и обычно не уходит) от вопроса, почему она существует. Но если он не расчленяет, не конкретизирует этого вопроса и просто утверждает, что частная собственность существует потому, что такова человеческая природа, то он ничем не отличается от буржуазного экономиста-апологета. Но представим себе философа, который расчленяет, осмысливает, конкретизирует саму постановку вопро-

са: тождественна ли частная собственность с присвоением человеком вещества природы вообще? Чем отличается собственность на средства производства от собственности на другие вещи, например предметы личного потребления? Существовали ли в истории человечества иные формы собственности или понятия «частная собственность» и «собственность вообще» синонимы? Является ли природа человека неизменной? Не трудно понять, что такая постановка вопроса «почему?» выявляет многообразие его возможного содержания. Не следует, однако, думать, что правильная постановка вопроса зависит просто от желания мыслителя: она предполагает как определенный уровень познания, так и некоторые социальные предпосылки.

Итак, вопрос «почему?» может носить содержательный или же, напротив, бессодержательный характер. Нет ничего легче, чем сопровождать любое утверждение или отрицание глубокомысленным «почему?», не затрагивающим сущности того вопроса, факта, предмета, о котором что-либо высказывается. Такого рода вопрошание превращается в детское занятие, в нечто подобное игре, которое, конечно, не имеет ничего общего с сутью философского вопроса. И дети, постоянно спрашивающие «почему?», и взрослые, подражающие детям или остающиеся на уровне детей, не становятся благодаря этому философами. Народная мудрость справедливо высмеивает это настойчивое, бездумное «почемуканье» как занятие, не требующее умственного напряжения. И если позитивисты пытались иной раз свести философские вопросы к детскому «почему?», то это указывает лишь на то, что в своей шумной полемике против эссенциализма, якобы реставрирующего средневековые представления о скрытых (т. е. принципиально ненаблюдаемых) качествах, они проглядели *сущность* философских вопросов и те существенные отношения в самой действительности, к которым они относятся\*.

---

\* Следует, впрочем, подчеркнуть, что детское «почему?» отнюдь не всегда беспредметно. Оно заключает в себе то непосредственное отношение к окружающим явлениям, которое свободно от обычно не обоснованного убеждения большинства взрослых, что эти привычные, примелькавшиеся в сознании факты не представляют интереса и достаточно уже известны, чтобы уде-

Анализ формы философского вопроса выявляет специфическое, несводимое к предмету частных наук содержание. Иными словами, не тот или иной способ формулировки проблемы делает ее философской, а ее содержание. Поэтому и нефилософы, когда им приходится заниматься этими проблемами, тоже философствуют. Это показывает, что не существует математического, физического, химического решения философских проблем, хотя математика, физика, химия и другие науки участвуют в их решении. И все же на вопросы: что такое закон? что такое истина? какова природа наиболее общих закономерностей? почему мир познаваем? почему сознание есть отражение объективной реальности? — как и на все другие философские вопросы, не может ответить ни одна частная наука потому, что они относятся к содержанию *всех* наук. Поэтому, отвергая идеалистическое положение о сверхнаучности философских проблем, мы утверждаем тем самым лишь то, что они могут быть решены только научно. А это означает, что решение философских про-

---

лять им внимание, тем более что у каждого есть свое дело, каждому не хватает времени, мы уже не дети и т. д. Платон и Аристотель считали удивление началом философии. При этом имелось в виду не то чувство изумления, которое вызывается в нашем сознании необычным, никогда не виданным, неожиданным, а удивление перед тем, что было известно, привычно, никогда удивления не вызывало. М. Планк рассматривал способность удивляться как начало теоретического подхода к явлениям. В статье «Смысл и границы точной науки» он писал: «Не потому взрослый человек разучился удивляться, что он разгадал чудесную загадку, а потому, что он привык к законам своей картины мира. Но почему существуют именно эти, а не другие законы, для взрослого так же удивительно и необъяснимо, как и для ребенка. Кто не понимает этого положения, не признает его глубокого значения, кто зашел так далеко, что ничему больше не удивляется, тот обнаруживает лишь то, что он разучился основательно размышлять» (61, 105). М. Планк не считает, следовательно, бессмысленным вопрос, почему в окружающем нас мире наблюдаются именно эти, а не другие законы. Он считает людей, не задумывающихся над подобного рода, т. е. философскими, вопросами, неспособными основательно размышлять. Не удивительно поэтому, что детское «почему?» представляется М. Планку значительным и в сущности детским. «Действительно, — пишет он, — перед лицом неизмеримо богатой, постоянно обновляющейся природы человек, как бы ни был велик прогресс в области научного познания, остается всегда удивляющимся ребенком и должен быть постоянно готов к новым неожиданностям» (61, 111).

блем основывается на всей совокупности научных данных. Однако решением этих проблем, во всяком случае непосредственно, занимается именно философия: это-то, собственно, и составляет ее задачу.

Таким образом, действительно существуют вопросы, которые может решать только философия, но не без помощи всех других наук. Эти вопросы и есть, собственно, философские проблемы. Это на первый взгляд самоочевидное положение (зачем в ином случае философия?) требует, однако, разъяснения, поскольку проблемы, веками считавшиеся философскими, постоянно переходили в ведение частных наук и благодаря этому получали научное разрешение\*. Ближайший анализ такого рода проблем показывает, что это были частные вопросы и философия занималась ими постольку, поскольку не было соответствующей частной науки. Поэтому вопросы, которыми занималась философия в течение тысячелетий, могут быть разделены на два основных вида. Это, во-первых, наиболее общие вопросы, которые возникали, развивались, получали определенное решение на протяжении всей истории философии. Во-вторых, это частные вопросы, о которых говорилось выше: они постепенно отпочковывались от философии.

Завершающийся в наше время процесс выделения из философии вопросов, которые становятся предметом исследования частных наук, способствует дальнейшему развитию и обогащению собственно философ-

---

\* К. Штейнбух, сочетающий в своем мировоззрении естественнонаучный материализм с элементами позитивистской трактовки познания, полагает, что одни и те же вопросы сначала изучаются философией, а затем получают решение в специальных науках. Явно не отличая вопросов, отпочковавшихся от философии вследствие развития частных наук, от тех философских вопросов, которые по самой природе своей не могут быть предметом частной науки, Штейнбух приходит к ошибочному выводу: «История науки знает много примеров того, как те или иные проблемы долгое время оставались объектом философских умозрений, но затем оказались предметом исследования в точных науках. Типичным примером является атомистическая концепция строения материи. . . Как только проблема впервые подвергается исследованию методами точных наук, становится ясно, что эта форма ее изучения обладает решительными преимуществами по сравнению с донаучной, и взгляд назад рождает чувство превосходства или смущения»

ской проблематики или, говоря иными словами, тому, что вопросы, которыми занимается философия, становятся все более философскими, т. е. такими, которые по самой природе своей не могут быть решены в рамках существующей или мыслимой частной научной дисциплины. В этой связи, естественно, изменяется взаимоотношение между философией и частными науками: философия уже не занимается предварительной подготовкой вопросов, которые затем переходят в ведение частных наук. Вместо функции спекулятивного предвосхищения научной постановки вопросов философия в той мере, в какой она занимается проблематикой частных наук (а это далеко не исчерпывает ее предмета), выполняет функцию мировоззренческого осмысления, обобщения, сравнительного анализа научных открытий и методов исследования, задачу теоретической разработки методологических проблем науки. Это изменение соотношения между философией и частными науками обусловлено также и тем, что в настоящее время предвосхищение будущих открытий естествознания возможно лишь на основе теоретического анализа специальных эмпирических данных, получаемых путем экспериментов и инструментальных наблюдений, а этим, конечно, может заниматься лишь теоретик-естествоиспытатель, а не философ. То, что в XX веке философия не предвосхитила открытий, сделанных теорией относительности, квантовой механикой, кибернетикой, что эти открытия были такой же неожиданностью для философов, как и для подавляющей части всех ученых, объясняется, на наш взгляд, изменением характера философских проблем и соответственно этому самой функции философии и природы философского исследования. Раз философия пере-

---

(121, 21—22). Иллюзия, которую К. Штейнбух черпает из позитивистского рассмотрения истории философии и науки, заключается в убеждении, что рано или поздно все философские вопросы станут предметом исследования частных наук. Эта иллюзия основывается на представлении, что философские проблемы не имеют специфического содержания, что они отличаются от тех проблем, которые уже выделились из философии лишь своей донаучной постановкой, исключающей возможность их научного решения. Это — разновидность неопозитивистской редукции философских проблем к псевдопроблемам.

стает заниматься частными вопросами, она, естественно, не может предвосхитить их последующее решение\*.

Положение о существовании видовых различий внутри философской проблематики может вызвать возражения, на которых следует специально остановиться. Первое возражение: не являются ли общие и особенно наиболее общие философские вопросы в сущности неправильно сформулированными проблемами, так как каждый общий вопрос может и должен быть расчленен на составляющие его частные вопросы? А если это так, то существуют ли вообще собственно философские вопросы или же они существуют лишь постольку, поскольку общие вопросы еще не осмыслены, не расчленены?

Действительно, любой общий, в том числе и философский, вопрос может быть расчленен на совокупность частных вопросов. Однако философский вопрос тем-то и отличается от других нефилософских общих вопросов, что он сохраняет свой смысл и значение и после этого разделения на частные вопросы, и даже после решения этих частных вопросов соответствующими науками. Больше того, значение философского вопроса возрастает именно благодаря его расчленению на множество специальных, частных вопросов, после решения которых вновь осознается значение общего, философского вопроса. Так, например, проблема бесконечности, несомненно, получает все более определенное философское содержание вследствие того, что

---

\* Нам представляется, что работы по философским вопросам естествознания, выполняемые диалектическими материалистами, имеют своей задачей не предвосхищение будущих открытий, а теоретический, методологический анализ достижений науки с целью дальнейшего развития диалектического материализма и методологической помощи представителям частных наук. Мы согласны с И. Т. Фроловым, который пишет, что диалектический материализм в отличие от натурфилософии «имеет дело со «второй реальностью», созданной наукой, т. е. в случае познания закономерностей живых систем с «биологической реальностью», которая изменяется по мере развития науки о жизни... Свою роль философия может выполнить, включаясь в единый поток познания, вскрывая всеобщее в специфическом. В этом состоит мировоззренческая задача философии, ее функция обобщения. Она осуществляется в форме теоретической интерпретации специфического знания с включением его в общую систему мировоззрения» (114, 111).

различными сторонами этой проблемы успешно занимаются математика, физика и другие науки. Актуальность философского вопроса о природе человека, как уже подчеркивалось выше, стала еще более несомненной благодаря тому, что антропология, психология, физиология, история и другие науки исследовали его определенные, частные аспекты.

Второе возражение. То, что частные вопросы могут быть ствлечены от общих, очевидно. Но в какой мере общие вопросы могут быть отделены от частных? Ведь значительная часть общих, философских вопросов представляет собой те же частные, относимые к неограниченной сфере исследования вопросы. Не являются ли в этом случае и философские и нефилософские проблемы лишь двумя сторонами одной и той же медали?

Такие вопросы, как отношение духовного к материальному, проблема человека, проблема бесконечности, неизбежно становятся предметом специального научного исследования, оставаясь вместе с тем важнейшими философскими проблемами, решение которых философией в значительной мере обусловлено достижениями частных наук. М. Адлер называет эти вопросы «смешанными», полагая, что в отличие от собственно философских вопросов они решаются объединенными усилиями философии и частных наук. Но все дело в том, что, за исключением псевдопроблем, не существует *чисто* философских вопросов, содержание и решение которых было бы независимо от данных, предоставляемых частными науками. И кроме того, вопросы, называемые Адлером смешанными, которые в предлагаемой им классификации философских проблем оказываются третьестепенными\*, в действитель-

---

\* Первостепенными (first order) философскими вопросами являются, по М. Адлеру, «вопросы о том, что есть и что происходит в мире или что должен делать человек, к чему он должен стремиться. . .», второстепенными — «вопросы о том, как мы познаем, мыслим или говорим относительно того, что есть и что происходит в мире, или о том, к чему должны стремиться люди» (129, 43). Это определение перворазрядных и второстепенных философских проблем излагается как аксиоматически очевидное, ибо сначала мы должны иметь представление о мире для того, чтобы оценивать это представление. Поэтому, заявляет Адлер, метафизика первична по отношению к эпистемологии (129, 45). Однако ошибка Адлера заключается в том, что он отвлекается от развития фило-

ности (если не стоять на позициях спекулятивно-идеалистической метафизики)-философские проблемы первостепенной важности.

Таким образом, частные вопросы, которыми в прошлом занималась философия, выходят из ее ведения и решаются частными науками. Те же вопросы, которыми занимаются и философия, и частные науки, очевидно, являются одновременно и общими и частными. Психология, антропология, история, медицина, биология по-разному изучают человека, каждая из этих наук исследует определенную, особенную форму человеческого существования. Философия же, обобщая достижения этих наук, решает проблему человека в целом, т. е. решает вопрос о природе человека и ее исторически происходящем изменении, о соотношении индивидуального и общественного, антропологического и социального, о материальной и духовной жизни общества, наиболее общих законах общественного развития, закономерностях практической деятельности человека, познания, художественного освоения мира, отчуждения и т. д. В рамках философии ни один из этих во-

---

софии, в ходе которого в различные исторические периоды разные проблемы приобретают первостепенное, доминирующее, важнейшее значение. В античной философии до Сократа центральное место занимали космологические вопросы. У Аристотеля «первой философией» является то, что его комментаторы затем называли метафизикой, вопросы же теории познания занимают подчиненное ей положение. Но было бы явным антиисторизмом распространять это соотношение проблем, сложившееся в античной философии и принятое средневековой схоластикой, следовавшей главным образом за Аристотелем, на все последующее развитие философии. Кант считал своей главной задачей создание новой, критической метафизики природы и метафизики нравов. Однако в его философии важнейшее место занимали, конечно, гносеологические вопросы. У Фихте, Шеллинга, Гегеля проблемы метафизики, онтологии, гносеологии в сущности совпадают. В учении неокантианцев гносеологическая проблематика (наряду с аксиологической) занимает доминирующее положение. То же относится к позитивистам, неопозитивистам и многим другим течениям новейшей буржуазной философии. Стремление раз и навсегда определить, какие философские вопросы являются самыми важными, а какие имеют второстепенное значение, исходит из идеалистической и религиозной концепции *philosophia perennis* и игнорирует связь философии с определенными историческими потребностями и социальными проблемами. Последнее обстоятельство, например, определило тот факт, что в философии марксизма важнейшее место заняли проблемы исторического материализма.

просов не является частным, и все они лишь различные аспекты одного и того же вопроса, которые *переходят* друг в друга. Так, например, вопрос о соотношении индивидуального и социального, который, по-видимому, носит специальный характер в психологии, в философии не может быть решен без исследования всех перечисленных выше вопросов. Эта взаимообусловленность философских проблем, их кореллятивное отношение друг к другу, их исторически выявляющееся всеобъемлющее единство существенно отличает последние от вопросов любой частной науки, где каждый из вопросов связан лишь с *некоторой* частью других специальных вопросов, но, конечно, не со всем кругом вопросов данной науки. Развитие специализации внутри каждой частной науки свидетельствует о возрастающей относительной независимости рассматриваемых ею вопросов. Совершенно иная ситуация в философии, где взаимопроникновение философских проблем создает немалые трудности для исследования, так как решение одной философской проблемы в известной мере означает и решение (хотя бы и в самой общей форме) всех других проблем философии.

Философию часто упрекали в том, что она занимается «преждевременными» вопросами, решение которых еще не подготовлено развитием науки. Однако естествознание, как нам кажется, независимо от философии ставило (и продолжает ставить в наши дни) такого рода «преждевременные» и «несвоевременные» вопросы, которые явно еще не могут быть решены и все же заслуживают внимания. В настоящее время, когда философия, как правило, уже не претендует на предварительное (в известной мере «спекулятивное») решение частных проблем, этим делом занимаются сами естествоиспытатели, но, конечно, не так, как это делали натурфилософы.

Таким образом, стремление ответить на тот или иной частный или общий вопрос до того, как будет накоплен достаточный для ответа эмпирический материал, имеет место в любой области знания. И проистекает оно не просто из нетерпения, а прежде всего потому, что недостаточность наличных эмпирических данных осознается лишь в процессе исследования, к которому побуждает эта «преждевременная» постановка

вопросов. Следовательно, и в естествознании существуют такие вопросы, которые нельзя оставить хотя бы без предварительного ответа. Их прогрессивное значение несомненно. В философии такого рода вопросы занимают несравненно больше места, и это также характеризует специфику философских проблем. Бывает, что человек ставит перед собой весьма ограниченную задачу и полностью ее решает. Бывает и так, что человек ставит себе грандиозную задачу, но решает ее лишь частично. Не только философия, но и частные науки нуждаются в такого рода «фантазерах». Это сравнение, как нам кажется, применимо к характеристике философских проблем.

## 2

### СТАРЫЕ И НОВЫЕ, ВЕЧНЫЕ И ПРЕХОДЯЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Проблема в частных науках подобна задаче, которая возникает после выполнения предыдущей задачи. Теоретическая механика XX в., естественно, не занимается проблемами времен Ньютона: они решены, т. е. уже не являются проблемами. Следует оговориться: и в естествознании (не говоря уже о математике) существуют отдельные проблемы, поставленные сотни лет назад, но не решенные и по сей день. Однако это, конечно, не правило, а исключение.

История научного знания есть история возникновения и развития сотен (а затем и тысяч) специальных научных дисциплин, и у каждой из них свои проблемы, которые в основном не могли существовать до возникновения этой научной дисциплины. Сама возможность создания новых научных дисциплин предполагает изобретение новых технических средств инструментального наблюдения, новой экспериментальной техники, открытие таких объектов исследования, о существовании которых ранее просто не подозревали.

Развитие научного познания совершается через сознательную, целенаправленную деятельность исследователей, но оно не свободно от элемента стихийности в том смысле, что принципиально невозможно предвидеть будущее знание, а следовательно, и про-

блемы, которые в этой связи возникнут. Непознанное далеко не всегда наличествует как нечто известное. Ученый, поскольку он выходит за пределы непосредственно наблюдаемого, сплошь и рядом не знает, что он не знает. Прогресс познания заключается также и в выявлении непознанного, что позволяет наносить на карту возможного знания белые пятна, которых там раньше не было. Каждое из этих белых пятен — проблема. Это значит, что проблемы любой частной науки фиксируют непознанное, выявившееся в результате познания.

История любой специальной научной дисциплины позволяет с большей или меньшей точностью установить хронологию ее проблем. То обстоятельство, что некоторые вопросы, которыми занимается, например, современная астрофизика или химия, были поставлены сотни лет назад, не меняет общей картины, так как они были поставлены в далеком прошлом не астрофизикой или химией, а философией и, следовательно, были тогда *философскими* проблемами.

Философские проблемы качественно отличаются от проблем любой частной науки, так как в своей *первоначальной* исторической форме они обычно выступали как *донаучные* догадки, гипотезы, предвосхищения. Можно, конечно, говорить о донаучной форме постановки и некоторых естественнонаучных проблем, но это, как уже указывалось выше, относится к истории философии, а не к истории естествознания. Этот факт был превратно истолкован О. Контom как свидетельство принципиально донаучного характера всякой философской постановки проблемы. В действительности указанный факт говорит о другом: развитие философии имело место и тогда, когда еще не было частных наук. Философские проблемы в значительной своей части возникают в эту донаучную историческую эпоху. Делать отсюда вывод, что они обречены навсегда оставаться донаучной формой постановки вопросов, — значит не видеть того, что философские проблемы не только возникают, но и *развиваются*. Игнорирование этого обстоятельства неизбежно приводит к метафизической концепции неизменных и вечных философских проблем. «Философы всех времен и народов занимаются одними и теми же проблемами», — говорит

Г. Шмидт, автор известного на Западе философского словаря (118, 611). Таково традиционное воззрение, неразрывно связанное с идеалистическим противопоставлением философии общественно-историческому процессу, наукам, практике. Это воззрение, как и данное противопоставление, — не фантазия идеалиста, а отражение реальной, объективной видимости исторического процесса: оно требует поэтому научного анализа.

Кант считал основные философские проблемы априорными, т. е. изначально присущими разуму, составляющими его специфическое содержание. Но то, что для отдельного индивида априорно, то для предшествующей его появлению на свет истории человечества апостериорно. Кант не придавал значения *развитию* философии; он находил основные философские проблемы (*и притом в готовом виде*) уже у Платона и вслед за ним называл их *идеями*, однако же *идеями человеческого разума*, что, конечно, противоречит платонизму\*. Кант, следовательно, существенно видоизменил постановку проблем, которые он находил у Платона, не говоря уже о том, что он обогатил философию новыми проблемами, чуждыми платонизму, так как они были связаны с развитием естествознания нового времени. Этот пример выявляет возможность уточнения понятия непреходящей философской проблемы, которое обычно некритически применяется идеалистами.

Проблема единства мира, проблема рационального и чувственного, проблема человека, проблема свободы, как и многие другие философские вопросы, действительно могут быть в известном смысле слова названы вечными проблемами. Процесс познания мира бес-

---

\* Весьма характерно, что Кант не включил в круг основных философских проблем гносеологической проблематики, которая составляла главное содержание его собственного учения. Это, по-видимому, объяснялось тем, что гносеологическое исследование представлялось Канту лишь пролегоменами к новой, трансцендентальной метафизике, которую он пытался воздвигнуть на основе философского критицизма. Кант, следовательно, не понял исторических перспектив развития гносеологической проблематики в философии. Он думал, что ему удалось и поставить, и разрешить все гносеологические проблемы. Это убеждение проистекало не столько из самомнения, сколько из антиисторического воззрения на историю философских проблем.

пределен, и понятие единства мира никогда не станет окончательно завершенным, не подлежащим дальнейшему изменению, развитию. Пока существует человечество, проблема человека будет сохранять свою актуальность и любое ее решение останется таким же незавершенным, как и история человечества. Даже дефиниция человека как существа, отличного от всех других существ, всегда будет оставаться проблемой, так как именно человек дает эти дефиниции самому себе и он, по-видимому, всегда будет так поступать. Мы, следовательно, вправе называть некоторые основные философские проблемы вечными в том смысле, что они всегда сохраняют свое значение для человека, человечества, истории познания. В каждую историческую эпоху постановка этих проблем означает не просто продолжение существующей традиции, но и выявление перспективы.

Вечных проблем не существует в том смысле, в каком толкует их идеалист, метафизик или агностик: нет проблем, независимых от истории; нет неизменных проблем, содержание которых остается одним и тем же, вопреки изменениям, совершающимся в истории; нет неразрешимых проблем. Последний момент мы хотели бы особенно подчеркнуть, так как проблема единства мира, проблема человека и все прочие вечные проблемы получают свое решение в каждую историческую эпоху в соответствии с уровнем достигнутых знаний и характером социальных преобразований. Последующее развитие есть вместе с тем развитие вечных проблем и их исторически-определенных (и неизбежно ограниченных) решений. Вечные проблемы имеют свою историю, они не только изменяются, но и трансформируются.

Чтобы понять специфику философских проблем, необходимо в полной мере учесть их историческую трансформацию, в ходе которой наряду с проблемами, сохраняющими непреходящее значение, возникают и исчезают *преходящие философские проблемы*. Так, например, в древнекитайском учении о «дао», в «логосе» Гераклита без труда выявляется первоначальная, наивная, не вполне отделившаяся от религиозных представлений постановка вопроса о всеобщем законе, управляющем всем существующим. Речь идет об *одном-единственном* законе, об абсолютной необходимости, которая

господствует над всем. Нет речи о различных типах взаимосвязи, которые образуют *разные* законы. Чем отличается это наивное представление от религиозной идеи вечной и неизменной судьбы? Оно отличается, например, у Гераклита в той мере (еще недостаточно исследованной в историко-философской литературе), в какой «логос» совпадает с природным процессом, огнем. В таком случае он становится имманентным природе законом, а не чем-то извне господствующим над ней. Но существует ли один закон для всего? В этом заключается историческая определенность данной проблемы.

Развитие научных представлений о законе связано с открытием определенных законов известной области действительности. Закон Архимеда может быть хорошим примером, иллюстрирующим становление научного понятия закона. Частные науки доказывают своими открытиями, что существует необозримое множество законов, управляющих различными явлениями, что эти законы находятся в определенных отношениях друг к другу (одни, например, являются более общими и включают в себя менее общие), но нет *одного* закона для всех явлений. Достижения частных наук показывают несостоятельность наивного представления об одном всеобщем законе, но они же и создают основу для новой научно-философской постановки вопроса о природе законов, о наиболее общих законах развития всего существующего, об отличии законов общественного развития от законов природы и т. д.

Нам представляется, что проблема *одного закона* является исторически преходящей проблемой философии, несмотря на то что она постоянно возрождается в философии нового и новейшего времени. Ш. Ренувье, например, ставил Закон (закон с большой буквы) на место субстанции, противопоставляя его материальной действительности и обновляя таким путем дискредитировавшие себя идеалистические теории, провозглашавшие в качестве первичного, всеопределяющего дух, разум и т. п. \* Мы, однако, не считаем, что проблема

---

\* В. И. Ленин указывает, что философия Ренувье — «соединение феноменализма Юма с априоризмом Канта. Вещь в себе решительно отвергается. Связь явлений, порядок, закон объявляется априорным, закон пишется с *большой* буквы и превращается

одного всеобщего закона является псевдопроблемой, так как она содержит в себе (уже в первоначальной наивной формулировке) идею наиболее общих закономерностей, которая, правда, смогла утвердиться в философии лишь благодаря диалектическому отрицанию своего донаучного прототипа.

Проблемы, которые в известном смысле являются вечными, так же как и преходящие философские проблемы, существуют в философии не на всех этапах ее развития. Мы уже указывали на то, что античная философия не знала идеи социального прогресса. Не знала ее и средневековая философия. По-видимому, эта проблема смогла завоевать свое место в философии лишь тогда, когда постоянное, ускоряющееся расширение общественного производства стало господствующей экономической тенденцией общественного развития, т. е. в эпоху ранних буржуазных революций.

Античная философия вплоть до эпохи эллинизма фактически не занималась проблемой свободы — одной из важнейших философских проблем. Аристотель проводит различие между произвольными и непроизвольными человеческими действиями, но не входит в рассмотрение проблемы по существу.

Проблема отчуждения, занимающая центральное место в немецкой классической философии, не играет значительной роли у ее предшественников. Правда, зародыши идеи отчуждения можно обнаружить в учении Платона о душе, томящейся в человеческом теле, в платоновской концепции вещей как искаженных образов трансцендентных идей, в неоплатонистской теории эманации, в схоластической интерпретации легенды о первородном грехе и т. д. По существу же идея отчуждения — продукт нового времени. В теориях естественного права XVII—XVIII вв. речь идет об отчуждении в пользу государства естественного права всех на все. Но здесь, собственно, нет еще проблемы отчуждения даже в ее правовом аспекте, так как суть вопроса сво-

---

в базу религии. Католические попы в восторге от этой философии» (3, 18, 221). Хотя Ренувье и попытался превратить проблему одного закона для всего сущего в вечную проблему, она остается исторически преходящей, несмотря на то что в наши дни в том же духе философствует христианский спиритуализм,

дится к правовому, благодетельному для каждого человеческого индивида ограничению его произвола, неотделимого от чуждого цивилизации «естественного» состояния.

В учении Фихте понятие отчуждения применяется для анализа отношения противоположностей *Я* и *Не Я*: абсолютный субъект порождает противостоящую ему реальность, которая вместе с тем составляет необходимое условие его деятельности. Этот онтологический и гносеологический аспекты понятия отчуждения еще не выражают его важнейшего, социального содержания. Лишь у Гегеля в связи с анализом общественного развития выявляется реальное историческое содержание проблемы отчуждения, однако тут же мистифицируется вследствие идеалистического отождествления отчуждения с диалектическим процессом вообще: раздвоение единого, противоречие, единство и противоположность между субъектом и объектом и т. п.

Фейербах отвергает идеалистическую универсализацию понятия отчуждения, ограничивая сферу применения этого понятия религиозным и спекулятивно-идеалистическим философским сознанием. Кьеркегор, подвергая иррационалистической критике гегелевский панлогизм, истолковывает проблему отчуждения как проблему брэнности человеческого отягченного греховностью, изначальной виновностью, своеволием существования перед лицом бесконечно далекого и непостижимого бога. Эта субъективистская концепция отчуждения как сущности повседневного существования впоследствии находит свое дальнейшее развитие в экзистенциализме.

Принципиально новую постановку проблемы отчуждения выдвигает Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Он подвергает всесторонней критике спекулятивно-идеалистическую, а также антропологическую концепцию отчуждения, обогащает проблему отчуждения конкретным историческим, экономическим, политическим содержанием, вскрывает материальные истоки отчуждения, доказывает его исторически-преходящий характер.

Мы весьма бегло и схематично затронули историю проблемы отчуждения, значение которой в философских учениях XIX—XX вв. совершенно очевидно, дабы

показать становление новой философской проблемы \*. Она формируется фактически лишь в новое время и сохраняет свое значение в современной философии, поскольку отчуждение все еще представляет собой социальную реальность, которая может быть преодолена лишь благодаря коммунистическому преобразованию общественных отношений. Вопреки традиционным историко-философским воззрениям мы полагаем, что ключ к пониманию сущности философских проблем дает лишь диалектико-материалистический анализ их возникновения, развития и преобразования в другие проблемы. Было бы упрощением не видеть того, что под одним и тем же наименованием проблемы скрываются порой совершенно разные вопросы.

Конечно, если истолковывать эмбриональную форму существования философских проблем в духе преформизма, то не трудно прийти к выводу, что древнегреческие философы уже ставили современные философские проблемы. Однако достаточно сравнить обсуждение формально одних и тех же вопросов в философии разных исторических эпох, чтобы стало ясно, что это в сущности разные вопросы. Так, например, рассуждения древнегреческих философов о душе как особо тонкой материи формально могут быть рассматриваемы в качестве первой постановки вопроса об отношении духовного к материальному. В действительности же постановка этого вопроса здесь лишь намечается, и Энгельс с полным основанием подчеркивал, что этот, основной философский вопрос «мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья» (1, 21, 283). То же следует сказать и о многих других философских проблемах.

Метафизической концепции неизменных философских проблем некоторые современные философы противопоставляют историко-философский релятивизм, согласно которому вообще не существует непреходящих

---

\* Проблема отчуждения специально исследуется нами в следующих работах: «Формирование философии марксизма» (М., 1962) и «Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме» (М., 1965).

проблем: у каждого великого философа свои собственные проблемы, и это-то и придает непреходящее значение его учению. Самым решительным защитником этой субъективистской интерпретации истории философских проблем является уже цитировавшийся выше П. Риккер, провозглашающий задачей историка философии «непосредственно атаковать идею вечных проблем, неизменных проблем» (163, 61). Мы видим, что Риккер изображает непреходящие проблемы как неизменные. Это, конечно, упрощенная постановка вопроса о природе этих проблем.

Отправной пункт историко-философской концепции П. Риккера образует представление о философии как специфическом выражении неповторимой экзистенциальной оригинальности философского гения.

Всякая попытка типизировать, классифицировать философские вопросы представляет собой с этой точки зрения следствие упрощенного взгляда на философию, непонимания ее принципиального отличия от всякого научного знания, в котором ответы якобы несравненно существеннее, чем вопросы, и представляют собой тем большую ценность, чем меньше они выражают индивидуальность исследователя. Философия же — царство осмысливающей себя человеческой субъективности, которая отказывается от формулы «я обладаю истиной» ради убеждения «я надеюсь быть в истине». Поэтому действительный исток каждой выдающейся философской системы образует убеждение: «если мое существование имеет смысл, если оно не напрасно, значит, я занимаю такое место в бытии, которое является приглашением поставить вопрос, который никто не может поставить на моем месте» (163, 65). Было бы смешно отрицать величие философа, поставившего вопрос, который никто до него не ставил. Но почему мы должны отрицать величие философа, который решает вопросы, поставленные его предшественниками? Да просто потому, что, согласно современной идеалистической «философии истории философии» (одним из молодых представителей которой является П. Риккер), философия не решает вопросов — она лишь ставит их.

Суть этой концепции заключается не просто в признании неразрешимости философских проблем. Современная идеалистическая «философия истории фило-

софии», формулируя новые критерии ценности философского знания, также стремится поставить такие вопросы, которые никто не ставил до нее. И главный из них гласит: не являются ли философские проблемы такого рода вопросами, которые следует не решать, а лишь обсуждать, выяснять, осмысливать? Не является ли сама попытка решить философский вопрос забвением специфики философских проблем, смешением их с проблемами частных наук? В частных науках возможно обладание знанием. Философии же остается лишь надежда на *пребывание* в истине. Эти положения Риккера напоминают рассуждения верующего, не смеющего поверить в возможность постижения божественной мудрости, которая являет себя в Священном писании и все же остается непостижимой\*. Но философия — не «теологическая» мудрость. Философия ставит и решает проблемы, и если эти решения в дальнейшем требуют развития или пересмотра, то это их ни в малейшей мере не дискредитирует.

В. И. Ленин писал: «Вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила» (3, 23, 40). Разумеется, это обстоятельство не помешало Марксу поставить и новые вопросы, которые никто до него не ставил. Напротив, Маркс смог выдвинуть новые проблемы также и потому, что он решил вопросы, поставленные его предшественниками.

Подытоживая рассмотрение вопроса, мы приходим к выводу, что качественное отличие проблем философии от проблем частных наук относительно, впрочем как и всякое различие. Метафизическое абсолютизирование этого различия приводит к научно несостоятельным концепциям неизменных или же, напротив, лишенных интеробъективного содержания философских

---

\* Эта модификация сократовского я знаю, что ничего не знаю получает свое специальное обоснование в работе М. Мерло-Понти «Похвала философии», где говорится: «То, что делает философ, представляет собой движение, которое постоянно приводит от знания к невежеству, от невежества к знанию и своеобразному покою в этом движении. . .» (151, 11). Не трудно понять, что эта концепция философии — отражение разочарования в философии и вместе с тем своеобразная апология господствующей в современной буржуазной философии интеллектуальной анархии.

проблем: и то и другое воззрения одинаково односторонни и игнорируют многообразие философской проблематики и ее развитие.

Философские проблемы, как мы указывали, первоначально формируются на почве повседневного опыта людей. В дальнейшем благодаря развитию частных наук и теоретическому осмыслению истории человечества философская проблематика существенно изменяется и обогащается: возникают и развиваются философские проблемы наук о природе и обществе. Идеалистическая философия игнорирует эту тенденцию или же, как это делает неопозитивизм, истолковывает ее в духе нигилистического отрицания объективного содержания философских проблем. Правильное понимание природы философских проблем, очевидно, принципиально невозможно для тех, кто видит между науками и философией пропасть и к тому же не стремится ее преодолеть.

ГЛАВА ШЕСТАЯ  
О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ



1  
ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ  
КАК ПРОБЛЕМА

Отправным пунктом в изучении любой науки является определение ее предмета, т. е. выяснение того, чем она занимается, что изучает, каков круг основных вопросов, которые ею решаются. Однако для начинающих изучение той или иной науки определение ее предмета, обычно даваемое в начале учебника, долгое время остается недостаточно ясным и в известном смысле формальным, поскольку им еще неизвестны ее основные понятия, категории, разделы, ее отношение к другим, смежным наукам. Иной, более глубокий смысл имеет определение предмета науки для тех, кто уже овладел ее проблематикой, получил представление об ее истории, методах исследования. Благодаря этому становится понятным место данной науки в системе

знаний и то, что оно не остается неизменным. Изучая науку, мы осознаем те изменения, которым подвергается ее предмет в ходе исторического развития, понимаем неизбежность дискуссий о ее предмете в среде специалистов. Такого рода дискуссии необходимы для развития науки; они происходят отнюдь не потому, что ученые не знают, чем они занимаются, что исследуют, что преподают.

Научное определение предмета любой науки, конечно, не может быть исходным пунктом ее действительного исторического развития: оно становится возможным на сравнительно высокой ступени развития науки, являясь подытожением, обобщением пройденного пути и достигнутых результатов. Так, например, научное определение предмета политической экономии как науки, исследующей законы общественного производства и распределения материальных благ на различных ступенях развития общества, было дано лишь Марксом, хотя политическая экономия как наука существовала уже в XVII в.

Определение предмета любой науки представляет немалые трудности также и потому, что совершенно недостаточно просто указать на объекты, которые она изучает; необходимо объяснить, на каком основании именно эти объекты вычленены как предмет данной науки. Необходимо, далее, определить эти выделенные в особую область исследования объекты как качественно отличные от других, которые поэтому исключаются из ведения данной науки\*. Однако эти указания, объяснения, определения объектов исследования, составляющих предмет данной науки, не должны ограничивать возможностей ее развития, обнаруживающего такие объекты, которые не имелись в виду, и тем не ме-

---

\* Существенное значение определения объектов исследования, составляющих предмет науки, обнаруживается даже в таких науках, которые в значительной мере носят эмпирический характер и поэтому не столько определяют, сколько просто фиксируют предмет своего исследования. П. Н. Пилатов указывает, что выделение и определение такого объекта исследования, как степи, представляет немалые трудности. Между тем от того или иного определения понятия степи зависит определение площади, занимаемой степями в стране. Так, одни исследователи считают, что степи в СССР занимают 4 млн. кв. км, другие — 1,6 млн. кв. км (81, 31—41).

нее, поскольку они открыты, должны быть включены в предмет науки, даже если принятое определение предмета науки исключает эти объекты. В таком случае приходится пересматривать это определение в интересах дальнейшего развития науки. Иными словами, определение предмета науки должно быть открытым, учитывающим перспективы ее развития, т. е. оно призвано не просто фиксировать то, что она уже изучает, но и указывать возможные, вероятные направления исследования. Поэтому любое определение предмета науки носит приблизительный характер и должно оставаться таковым, так как круг вопросов, которые она изучает, неизбежно изменяется. Границы возможного изменения предмета науки определяются ее спецификой, местом в системе научных знаний, потребностями общественной практики.

Если взять, например, такую науку, как биология, то лет сто пятьдесят тому назад можно было указать зримые, непосредственно констатируемые объекты ее исследования: животные и растения. Соответственно этому биология состояла из двух основных научных дисциплин: зоологии и ботаники, каждая из которых распадалась на подчиненные им дисциплины, предмет которых также фиксировался без особого труда: орнитология, энтомология, ихтиология, анатомия, морфология и т. д. Последующее развитие биологии было связано с возникновением новых научных дисциплин. Изучение микроскопического строения растений привело к выделению анатомии растений. Далее возникла эволюционная теория (дарвинизм), а затем генетика. Новые способы наблюдения сделали возможным развитие микробиологии. Применение химических и физических методов к исследованию биологических процессов заложило основы биологической химии, биологической физики, молекулярной биологии, бионики и т. д. В настоящее время биологию, по-видимому, правильнее было бы определять не просто как науку, а как систему наук, каждая из которых имеет свой специфический предмет. Это не исключает единства биологического знания, но указывает на относительную самостоятельность важнейших разделов биологии, на ее многосторонность, если хотите, многопредметность. Конечно, биология может быть определена и как ком-

плексная наука: суть дела не в терминах, а в осознании факта дифференциации, расчленения предмета биологии. По-видимому, эта многосторонность предмета исследования характеризует современный этап развития многих наук. С этой точки зрения правильно было бы говорить о составных частях предмета всякой получившей значительное развитие науки, как это делает Ленин, характеризуя составные части марксизма.

В отличие от биологии математика исследует объекты, наличие которых не может быть зафиксировано непосредственно, так как эти объекты, собственно, не предметы, а их идеализированные пространственные формы и количественные отношения. Энгельс указывал, что реальные предметы и их отношения для того, чтобы стать математическими объектами, должны принять «чрезвычайно абстрактную форму» (1, 20, 37). Подобно логике математика отвлекается от содержания, и это отвлечение, оправданное спецификой изучаемых ею объектов как отношений, имеющих всеобщее и необходимое значение, составляет основную предпосылку ее существования в качестве науки, которая, не прибегая к наблюдению, опыту, эксперименту, чисто логическим путем приходит к новым выводам, открытиям. «Предмет математики, — указывает А. Д. Александров, — составляют те формы и отношения действительности, которые объективно обладают такой степенью безразличия к содержанию, что могут быть от него полностью отвлечены и определены в общем виде с такой ясностью и точностью, с сохранением такого богатства связей, чтобы служить основанием для чисто логического развития теории. Если такие отношения и формы и называть количественными в общем смысле слова, то можно коротко сказать, что математика имеет своим предметом количественные отношения и формы, взятые в их чистом виде» (5, 68).

Как известно, тот факт, что математика берет количественные формы и отношения в чистом виде, идеалистически истолковывался некоторыми философами в том смысле, что предмет математики — априорная конструкция, не имеющая никакого отношения к какой бы то ни было эмпирически констатируемой реальности. Не входя в рассмотрение этих субъективистских интерпретаций предмета математики, мы хотим лишь

подчеркнуть, что они гносеологически связаны со специфическими особенностями самой математики, ее отличием от тех наук, в которых теоретические выводы основываются на анализе эмпирических данных и могут быть экспериментально проверены.

Следует также отметить, что умозрительный («спекулятивный») характер математики, так же как и неограниченные возможности ее применения в других науках, приводил некоторых философов и математиков к выводу, что математика, собственно, не имеет своего определенного, выделенного из многообразия действительности предмета изучения, а представляет собой лишь универсальный метод исследования предмета любой науки. Так, например, К. Поппер утверждает, что «чистая математика и логика, состоящие из доказательств, не дают нам информации о мире, но лишь разрабатывают средства его описания» (159, 13).

Мы затронули вопрос о некоторых особенностях предмета исследования в биологии и математике лишь для того, чтобы облегчить подход к рассмотрению того, что изучает философия. С одной стороны, объекты философского исследования могут быть зафиксированы примерно с такой же эмпирической определенностью, как и объекты биологии: природа, общество, человек, познание и т. п. С другой стороны, философия, как об этом свидетельствует вся ее история, имеет дело с идеализированными формами действительности, абстрактными объектами, категориями, которые нередко вызывают сомнения относительно объективной реальности их содержания. Мы имеем в виду не абстрактные объекты вроде идеального газа в физике, а, например, монады Лейбница, мировую волю Шопенгауэра, абсолютное тождество Шеллинга. Для материалиста несомненно, что все это — мнимые объекты. Но их нельзя просто отбросить, так как они представляют собой интерпретации (конечно, идеалистические) объективной реальности, фактически существующего, следовательно, эти мнимые объекты не бессодержательны, они лишь мистифицируют действительный предмет философского исследования, от которого не может уйти никакой идеализм. Таким образом, предмет философского исследования не просто констатируется, а выявляется в результате историко-философского исследова-

ния. Поэтому недостаточно останавливаться на разграничении эмпирически констатируемых, абстрактных и мнимых объектов философского исследования: гео-сеологически все они связаны друг с другом. Природа, поскольку она становится предметом философского рассмотрения, не есть лишь эмпирически данное, чувственно воспринимаемое. Философия анализирует систему категорий, выражающих природу: субстанция, материя, движение, пространство, время, единство, сущность, явление, закон, необходимость и т. д. Предмет философского исследования выступает вследствие этого как система категорий.

Различие между конкретными и абстрактными объектами исследования в философии есть различие между теоретически-абстрактным и теоретически-конкретным. Любые объекты существуют для философии в логически обобщенном виде, так как философия изучает специфические формы всеобщности: специфические в том смысле, что речь идет о наиболее общих определениях природы, общества, познания, личной жизни человека и т. д. Категории — научные абстракции, наиболее общие понятия, которые в различных философских учениях имеют далеко не одинаковое значение. Достаточно сравнить материалистическое понимание ощущений как отражения внешнего мира с субъективно-идеалистическим положением Э. Маха об ощущениях как «элементах» действительности. Категории, однако, не просто формы мысли, но и отражение существенных сторон объективной действительности, где независимо от мышления существуют причинность, необходимость, закономерность, сущность и т. д.

Есть философские учения, которые истолковывают категорию сущности как бессодержательную фикцию. С точки зрения Л. Витгенштейна, «имеется только логическая необходимость» (26, 94). Домарксовский материализм обычно отрицал объективность случайности. Современный иррационализм считает понятие объективной закономерности «научным предрассудком». Экзистенциализм отбрасывает общенаучные, а также принимаемые большинством философских учений категории, заменяя их такими понятиями, как страх, забота, абсурд и т. п., причем каждому из этих понятий придается отличное от общепринятого смысловое зна-

чение. Таким образом, рассмотрение предмета философии как системы категорий не выявляет общего для всех философских учений объекта исследования, хотя и указывает существенно общие черты этого объекта.

Характеризуя предмет философии как конкретное в действительности, которое становится абстрактным в философском умозрении, как конкретное в философии, которое может стать таковым лишь благодаря синтезу различных определений, категорий, мы приходим к выводу, что эти конкретно-абстрактные объекты философского исследования, поскольку они далеко не всегда являются действительными, независимыми от сознания объектами (это со всей очевидностью выявляет анализ идеалистической философии), следует понимать прежде всего как проблемы в том смысле, в каком об этом шла речь в предыдущей главе\*. Этот вывод представляется нам неизбежным, поскольку при анализе любого философского учения общее представление о предмете философии совершенно недостаточно для выявления предмета именно этого учения. С этой точки зрения предмет философии — совокупность проблем, формирующихся на основе обыденного и исторического, индивидуального и общечеловеческого опыта, науки и практики. Ни одна философская система не охватывает всех этих проблем: даже те из них, которые носят энциклопедический характер, неизбежно ограничивают себя известным кругом вопросов, исключая из рассмотрения некоторые проблемы, игравшие значительную роль в предшествующей философии, выдвигая новые проблемы и придавая порою особенно

---

\* Не трудно показать, что в любой науке предмет исследования, поскольку он вычленен из совокупности других предметов и привлек внимание исследователя, осознается посредством серии вопросов, на которые исследователь пытается дать ответ. Так, в начале XIX в. Вёлер, придя к убеждению, что органические вещества представляют собой соединения химических элементов, существующих в неживой природе, поставил вопрос, нельзя ли искусственно создать органическое вещество из тех элементов, которые обнаруживаются в нем химическим анализом. Ответом на этот вопрос был синтез мочевины. Пример этот взят нами в условном смысле, т. е. мы вовсе не хотим сказать, что Вёлер именно так поставил вопрос: мы просто хотим выявить логику открытия, поскольку оно было сделано не случайно. Характеристика предмета науки (и философии) как ее проблематики не содержит, по нашему

важное значение таким вопросам (или одному из них), которым ранее не уделяли большого внимания. Те же философские учения, которые не претендуют на энциклопедичность или принципиально отвергают возможность энциклопедических философских систем, обычно выдвигают на первый план одну из философских проблем, подчиняя ей остальные или даже отвергая их, т. е. избирая сравнительно узкую философскую тематику: проблема истины у В. Джемса, проблема человеческого индивида — в философской антропологии, проблема языка — в современной английской аналитической философии и т. д. Однако в рамках этой основной и частной темы всегда обычно совершается попытка рассмотреть, правда под определенным углом зрения и, как правило, односторонне, всю философскую проблематику. Поэтому ограничение философской проблематики оказывается лишь способом решения неограниченного круга философских вопросов. Это ограничение, или, говоря иными словами, отбор проблем, осуществляемое философом, существенным образом характеризует и направленность создаваемого им учения. Впрочем, в любой науке ученый вынужден ограничивать себя определенными проблемами, но в философии это связано прежде всего не со специализацией, а с основной мировоззренческой установкой.

То, что философские учения отличаются друг от друга не только тем, как они решают определенные вопросы, но и тем, *какие* вопросы они ставят, имеет глубокие исторические причины. Философские проблемы не даны одновременно в любую эпоху: они формируют-

---

мнению, ни грана субъективизма, хотя она подчеркивает субъективную сторону научного исследования в том смысле, что ученый сам определяет предмет своего исследования, ограничивает его или расширяет и т. д. Этот момент в особенности важно подчеркнуть потому, что познавательная деятельность включает в себя постановку задач и поэтому не может быть сведена к исследованию того, что просто дано извне. Н. М. Жаворонков в статье «Неорганическая химия и новые материалы» приводит слова выдающегося химика XIX в. М. Бертло: «Химия сама себе создает предмет своего исследования. Эта творческая способность, почти приближающая ее к искусству, отличает ее от описательного естествознания. . .» (42, 139). В наши дни эти слова могут быть отнесены и к некоторым другим наукам, прямо или опосредованно участвующим в преобразовании объективной действительности.

ся, развиваются, преобразуются в ходе развития общества, философии, наук. В. Ф. Асмус правильно указывает на неравномерность развития философской проблематики: «В различных странах на различных этапах их истории у различных философов мы не найдем одного и того же круга вопросов и идентичной, одинаково обстоятельной их разработки» (12, 118).

Неравномерность возникновения, развития определенных философских проблем не зависит от произвола мыслителей, которые, выбирая те или иные проблемы или открывая новые проблемы, выражают тем самым потребности времени, уровень достигнутых знаний и т. д. Это указывает, следовательно, на объективную обусловленность изменения предмета философии.

Разумеется, изменяется предмет не одной только философии, но и любой науки, поскольку она развивается и, следовательно, подчиняется общим законам процесса развития. Конечно, не всякое новое открытие означает изменение предмета данной науки: будь это так, ее предмет изменялся бы с молниеносной быстротой. Под изменением предмета той или иной науки следует, по нашему мнению, понимать коренные, принципиальные изменения в ее проблематике, охватывающие весь или почти весь круг (систему) основных вопросов науки и соответственно этому также и ее методы исследования. Убедительным примером изменения предмета науки является введение в математику переменной величины в связи с созданием аналитической геометрии, а также дифференциального и интегрального исчисления. Это стало, как указывал Энгельс, поворотным пунктом в развитии математики, поскольку до этого математика была наукой о постоянных величинах\*. Другой, не менее очевидный пример — революция в физике, вызванная открытием радиоактивно-

---

\* Дальнейшее развитие математики также связано с изменением ее предмета. На это указывает А. Н. Колмогоров: «Как в результате внутренних потребностей математики, так и новых запросов естествознания, круг количественных отношений и пространственных форм, изучаемых математикой, чрезвычайно расширяется: в него входят отношения, существующие между элементами произвольной группы, векторами, операторами в функциональных пространствах, все разнообразие форм пространств любого числа измерений и т. п.» (55, 476).

сти, электрона, созданием специальной теории относительности и т. д.

Изменение предмета науки в ходе ее исторического развития, естественно, создает особые трудности для его определения. В этой связи нередко возникают недоуменные вопросы: ведь объекты исследования науки, скажем физики, не изменились за время ее существования? Но изучала ли раньше физика микромир, элементарные частицы и т. п.? Все это стало предметом исследования физики в результате ее развития. Отсюда ясно, что все более и более глубокое познание объективной реальности выявляет новые, неизвестные ранее объекты исследования, результатом чего и становится изменение предмета данной науки. Следовательно, сама наука участвует в процессе изменения предмета своего исследования, который необходимо в таком случае понимать не только как нечто объективное, существующее независимо от науки, но и как круг, систему основных вопросов, которыми наука занимается, — последнее органически связано с первым. Значит, изменение предмета науки — особого рода познавательный, объективно обусловленный процесс, совершающийся в сфере научного отражения объективной действительности.

Таким образом, изменение предмета исследования не есть нечто, присущее лишь философии. Речь идет об общей закономерности развития научного знания. Но развитие философии качественно отличается от аналогичного процесса в физике, биологии, математике. В философии, как известно, происходит не только изменение предмета исследования, но и постоянный спор о том, что является (или должно быть) этим предметом, поиски предмета исследования, различные, порой радикально противоположные представления об этом предмете.

Нет, пожалуй, ни одного выдающегося философа в домарксистский период, который не претендовал бы на совершение коперниковского переворота в философии. Историки философии не без основания говорят, например, о картезианской революции. Кант считал свое учение коперниковским переворотом в философии. Эти примеры нетрудно умножить. Необходимо, конечно, отличать действительные революции в философии

от философских деклараций на эту тему, т. е. объективное содержание историко-философского процесса от его субъективной формы выражения. «Революция в философии», о которой, например, говорят английские неопозитивисты в коллективной работе, названной этими словами, является скорее очередным дворцовым переворотом в истории позитивизма. Тем не менее остается очевидным, что соотношение непрерывности и прерывности в историко-философском процессе качественно иное, чем в истории частных наук. Поэтому, отмечая специфику философской формы знания, своеобразии философских проблем, значительная часть которых в том или ином виде рассматривается всеми философскими теориями, общую всем философским учениям мировоззренческую определенность, мы полагаем, что вывод о единстве предмета философского исследования во все исторические времена неправомерен. Наличие общих проблем в древнегреческой философии, в философии нового времени, в марксистско-ленинской философии отнюдь не указывает на единый предмет философии в эти эпохи\*.

Выше мы говорили, что все философские учения представляют собой специфическое мировоззрение, и в этом заключается объективное единство философского знания, которое в принципе не зависит от того, что значительная часть философов не считает свою философию и (философию вообще) мировоззрением. Естественно, возникает вопрос: не применим ли этот методологический подход (разграничение объективного содержания и субъективной формы выражения) и

---

\* Строго говоря, такого единства предмета исследования нет и в истории частных наук, поскольку изменение их предмета в течение столетий неизбежно влечет за собой такого рода качественные различия, которые непосредственно свидетельствуют о том, что изменившийся предмет исследования не остался прежним, что он становится или уже стал другим. В ином случае изменение предмета исследования ограничивается неправомерно узкими рамками, между тем как возникновение новых разделов в любой частной науке, умножение новых объектов исследования как раз и говорит о том, что предмет исследования стал другим. Конечно, не абсолютно другим, так как сохраняется связь с предшествующим развитием знания. Но эту связь нельзя истолковывать как единство предмета исследования, так как наука переходила к новому кругу вопросов, которых она не ставила, не решала в прошлом.

к вопросу о предмете философии? Не является ли вопреки убеждениям философов предмет исследования во всех философских учениях в основе своей одним и тем же? Мы полагаем, что на этот вопрос можно ответить лишь отрицательно, так как предмет исследования, объекты изучения *сознательно* избираются исследователем в рамках той области знания, которой он занимается. Поскольку философия не занимается частными проблемами, выбор предмета философского исследования, если он не оказывается на деле лишь новой интерпретацией уже имеющегося предмета исследования, неизбежно оказывается (в большей или меньшей степени) выходом за его границы.

Самое скрупулезное исследование прагматизма, персонализма, структурализма, философской антропологии и многих других философских учений никоим образом не приведет к заключению, что эти учения исследуют наиболее общие законы развития, чем, как известно, занимается философия марксизма. Игнорирование этого принципиального предметного отличия философии марксизма от других философских учений, несомненно, скрадывает сущность революционного переворота в философии, осуществленного марксизмом. Нельзя поэтому согласиться с автором статьи «Философия», помещенной в «Философском словаре», опубликованном под редакцией М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина, утверждающим, что философия — «наука о всеобщих закономерностях, которым подчинены как бытие (т. е. природа и общество), так и мышление человека, процесс познания» (108, 378). Во-первых, далеко не ко всякой философии применимо понятие науки. Во-вторых, подавляющее большинство философских учений не признавало (и не признает в настоящее время) существования общих для природы, общества, познания закономерностей. В-третьих, философия древности и средневековья не знает еще понятия закона, а значительная часть идеалистических учений нового и новейшего времени относит изучение законов к компетенции естествознания. В-четвертых, большинство идеалистических учений отличает «бытие» от природы и общества. В-пятых, агностицизм вообще отрицает возможность познания объективной реальности и тем самым ставит под вопрос существование объективных законов

природы и общества, о которых идет речь в приведенной дефиниции. Совершенно очевидно, что это определение неприменимо, например, к берклианству, юмизму, иррационализму, интуитивизму: было бы неразумно утверждать, что представители этих учений вопреки своим убеждениям изучают всеобщие законы бытия и познания.

Автор рассматриваемой дефиниции исходил из понятия о предмете диалектического материализма и, несколько изменив его, распространил на все философские учения. Не трудно понять, что такая экстраполяция, стирающая качественные различия между философией марксизма и другими учениями, исходит из допущения единства предмета философии на всем протяжении ее развития. Но не обедняется ли в таком случае понятие развития философии?

Положение о качественном изменении предмета философии в процессе ее развития предполагает, поскольку философия во всех своих изменениях остается философией, признание не только специфики философской формы познания, но и специфики объективного содержания различных философских учений. Последнее обстоятельство, характеризующее проблематику философии, позволяет выявить границы изменения ее предмета и то общее, что характеризует предмет исследования в разных философских теориях. Это общее может быть определено как основные темы философии, исследование которых призвано предотвратить метафизическое противопоставление предметного содержания одних философских учений другим.

## 2

### ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТЕМЫ

В космологических размышлениях античных философов, в первую очередь материалистов, мы обнаруживаем первую основную тему философии — проблему независимой от человека (и человечества) абсолютной реальности, от которой зависит человек и которая беспредельна, непреходяща, бесконечно превосходит его силы. Гераклит говорил: «Мир, который все за-

ключает в себе, наряду с которым нет ни других миров, ни творца, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим» (71, 152)\*. Греческая мифология изображала мир, ограниченный географическими представлениями древних, как порожденный из хаоса могуществом божественных титанов, которые в своем первоначальном виде были анимистическими персонификациями стихийных сил природы. Философия порывает с этими представлениями, и первые материалисты пытаются объяснить мир из него самого, поставить на место непонятных мыслящему человеку сверхъестественных сил естественные, повседневно наблюдаемые процессы, явления. Первоначальное материалистическое представление о единстве мира, о первоначале, первоэссенции, из которого возникают все вещи, не включает в себе ничего иного, кроме стремления понять естественную связь, взаимозависимость явлений и тем самым исключить религиозные представления о сверхъестественных существах. Конечно, идея первого начала, первого вещества не научна, но если учесть, что имеется в виду отнюдь не начало мира во времени, а лишь всеобщая основа (и источник) многообразия единичных вещей, то становится понятным, что это исходное положение не противоречит основному материалистическому убеждению и включает в себе глубокую диалектическую догадку о единстве конечного и бесконечного, преходящего и вечного, единичного и общего.

В наше время философия в той мере, в какой она опирается на естествознание, не претендует на создание своей, особой картины мироздания: она исходит из естественнонаучной картины мира, осмысливает, истолковывает, обобщает ее посредством философских категорий и таким путем приходит к выводам, которые, во всяком случае непосредственно, не содержатся в естественнонаучных данных, но вместе с тем и не противоречат им. Мы имеем, конечно, в виду материалистическую философию, так как идеализм, даже в его науко-

---

\* В. И. Ленин, приводя это положение Гераклита, сопровождает его весьма важным с историко-философской точки зрения замечанием: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» (3, 29, 311).

образной форме, отвергает идею объяснения природы из нее самой и нередко даже не признает ее независимого от человеческого сознания существования.

Таким образом, и ныне, так же как на заре цивилизации, первый вопрос, который задает себе философски мыслящий человек, — это вопрос о том, что представляет собой мир, в котором мы живем, который, как нам представляется, мы более или менее знаем? Что представляет собой то, что мы не знаем, но что, безусловно, существует, если, конечно, не придерживаться воззрения, согласно которому существует лишь то, что мы знаем? Есть ли это, неизвестное, еще не познанное, но существующее, нечто более или менее подобное тому существующему, которое нам известно, или же оно столь радикально отличается от него, что приобретенные нами знания ничего не дают для его постижения?

Уже в античной философии мы находим множество ответов на эти и другие аналогичные им вопросы. Древнегреческие материалисты исходят из чувственно воспринимаемой картины мира и в этом отношении едва ли отличаются от естествоиспытателей нового времени, которые, однако, располагали несравненно более обширными чувственными данными и благодаря развитию теоретического знания критически их анализировали. Древние материалисты отнюдь не считают чувственно воспринимаемую картину мира исчерпывающей. Напротив, они заняты поиском того, что непосредственно не воспринимается чувствами, но может быть открыто на основании чувственных данных путем умозаключений. Так возникают вопросы о первоначале, элементах, гомеомериях, атомах, сущности чувственно воспринимаемого мира вообще, идея множественности миров, бесконечности и единства Вселенной и т. д. Даже те из материалистов, которые рассматривают первовещество или элементы как чувственно данное, приходят к этому выводу путем умозаключений, так как из определенного чувственно данного вещества непосредственно не следует, что оно первично или образует непременную составную часть всего существующего: необходимо выделить это вещество из многообразия чувственно данных явлений и обосновать его особую роль в природе. Именно в связи с попытками

классификации чувственно воспринимаемых явлений, установления отношений сходства и различия, координации и субординации между ними, формируются основные категориальные характеристики объективной действительности: бытие, становление, тождество и различие, единство противоположностей, единичное и общее, единое и многое, сущность и явление, необходимость, содержание и форма, материя и т. д. Философские категории выражены словами естественного, повседневного языка, которые постепенно обрастают смысловыми значениями, выходящими за пределы обыденного словоупотребления. Так, слово «бытие» в учении Парменида получает значение категории, поскольку оно относится уже не ко всему, что есть, а, напротив, к тому, что кардинально отличается от чувственно воспринимаемой реальности.

Философские учения античности, отклоняющиеся от первоначального стихийного материализма, истолковывают чувственно невоспринимаемое, общее, существенное как радикально противоположное чувственно данному, подготавливая тем самым почву для идеалистического учения о двоякой природе существующего: посясторонней и трансцендентной. Идее единства бесконечного многообразия явлений природы, которая в своей первоначальной форме является синонимом материалистического мировоззрения, идеализм Платона противопоставляет учение о принципиальной противоположности чувственной и чувственно невоспринимаемой, но теоретически мыслимой реальности. При этом чувственно воспринимаемая действительность истолковывается как порождение высшей, трансцендентной, бестелесной реальности. Так возникает идея принципиальной противоположности общего и единичного, материального и идеального, идеалистическая девальвация чувственно воспринимаемой реальности как неистинной, неподлинной, хотя и существующей. Гносеологически такая постановка вопроса представляет собой метафизическое противопоставление теоретического знания эмпирическому, понятий — чувственным данным, слов — единичным предметам. Высшее в процессе познания истолковывается онтологически, и на место наивной, не претендующей на теоретическое осмысление мира мифологии встает теоретически обосновывае-

мое идеалистическое мифотворчество. Это особенно очевидно на примере учения Платона, который не только воспроизводит античные мифы, но и широко пользуется ими для объяснения идеалистической концепции мироздания. Таким образом, уже в древности выявляется непримиримая противоположность двух основных философских воззрений на природу, мир в целом, внешний мир.

Великой идеей, завещанной античностью философии последующих эпох, является идея субстанции, которая представляет собой собирательное понятие, включающее в себя наряду с обыденным представлением о необходимости того, на чем все «держится», и научный принцип объяснения мира из него самого, и принцип единства всего многообразия существующего, и идею единства общего, особенного и единичного, и представление о всеобщей необходимости, причинности и т. д.

«Логическая идея субстанции, — пишет Э. Кассирер, — стоит вообще во главе научного рассмотрения мира; исторически она представляет между, отделяющую (научное) исследование от мифа... Попытка вывести многообразие чувственной действительности из одного-единого первоначала содержит в себе некоторое универсальное требование, которое — как бы ни несовершенно было на первых порах его исполнение — является характерным выражением для нового способа мышления и новой постановки вопросов» (51, 199). Правильно подчеркивая значение проблемы субстанции, образующей центральный пункт первой основной, «космической» темы философии, Э. Кассирер подобно Канту истолковывает субстанцию лишь как субъективное логическое понятие, с помощью которого познающий субъект конструирует мир из чувственных данных. Проблема мира, существующего вне и независимо от человеческого сознания; мира необозримого, неисчерпаемого, стихийного, хотя и закономерного, подменяется проблемой единства человеческого знания. Это характерное для идеализма умаление объективной действительности является забвением важнейшего философского обобщения античной эпохи.

Европейское средневековье, господствующая идея которого — христианское представление о всемогущем

творце конечного, т. е. ограниченного во времени и пространстве мира, не могло внести существенного вклада в философское учение о субстанции, так как эти религиозные постулаты исключали первоначальное, подлежащее дальнейшему развитию научное содержание проблемы. Схоластическая идея множества сотворенных богом субстанций сводила понятие субстанции к эмпирическому представлению о качественно неизменных формах, родовых сущностях, веществах. Не случайно поэтому антифеодалная философия эпохи ранних буржуазных революций противопоставляет схоластической концепции контингентности мира великую идею субстанциальности природы. Эта идея по существу уже обосновывается Р. Декартом, несмотря на дуалистический характер его философии. «В своей *физике*, — указывают Маркс и Энгельс, — Декарт наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В границах его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания» (1, 2, 140). В материалистических учениях XVII—XVIII вв. тенденция, наметившаяся у Декарта, получает свое блестящее завершение.

Схоластическая идея контингентности мира, неразрывно связанная с креационизмом, с представлением о пространственно-временной ограниченности природы, была дискредитирована гелиоцентрическим мировоззрением, опрокинувшим ту привычную, согласующуюся с обыденным опытом картину мира, которая к тому же подкреплялась библейской легендой. Земля предстала перед человеком не как центр конечной Вселенной, а как одна из планет в одной из бесчисленных солнечных систем. Гелиоцентрическая система Коперника и те выводы, которые были сделаны из нее Д. Бруно и другими философами, открыли человеческому взору физическую бесконечность материального мира и вместе с тем новое мерило для оценки совершающихся на Земле процессов\*. Это превращение вопроса о беско-

---

\* Этот философский смысл гелиоцентрического учения правильно подчеркивает М. А. Дынин: «Отправным пунктом, внут-

нечности, встававшего ранее перед философами главным образом в связи с математическими представлениями о натуральном ряде чисел, о бесконечной делимости, означало, во всяком случае для материалистического (а следовательно, и для естественнонаучного) мировоззрения, слияние проблемы субстанции с проблемой субстанциальности природы, материи, т. е. возвращение, правда на новой, научно обогащенной теоретической основе, к античным представлениям о беспредельном космосе, который существует вечно и вечно порождает бесконечное многообразие явлений.

От туманных представлений о первоначале и абстрактных, по существу тавтологических, положений (вроде знаменитого «из ничего ничего не возникает») материалистическая философия нового времени в борьбе против теологии и идеалистических учений все более приближается благодаря мировоззренческому осмыслению открытий естествознания к научной постановке проблемы объективной реальности. Субстанция, которую наивное философское сознание древности представляло себе как абсолютно первое, в философии нового времени уже не рассматривается как абсолютное вещество, первоматерия, на которой «держится» или из которой возникает все здание Вселенной.

Спинозовское понятие субстанции-природы как причины самой себя открывает величественную перспективу научно-философского познания материального единства мира. Но субстанции Спинозы не хватает движения, активности. Лейбниц наделяет субстанцию силой, он фактически превращает ее в силу, но идеалистически противопоставляет ее якобы пассивной материи и, не отваживаясь порвать с теологической интерпретацией мироздания, возрождает идею плюрализма субстанций, которая влечет за собой допущение предустановленной гармонии.

Критика понятия субстанции Д. Локком нацелена

---

ренней тайной и конечной целью мировоззрения Джордано Бруно был новый человек — человек Возрождения, увидевший на исходе средневековой ночи свет восходящего солнца и устремивший свой взор в беспредельность Вселенной. . . Истину Бруно сравнивает со светом солнца. Это сравнение имело смысл в эпоху борьбы за новое, гелиоцентрическое миропонимание в борьбе против устаревшей геоцентрической системы» (40, 78, 79).

против идеалистического представления о трансцендентной сущности чувственно воспринимаемых вещей. Локк отвергает умозрительное, рационалистическое представление о сверхчувственной субстанции, ибо все реальное, утверждает он, может быть зафиксировано на основании свидетельских показаний органов чувств, наблюдений и экспериментов. Продолжатели Локка из материалистического лагеря сводят понятие субстанции к понятию материи и, развивая идеи Спинозы, формулируют важнейшее положение о самодвижении материи (Д. Толанд, французские материалисты XVIII в.).

Представители идеалистического сенсуализма (феноменализма), напротив, отбрасывают категорию субстанции, как это делает, например, Д. Беркли, который, с одной стороны, растворяет материальный мир в ощущениях человека, а с другой — пытается найти абсолютную основу и причину этого мира ощущений в боге. Объективный идеализм на место непонятой, нигде не обнаруживаемой сверхприродной сущности пытается поставить «мировой разум», якобы внутренне присущий природе и выявляющий себя в конечном счете в человеке, истории человечества. По учению Гегеля субстанция есть всеобъемлющее диалектическое единство субъекта и объекта, абсолютное мышление, образующее и природу и человека, единство противоположностей, всеобщий процесс движения, изменения, развития. Поэтому, говорит Гегель, субстанцию следует рассматривать не только как начало, но и как результат развития действительности. Эта спекулятивная концепция — идеалистически-диалектическое истолкование всеобщности и существенности процесса развития, который рассматривается, таким образом, как субстанциальный процесс. В «Науке логики» субстанция рассматривается как одно из основных определений сущности, которая характеризуется Гегелем как система взаимосвязанных категорий. Понятие субстанции применяется Гегелем не только к природе, но и к обществу, в котором Гегель пытается выявить субстанциальные различия и их единство. В гегелевской эстетике речь идет о «субстанциальных характерах», проявляющих себя в трагических ситуациях.

Диалектический и исторический материализм, критически подытоживая развитие предшествующей фило-

софии и обобщая естественнонаучное положение о превращении форм движения материи друг в друга, доказывает, что субстанция не есть какая-то особая абсолютная сущность, неизменная основа многообразной, изменяющейся действительности. Спинозовское понятие субстанции, указывает Энгельс, выражает универсальное взаимодействие явлений (см. 1, 20, 546). Диалектико-материалистическая интерпретация этого взаимодействия основывается на признании всеобщей превращаемости форм движения материи. «Мы не можем, — писал Энгельс, — пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать» (1, 20, 546). Субстанция есть, таким образом, единство материи и движения, универсальный детерминизм, который всесторонне проявляется в движении, изменении, развитии, в единстве взаимоисключающих противоположностей, короче говоря, в непреходящем, имманентно присущем материи диалектическом процессе самодвижения, саморазвития, многообразные формы которого едины как в генетическом отношении, так и в процессе сосуществования. Субстанция как абсолютный субстрат, как нечто отличное от материи и внутренне присущего ей движения есть метафизическая абстракция, несостоятельность которой ныне полностью выявлена философией марксизма и науками о природе \*. Субстанция — материальное

---

\* Тем не менее идеалистические учения XX в. третируют признание материального единства мира как неправомерный схематизм, априористическую унификацию действительности, спекулятивный монизм и т. д. Поскольку естественнознание подтверждает материалистический тезис о единстве мира, постольку современный идеализм отбрасывает идею единства мира вообще, противопоставляя ей плюрализм, оставляющий надежду религиозному сознанию. Так, В. Джемс, называя проблему единого и многого центральной в философии, полагает, что все мыслимые аспекты философского монизма, практически оправдывающие себя в известных пределах, не могут быть теоретически обоснованы. Критикуя объективный идеализм рационалистического толка, Джемс приписывает его воззрения материализму. «Единство мира, как его обычно понимают, — пишет он, — представляет собой возвышенный, но лишенный всякого содержания принцип» (36, 103). Однако плюрализм Джемса, противополагаемый концепции «монизированного бытия», не заключает в себе никакого положительного, подтверждаемого науками содержания. Это лишь отрицание монизма, которое трактуется как отказ от догмы и предоставление свободы

единство мира, или, говоря иными словами, материальное единство мира субстанциально, т. е. неограниченно во времени и пространстве, следовательно, вечно, абсолютно, всеобъемлюще. «Единство мира, — говорит Энгельс, — состоит не в его бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать, прежде чем он может быть единым. Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения. Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания» (1, 20, 43). Это значит, что не только материалистическая философия, но и совокупные данные науки и практики доказывают, что у явлений природы и общества нет двойного — посюстороннего и потустороннего — существования, что нет ничего вне мира, т. е. под ним или над ним, как нет ничего и внутри мира, принципиально отличного от тех материальных процессов, которые познаются и преобразуются человечеством. Конечно, как указывает Энгельс, «построение точного мысленного отображения мировой системы, в которой мы живем, остается как для нашего времени, так и на все времена делом невозможным» (1, 20, 36). Проблема остается открытой для прогрессирующего познания, однако благодаря достижениям последнего она уже навсегда закрыта для идеалистической мистификации.

Такова первая основная философская тема. Ее развитие закономерно ведет к формированию второй основной темы философии — *проблемы субъекта*. Уже Протагор утверждал, что человек есть мера всех вещей, полагая, что, как бы ни отличались друг от друга восприятия различных индивидов, все они указывают на существование того, что содержится в чувственном восприятии. Поэтому, согласно Протагору, мед и сладок и горек: больной желтухой воспринимает мед как горький, следовательно, он обнаруживает в нем горечь, которой не замечает здоровый человек.

Протагор, по-видимому, не противопоставлял субъ-

---

научному исследованию и... религии. Неопозитивистский гносеологический плюрализм ничего не прибавляет к этой концепции.

екта объекту, хотя и рассматривал чувственное сознание как критерий реальности. В этом сознании не отмечалось никакого субъективного содержания: последнее всегда отражает, воспроизводит объективно реальное. Однако признание человека мерой вещей является такого рода посылкой, которая заключает в себе возможность субъективистского истолкования действительности. Эта возможность впоследствии реализуется различными идеалистическими учениями.

Философская космология древних греков не могла получить конкретной разработки вследствие отсутствия необходимых для этого естественнонаучных данных, а также потому, что не было еще развитого гносеологического и логического анализа понятий, благодаря которому эта проблема могла бы быть систематически расчленена с целью исследования ее во всех возможных направлениях. Разногласия между древними натурфилософами, так же как и их убеждения относительно того, что представляет собой первоначальная материя или основные элементы, носили в известном смысле субъективный характер, т. е. были скорее предположениями, чем знаниями, подтверждаемыми фактами. Это обстоятельство, по-видимому, объясняет гносеологические истоки того поворота в развитии древнегреческой философской мысли, который связан с движением софистов и, далее, с деятельностью Сократа.

Уже софисты отказываются от космологической проблематики, так как их интересует лишь то, что непосредственно связано с жизнью человеческого индивида. Сократ, осуждая применявшиеся софистами методы рассуждения и доказательства, по существу продолжает и углубляет этот уже определившийся в учении софистов поворот от философии космоса к философскому рассмотрению человека. Сократ утверждал, что философия не способна решить космологические проблемы, да они, собственно, и не должны привлекать внимания любителя мудрости, сознающего, что главное в философии — познание человеком самого себя. Впрочем, это противопоставление задаче познания внешнего мира задаче самопознания оказывается при ближайшем рассмотрении дальнейшим развитием той же интеллектуальной потребности, которая породила философскую космологию. Если натурфилософы стремились

создать независимое от мифологии воззрение на внешний мир, мир в целом, то софисты и Сократ разрабатывают независимое от мифологии философское воззрение на человека.

Относительно учения Сократа Гегель замечает, что в нем «субъект взял на себя акт принятия решения» (27, 11, кн. 2, 69). Это и есть философское выражение антимифологической тенденции, порожденной развитием рабовладельческого общества.

Для Сократа главными философскими вопросами являются вопросы о природе человеческого существа (душа и тело, жизнь и смерть, смысл жизни, назначение человека), о природе знания, истины, справедливости. Правда, Сократа не интересует человек как индивид, отличный от других индивидов, человек с его субъективной стороны. Он рассматривает сущность человека не как телесную, чувственную, индивидуализированную сущность. Человеческая сущность, по его учению, бестелесна, бессмертна, а тело человека образует лишь сковывающую душу преходящую оболочку, которая распадается вместе со смертью телесного индивида, освобождая тем самым нетленную душу. Но что составляет сущность души, если она внутренне чужда телесному бытию человека? На этот вопрос обстоятельно отвечает Платон: знание о потустороннем мире идей, откуда человеческая душа пришла в этот чуждый ей мир чувственных вещей. Человеческие души отличаются друг от друга объемом знания о трансцендентном: другим отличиям Платон не придает существенного значения, так как считает их производными от знания. Но это знание отрывается от реального, чувственно воспринимаемого мира, явления которого в лучшем случае лишь помогают душе вспомнить то, что она изначально знает.

Идеалистически-интеллектуалистская концепция субъекта последовательно проводится Платоном не только в учении о знании и его происхождении, но также в эстетике и теории эмоций. От прекрасного в его телесной, преходящей форме к прекрасной душе, а от нее — к трансцендентной идее прекрасного — таков путь эстетического познания.

С этой концепцией прекрасного органически связана и попытка Платона вскрыть трансцендентную сущ-

ность любви как чувства, устремленного на абсолютно прекрасное, которое несовместимо с влечением к индивидуальному, единичному. Красота, которая достойна любви, говорит Платон, предстает «не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а сама по себе, через себя самое, всегда одинаковая; все же другие разновидности прекрасного причастны к ней таким образом, что они возникают и гибнут, а ее не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий она не испытывает» (84, 168).

Таким образом, античная философия, поставив вопрос о субъекте, не выделяет еще с достаточной определенностью человеческой субъективности, вернее, не противопоставляет субъективного объективному\*. Этому подходу соответствует и характерное для нее словопотребление: субъектом называют носителя определенных качеств, субстрат, субстанцию, а также подлежащее в суждении. Субъект, следовательно, то, что в новое время стали называть объектом. Это накладывает свою печать на постановку проблемы человека, специфические особенности которого истолковываются как особенные свойства некоторого объекта, обладающего душой, органами чувств, телесными признаками и т. д.

Средневековая европейская философия придерживается этого же словопотребления, однако же выходит за пределы античного понимания человеческой личности, поскольку ей приписывается свобода воли, которая обычно истолковывается как своеволие, т. е. отклонение от установленного богом порядка. Это — негативная характеристика человеческой субъективности, вполне соответствующая средневековому воззрению на человека как существо, тяготеющее к злу вследствие своей телесной, чувственной природы.

Новая постановка вопроса о субъекте возникает

---

\* С нашей точки зрения демокритовское противопоставление существующего во мнении существующему поистине не следует истолковывать как философский субъективизм. Демокрит не отрицает объективной реальности того, что признается всеобщим мнением, а стремится вскрыть его основу, причины. Атомистическая гипотеза служит Демокриту для объяснения твердого и жидкого, тяжелого и легкого, теплого и холодного, т. е. именно того, что называется существующим во мнении.

в буржуазной философии XVII в., становление которой отражает борьбу буржуазии за освобождение человеческой личности от феодальных оков. Декарт провозглашает человеческий разум непогрешимым судьей в вопросах истины и заблуждения, ибо разум и есть способность ясного и отчетливого представления вещей, исключая всякое сомнение. Заблуждения, согласно Декарту, имеют своей причиной свободную волю, которая независима от разума и предпочитает желаемое истинному. Это близкое к Дунсу Скоту воззрение на волю служит Декарту для возвеличения человеческого разума, с которого, таким образом, снимается ответственность за заблуждения. Разум не признает никаких авторитетов: он доверяет лишь самому себе, своей интуиции, открывающей аксиоматические истины — основу всякого выводного знания, идеал которого составляет математика. Первой такой абсолютной аксиоматической истиной является тезис «я мыслю, следовательно, существую». Все остальное должно быть поставлено под сомнение, во всяком случае до тех пор, пока существование его не будет логически доказано, исходя из этой основной интуитивной посылки.

Декарт возвеличивает критически мыслящую человеческую личность как субъект познания, но его представления о моральной природе человека не свободны от средневековых предубеждений: основой нравственности он считает религию, так как независимость воли от разума делает ее неспособной подчиняться его авторитету. Воле нужен иной авторитет: религия, добрые традиции, установленный государством порядок.

В противоположность абстрактно рационалистической концепции человека, которая расценивает чувственность, аффекты как низшее, чуть ли не животное проявление сущности человека, материалистическая философия XVII и особенно XVIII в. теоретически разрабатывает эмпирическое учение о субъекте, исходя из сенсуалистического положения о происхождении знаний и всей эмоциональной жизни человека из чувственных восприятий внешнего мира. Механистический материализм трактует человека как тело природы, подчиненное ее законам. Это представление о природной, «естественной» сущности человека, необходимо обусловленной окружающей действительностью, является

гуманистической реабилитацией чувственной человеческой жизни, которую осуждала религия и явно недооценивал рационализм XVII в.

Ламетри в отличие от Спинозы, отвергая противопоставление разумного чувственному, доказывает, что чувственная жизнь может и должна быть многообразной и полнокровной, но в то же время разумной, или естественной. «Я не морализирую, не проповедую, не декламирую, я только объясняю», — говорит Ламетри (62, 334). И, разъясняя, что «человек — это машина, которой властно управляет безусловный фатализм» (62, 14), Ламетри весьма далек от того, чтобы оплакивать горестную судьбу человека. Напротив, он полагает, что детерминируемый своими чувствами человек может быть счастливым, ибо его собственный рассудок также участвует в этой детерминации как существенный фактор. Поэтому человек не просто машина, а «самостоятельно (курсив наш. — Т. О.) заводящаяся машина, живое олицетворение непрерывного движения» (62, 185).

Дидро, который решительно не согласен с Ламетри по ряду вопросов и утверждает вопреки своему предшественнику, что «человек не машина» (37, 75), тем не менее не может отказаться от механистических аналогий: «Мы — инструменты, одаренные чувствительностью и памятью» (37, 146). Д. Дидро, конечно, имеет в виду музыкальный инструмент: он сравнивает человека с фортепиано, по клавишам которого ударяет природа.

Нам кажется, что в историко-философской литературе совершенно недостаточно показано, что центральной проблемой механистического материализма является проблема человеческого субъекта. Сущность философского механицизма не может быть сведена к механическому объяснению природы: этим занималось естествознание. Материалистическая философия, развивая его методологические принципы, непосредственно применяет их к человеку, обществу. У Спинозы учение о природе представляет собой лишь введение в систему, изложение ее основ, в то время как важнейшее содержание системы составляет проблема человека и его свободы, которой посвящены три четверти его «Этики». Т. Гоббс также считает главной своей задачей разра-

ботку учения о человеке (гражданине) и обществе. Гносеологическое по своему основному содержанию учение Д. Локка есть прежде всего учение о человеческой чувственности, в которой философ видит не только основу всех человеческих знаний, но и источник нравственности.

Маркс и Энгельс подчеркивают, что в учении французского материализма XVIII в. проблемы человеческой жизни занимают центральное место. Характеризуя философию Гельвеция, они, в частности, указывают: «Чувственные впечатления, себялюбие, наслаждение и правильно понятый личный интерес составляют основу всей морали. Природное равенство человеческих умственных способностей, единство успехов разума с успехами промышленности, природная доброта человека, всемогущество воспитания — вот главные моменты его системы» (1, 2, 144). Может показаться, что в философии Гольбаха, наиболее полно изложенной в «Системе природы», проблема человека, общественной жизни занимает второстепенное место. Однако стоит напомнить, что собственно учение о природе составляет содержание лишь первых пяти глав первой части произведения. Остальные двенадцать глав первой части, так же как и вся вторая часть «Системы природы», посвящены природе человека, критике религии — системы предрассудков, деформирующих человеческую природу. Что же касается других сочинений Гольбаха, то все они представляют собой анализ социальных проблем, обоснование идеалов буржуазного гуманизма. Можно сказать, что природа интересует французских материалистов как непосредственная основа человеческой жизни, чувственная достоверность, изучение которой опровергает религиозную картину мира.

Французский материализм XVIII в. — идеология революционной буржуазии, антифеодальный, гуманистический пафос которой определяет его философскую проблематику. Именно поэтому важнейшим вопросом учения французских материалистов оказывается в конечном счете вопрос об *интересах* людей, в постановке которого они делают шаг вперед по сравнению с материалистами XVII в., характеризовавшими человека по аналогии с природным телом, испытывающим воздействия извне и реагирующим на них. У французских

материалистов человек обладает *своим* интересом, который он призван реализовать в *собственных* интересах.

Резюмируя основные положения французского материализма, основоположники марксизма пишут: «Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступлений и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими» (1, 2, 145—146). В этой связи Маркс и Энгельс указывают на связь утопического социализма с французским материализмом.

Немецкий классический идеализм, в котором проблематика буржуазного гуманизма модифицируется соответственно объективным условиям развития экономически и политически отсталой Германии, исследует проблему субъекта с точки зрения абстрактно понимаемого гносеологического и этического идеала человечества. Кант отвергает материалистическое учение о человеческой природе со всеми вытекающими из него выводами. Но его не удовлетворяет также и созданная рационализмом XVII в. концепция субъекта. Философия Канта — радикальная переоценка познавательных способностей человеческого Я и вместе с тем принципиально новая постановка вопроса об основах нравственности. В обоих отношениях Кант противоположен не только материалистам XVII—XVIII вв., но и рационалистическому идеализму. Он отрицает возможность интеллектуальной интуиции, познаваемость независимого от сознания мира, способность разума (решительно отграничиваемого от рассудка) решить встающие перед ним теоретические (точнее, философские) задачи. Познание, по Канту, ограничено миром явлений; послед-

ние формируются человеческим рассудком и продуктивной силой воображения из хаоса ощущений, порождаемых возбуждающими нашу чувственность непознаваемыми «вещами в себе». Учение Декарта и его продолжателей Кант подвергает критике за несостоятельную претензию на сверхопытное знание, к которому Кант относит и невозможное, по его мнению, знание о независимой от субъекта действительности.

Агностицизм Канта, по его собственному признанию, ограничивает разум, чтобы предоставить место вере. Но вопреки Декарту Кант утверждает, что вера не является основой нравственности, напротив, религия находит свое основание в нравственном сознании. Кант, следовательно, противопоставляет религиозному обоснованию морали моральное обоснование религии. Человек, по учению Канта, может быть нравственным не потому, что он религиозен, он становится религиозным, так как ему присуще нравственное сознание. Нравственное сознание автономно, т. е. независимо от всего другого, в том числе от чувства, интереса, религии. Оно подчиняется лишь самому себе, прислушивается лишь к своему собственному голосу, определяется своей априорной формой — категорическим императивом, которому оно следует, поскольку оно действительно нравственно. Потенциальная моральная мощь человека превосходит его познавательные способности. Если для Декарта единственным интеллектуальным идеалом человечества является теоретический разум — ясное и отчетливое мышление, которое способно постигнуть все существующее, то для Канта единственно возможный идеал — практический разум (чистое нравственное сознание), свободно подчиняющийся внутренне присущему ему моральному закону. Поэтому высшее назначение философии, говорит Кант, — помочь человеку подобающим образом занять положенное ему место в мире, научить его «каким надо быть, чтобы быть человеком» (49, 2, 206).

И. Г. Фихте — непосредственный продолжатель Канта — стремится преодолеть противоречие между кантианством и классическим рационализмом. Идея субстанциальности субъекта — центральный пункт его учения. Принимая за исходное кантовскую трансцендентальную апперцепцию, он вопреки Канту истол-

ковывает априорное сознание человеком своего Я как интеллектуальную интуицию, посредством которой в самосознании эмпирического субъекта обнаруживается абсолютное Я — мистифицированное выражение неограниченной теоретической и практической мощи человечества в полном объеме его возможного исторического развития. Потенциальная бесконечность превращается в бесконечность актуальную, реализующую себя по мере того, как человеческие индивиды и их целесообразное соединение (общество) осознают свое всемогущее Я, в котором тождественны разум и воля, т. е. воля разумна, а разум — не только знание, но и универсальная практическая, все созидающая деятельность. Картезианский непогрешимый разум осуществляется в абсолютном фиктевском субъекте, который создает всю отличающуюся от Я действительность (Не-Я) как необходимое условие и материал для своего творчества. Непознаваемая кантовская вещь отбрасывается, и человечество, по учению Фихте, творит не только мир явлений, но и весь универсум, а благодаря этому также самого себя. Подлинным предметом философии оказывается с этой точки зрения абсолютное Я — ее исходный пункт и ее завершение, благодаря которому философия трактуется как наука о принципах всякого знания и творчества, наукоучение.

Гегель перерабатывает субъективно-идеалистическое учение Фихте об абсолютном Я с позиций объективного, диалектического идеализма. Субстанция, учит он, должна быть понята так же, как субъект. Абсолютный субъект сливается с идеалистически интерпретируемой субстанцией Спинозы, и субстанциальность природы («абсолютной идеи») развивается в субстанциальность человечества («абсолютный дух»).

Во всех этих выдающихся спекулятивно-идеалистических учениях эмпирический человеческий субъект растворяется в своей родовой сущности, в человечестве. «Субъективный дух» (антропология, феноменология, психология) представляет собой, согласно Гегелю, лишь низшую ступень развития человеческой сущности. Более высокой ступенью, как доказывает гегелевская «Философия духа», является государство, а высшей и последней ступенью человеческого развития — «абсолютный дух» — искусство, религия, философия (по-

следняя, по Гегелю, включает в себя и философски истолкованные науки). Немецкий классический идеализм стремится раскрыть единство индивидуального и социального в его историческом развитии, понять социальный прогресс как развитие человеческой личности, однако абстрактно-идеалистическая концепция личности неизбежно обедняется вследствие идеалистического сведения личности и человеческой деятельности к сознанию, самосознанию, знанию. Индивидуальное отождествляется с социальным, а различие внутри этого тождества интерпретируется как подлежащее диалектическому снятию. Отношения индивидов друг к другу оказываются в рамках этой концепции лишь средствами осуществления общечеловеческой цели, т. е. сами по себе, просто как человеческие отношения они лишены самостоятельного значения. Конечное самосознание индивида теряется в бесконечном самосознании человечества, которое в свою очередь низводится к самовыражению рационалистически преобразованного бога. Идеалистическое противопоставление духовного материальному «диалектически» преодолевает реальное отношение людей к природе. Природное, в том числе и «природная» сущность человека, представляется Гегелю отчужденным, неадекватным своей подлинной сущности бытием.

Л. Фейербах не без основания полагал, что его философская антропология представляет собой материалистический вывод из истории немецкого классического идеализма. Он обстоятельно исследует эволюцию спекулятивно-идеалистического понимания духовного, которая, по его мнению, неизбежно приводит к выводу, что реальностью того, что первоначально рассматривалось как бог, а затем как исторически развивающийся мировой разум, является человек, и только человек. Философский анализ сущности христианства убеждает Фейербаха в том, что религия, которую французские материалисты считали несовместимой с «естественными» человеческими чувствами и здравым рассудком, представляет собой отчужденное бытие чувственной сущности человека. Источник этого противоречивого удвоения человеческого существа — не чувственность сама по себе, а страдающая, не находящая своего пути к счастью человеческая сущность. Человек является

для Фейербаха отправным пунктом для понимания всего существующего в обществе, как бы оно ни противоречило его чувству и разуму. Больше того, Фейербах полагает, что через постижение человеческой сущности постигается и природа, так как именно в человеке — своем высшем творении — природа воспринимает и понимает самое себя. Превращая философию в философскую антропологию, Фейербах, таким образом, подытоживает стремления своих предшественников-материалистов понять единство человека и природы, отвергая сверхприродное и сверхчеловеческое как продукты отчужденного человеческого сознания. Но единство человека и природы есть общественное производство, действительное значение которого выявляется лишь его историческим развитием. И домарксовский материализм, ограниченный материалистическим (и обычно метафизическим) рассмотрением одной лишь природы, не находит решения поставленной им проблемы. Это решение становится возможным лишь с позиций исторического материализма.

Мы кратко очертили две основные философские темы и тем самым по существу указали и на третью основную тему философии: отношение *субъект — объект*. Г. В. Плеханов указывает, что противоположность между материализмом и идеализмом неразрывно связана с различным подходом к решению проблемы субъекта и объекта: «Кто отправляется от объекта, у того создается, если только он имеет способность и отвагу мыслить последовательно, одна из разновидностей *материалистического мирозерцания*. Кому точкой отправления служит *субъект*, тот оказывается опять-таки, если он не боится идти до конца, *идеалистом* того или другого оттенка» (86, 615). Разумеется, проблема субъекта — объекта не только онтологическая, но также и гносеологическая проблема. В этом своем качестве она получает наибольшее развитие, начиная с середины XIX в., когда в философии повсеместно осознается необходимость гносеологического обоснования онтологических предпосылок. Философское учение о практике также является гносеологическим (а в учении марксизма и историко-материалистическим) развитием проблемы субъект — объект. Философия с этой точки зрения представляет собой движение познающего мышления от

объекта (материальной действительности) к субъекту, понимаемому как производное, или же, напротив, от субъекта, истолковываемого как духовное, к его противоположности — материальному.

Классики домарксистской философии обычно признавали неизбежность этой альтернативы. Так, например, Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» писал, что для философии, систематически развивающей свои положения, существует лишь два возможных пути: «Либо за первичное принимается объективное и спрашивается, как привходит сюда субъективное, долженствующее согласоваться с первым» (116, 12). «Но можно, — писал далее Шеллинг, — также субъективное брать за первичное, и тогда задача сведется к выяснению того, откуда берется согласующаяся с этой первичностью объективность» (116, 14). Как известно, Шеллинг, несмотря на ясное сознание коренной противоположности этих двух подходов, пытался согласовать их друг с другом, и притом на основе идеализма. В своей натурфилософии он восходит от объекта, понимаемого как абсолютное тождество субъективного и объективного (бессознательное состояние мирового духа), к субъекту — человеческому интеллекту. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг избирает противоположный, но также идеалистический подход: принимая за отправное человеческое Я, субъективность, он пытается объяснить генезис объективного в человеческом знании.

Гегель, отвергнув шеллингианскую идею первоначального абсолютного тождества субъекта и объекта, доказывал, что тождество мышления и бытия, которое он постулировал в качестве отправного пункта своей системы, всегда, в силу своей диалектической природы, включает в себе различие между субъектом и объектом. Абсолютное мышление, образующее всеобщую сущность всего существующего, есть в силу этого мышление о мышлении: оно, следовательно, в равной мере есть и субъект и объект. Таким образом, Гегель, так же как и Шеллинг, исключал альтернативу: или субъект, или объект должны быть приняты за исходное. Действительность истолковывалась им как субъект — объект. Однако Гегель, как и всякий идеалист, брал за отправной пункт субъективное, духовное.

Мы остановились на этих классических примерах, чтобы показать, что философская тема постоянно модифицируется в ходе развития философского знания. Если речь идет об объекте, то одни имеют в виду бытие как абсолютную, безотносительно к субъекту существующую реальность, другие, напротив, рассматривают объект как нечто уже вычлененное сознанием из бытия и поэтому отличное от бытия в себе, лишь для субъекта существующее, третьи выступают против принципиального разграничения объекта и субъекта, считая его производным, вторичным, субъективным, и т. д. Идея независимости объекта от познающего субъекта субъективный идеализм противопоставляет идею коррелятивного отношения между ними. В учении Р. Авенариуса эта концепция «принципиальной координации» призвана усовершенствовать берклеанство, рассматривающее субъект как независимую от объекта (материи) духовную сущность. Авенариус, напротив, утверждает, что субъект невозможен без объекта, но и объект (объективная реальность) не существует безотносительно к Я. Эта поправка к идеализму Беркли не затрагивает его основного положения, поскольку объективная реальность (истолковываемая лишь как возможный объект познания) трактуется как обусловленная субъектом.

Таким образом, тематика философии включает в себя и определенное понимание, истолкование своего содержания; составляющие ее темы и «подтемы» постоянно варьируются вследствие реализации тех возможностей, которые заключены в этом единстве философской тематики и ее интерпретации. В конечном счете эти вариации обусловлены развитием самого философского знания и борьбой основных направлений в философии.

Г. Риккерт различает два основных способа философствования — объективирующий и субъективирующий. Объективирующая философия исходит из понятия мира, существующего безотносительно к человеку, и рассматривает все субъективное, в том числе и психическое, как содержащееся в мире, подчиненное его закономерностям. Не трудно понять, что объективирующей философией, якобы игнорирующей проблему субъекта, является, по Риккерту, в первую очередь материа-

лизм. Впрочем, как субъективный идеалист, Риккерт относит к объективирующей философии также пантеизм, называемый им панпсихизмом (речь в сущности идет об объективном идеализме, который представляется Риккерту наивным с точки зрения неокантианского «научного идеализма»). Риккерт полагает, что объективирование, вполне оправданное в естествознании, ничего не дает философии, важнейшим содержанием которой должна быть аксиологическая проблематика. «Только субъективизм, — утверждает он, — действительно дает нам единое понятие о мире, такое, которое уясняет нам наше отношение к миру, между тем как объективизм только обостряет мировую проблему, бесконечно углубляя пропасть между жизнью и наукой» (91, 27). Не трудно заметить, что неокантианское противопоставление объективирования и субъективирования исходит из представления, что объект и субъект являются логическими конструкциями познающего мышления, преобразующего посредством своих априорных форм единственную доступную человеку реальность — беспорядочный поток ощущений. Познание упорядочивает этот поток человеческих ощущений, формирует из него мир, т. е., согласно учению неокантианства, определенную конструкцию, так как в ином качестве мира как объекта частных наук не существует. Поэтому-то субъективирование, или субъективно-идеалистическая интерпретация чувственно воспринимаемой действительности, и характеризуется как такой способ философствования, который окончательно устраняет иллюзии наивного реализма. На деле же здесь совершается подмена одних иллюзий другими.

Философия марксизма исходит из признания диалектического единства субъекта и объекта. Это единство многообразно. Субъективное — человек, сознание, самосознание, познание — продукт развития материального мира. Субъективное включает в себе объективное содержание, поскольку оно отражает объективную реальность. Существование субъективного — объективный, независимый от сознания человека факт. Следовательно, и противоположность субъективного и объективного относительна. «Различие субъективного от объективного есть, — подчеркивает В. И. Ленин, — НО И ОНО ИМЕЕТ СВОИ ГРАНИЦЫ». (3, 29, 90).

Философия марксизма разграничивает качественно различные формы объективного и соответственно этому трактует многообразие отношения субъективное — объективное. Объективное прежде всего есть независимая от субъекта действительность и то, что для субъекта она существует лишь постольку, поскольку он сам есть, не является, конечно, условием ее собственного существования. Объект как гносеологическая категория предполагает вычленение в процессе познания определенных фрагментов объективной реальности. Поскольку это вычленение осуществляется познающим субъектом, объект выступает как содержание процесса познания. Но он продолжает существовать в объективном мире независимо от воли и сознания человека. Здесь нет никакой «принципиальной координации», о которой говорил Авенариус: коррелятивное отношение имеет место лишь между субъектом и мнимым объектом познания. Даже абстрактные объекты представляют собой идеализированные отражения объективной реальности, и, значит, они объективны по своему основному содержанию.

Объективное существует и в субъекте, и не просто в том смысле, что человек — его биологические, антропологические, социальные характеристики — есть объективная реальность, как и всякий продукт развития материи. Существует и гносеологически объективное: объективная истина, закономерности чувственного и логического отражения внешнего мира.

Но человек не только отражает внешний мир, он также преобразует его и тем самым создает нечто такое, чего в этом мире не существовало, — «вторую природу», общество. Созданное человеком в природе есть объективная реальность, подчиненная законам природы. Здесь, однако, имеет место и «двойное подчинение», поскольку человек конструирует машины, здания, создает новые вещества и, следовательно, управляет объективными процессами, сущность которых независима от его сознания и воли. Средства труда, говорил Маркс, — это «природный материал, превращенный в органы господства человеческой воли над природой или в органы исполнения этой воли в природе» (127, 594). Производительные силы общества представляют собой преобразованные общественным трудом стихий-

ные силы природы, ставшие человеческими силами, т. е. силами субъекта общественно-исторического процесса. Человек, изменяя природу, создает тем самым новые объекты. «Природа, — писал Маркс, — не создает машин, паровозов, железных дорог, электрических телеграфов, сельфакторов и т. д. Все это — продукты человеческой деятельности» (127, 594).

Объективное в общественно-историческом процессе есть результат объективации деятельности сменяющих друг друга поколений людей. Его объективность специфична: социальные условия, определяющие развитие общества (производительные силы и производственные отношения), создаются людьми на протяжении истории человечества. Это — новое онтологическое отношение между субъектом и объектом, которого не существует в природе: здесь субъективное и объективное образуют единство противоположностей, которые превращаются друг в друга. Философия марксизма, следовательно, радикально обогащает и эту, третью, основную философскую тему.

Итак, не считая возможным признание единого для всех когда-либо существовавших философских учений предмета исследования, мы вычлением тем не менее предметную область философии, которая исторически изменяется в границах, определяемых спецификой философского знания. Ни одна из основных философских тем не может быть устранена, полностью изолирована от других. Но одни философские учения разрабатывают преимущественно проблемы объекта, объективной реальности, бытия, другие, напротив, сводят предмет философии к исследованию субъекта, субъективного, третьи — к отношению субъект — объект. В философии марксизма все основные философские темы рассматриваются как одинаково существенные и органически связанные друг с другом.

### 3

## О ПРЕДМЕТЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Философия марксизма принципиально отличается от всех предшествующих и ныне существующих философских учений. Революция в философии, осуществленная

марксизмом, означает вместе с тем и качественное изменение предмета философии. Традиционная тематика философии не отвергается, но обогащается, всесторонне развивается на основе диалектико-материалистического понимания природы, общества, познания.

Диалектический и исторический материализм исходит из принципиально новой, по существу чуждой предшествующей философии оценки философского значения достижений наук и общественной практики. Философское обоснование коммунистического преобразования общественных отношений, прямая, открытая, воинствующая партийность — все это радикально отличает предмет, проблематику, задачи диалектического и исторического материализма от философских учений прошлого, основные черты которых сохраняются и в современной буржуазной философии.

Размежевание между философией и специальными науками о природе и обществе являлось в высшей степени прогрессивным историческим процессом, в ходе которого формировались предпосылки для создания научной философии и научного понимания ее предмета. Марксизм подытожил этот процесс размежевания, позволивший обнаружить несостоятельность всех тех философских учений, которые, исходя из общих представлений о природе вещей, пытались объяснить конкретные, определенные явления природы и общества. Впрочем не только перед философией, но и перед естествознанием стояла задача преодоления такого методического подхода, т. е. осознания того, что ответ на общие вопросы предполагает в качестве своей необходимой предпосылки решение частных вопросов. В. И. Ленин указывал: «...пока не умели приняться за изучение фактов, всегда сочиняли а priori общие теории, всегда остававшиеся бесплодными. Метафизик-химик, не умея еще исследовать фактически химических процессов, сочинял теорию о том, что такое за сила химическое сродство? Метафизик-биолог толковал о том, что такое жизнь и жизненная сила? Метафизик-психолог рассуждал о том, что такое душа? Нелеп тут был уже прием. Нельзя рассуждать о душе, не объяснив в частности психических процессов: прогресс тут должен состоять именно в том, чтобы бросить общие теории и философские построения о том, что такое душа,

и суметь поставить на научную почву изучение фактов, характеризующих те или другие психические процессы» (3, 1, 141—142).

Разумеется, было бы ошибкой понимать эти слова в том смысле, что вопросы: что такое материя? что такое природа? что такое человек? что такое душа? и т. д. — вообще лишены смысла. Эти вопросы остаются неразрешимыми проблемами до тех пор, пока специальные исследования специфических форм движения материи, истории человечества, психических процессов не создали научного фундамента для конкретной, обоснованной постановки общих философских вопросов. Философия не напрасно ставила эти вопросы, она стимулировала тем самым специальные исследования, результаты которых, однако, не могли быть научно-философски обобщены с идеалистических и метафизических позиций.

Маркс и Энгельс критиковали предшествующую социологию за то, что она пыталась ответить на вопросы *что такое общество вообще? что такое прогресс вообще?* без исследования конкретных, исторически преходящих типов общества и прогресса. Маркс всесторонне исследовал капиталистическую общественную формацию и заложил основы специального научного исследования других формаций. Благодаря этому стало возможным и решение этих общих социологических вопросов. Не следует метафизически противопоставлять изучение части изучению целого. Выше мы уже ссылались на правильную мысль П. В. Копнина о том, что любая частная наука изучает мир как целое, однако, лишь в определенном аспекте, обусловленном ее предметом. Это «партикулярное» изучение целого создает необходимые предпосылки для научно-философского понимания материального единства мира. Правильно подчеркивает в этой связи Т. Павлов: «Философия есть и должна быть наукой о целом, но она и тогда является не просто наукой о целом вообще, только и просто о целом, а является наукой о целом, взятом в диалектической неразрывной связи с частями или отдельными его сторонами или свойствами, то есть и о целом, и о частях, и о материи вообще, и о ее основных свойствах, сторонах, формах существования» (78, 189). Это не значит, конечно, что научная философия изучает все: пра-

вильнее сказать, что она изучает то, что *присуще все-му*. Но общее, всеобщее находится в диалектическом единстве с особенным и единичным. Всеобщее как конкретное в теоретическом познании есть единство различных определений. Научная философия, таким образом, изучает основные особенные формы всеобщего.

Развитие специальных наук, исследующих специфические формы движения материи и присущие каждой из них особенные закономерности, открывает человеку мир многообразных, относительно независимых друг от друга законов. Остановиться на констатации этого факта, т. е. признать, что в каждой качественно ограниченной области явлений «царствуют» свои особые законы, — значит стать на позиции философского плюрализма, постоянно опровергаемого частными науками, совокупность достижений которых указывает на взаимосвязь и взаимопревращение, диалектическое единство всех форм существования материи. Именно поэтому значение вопроса о наиболее общих закономерностях всего существующего прогрессивно возрастает благодаря открытию особенных закономерностей каждой качественно своеобразной сферы явлений природы или общества.

Первое основное определение предмета философии марксизма заключается в признании существования наиболее общих закономерностей развития природы, общества и познания. Это определение, несомненно, требует разъяснения, конкретизации и тем самым известного ограничения. Естествознание также изучает некоторые всеобщие закономерности всего существующего, например закон всемирного тяготения, законы сохранения и превращения энергии и т. д. Т. Павлов указывает, что естествознание нередко оперирует такими же предельно общими понятиями, как и философия: «Напрасно некоторые думают, что только философия выясняет, уточняет, развивает общие и наиболее общие понятия о материи, пространстве, причинности и т. д. Достаточно посмотреть на все современное естествознание, чтобы убедиться, что оно также изучает и развивает дальше общие и самые общие понятия о материи, с пространстве, времени, причинности и т. п.» (79, 334). Это — весьма важное в методологическом отношении замечание направлено против метафизического (и идеа-

листического) противопоставления философии и частных наук. Если каждая частная наука исследует всеобщее в его особенной форме существования, то и она открывает тем самым особенные всеобщие закономерности. Закон — форма всеобщности, и эта всеобщность, во всяком случае в количественном отношении, не всегда может быть ограничена. Ошибка механистических материалистов XVIII в. заключалась не в том, что они признавали всеобщность законов механики: они ошибались, сводя качественное многообразие закономерностей материи к механическим закономерностям, между тем как всеобщность закономерностей и их качественная ограниченность нисколько не исключают друг друга.

Как же в таком случае понимать наиболее общие диалектические законы движения, изменения, развития, изучаемые философией марксизма? Если это качественно ограниченные закономерности, то они относятся лишь к определенному классу явлений и, следовательно, не отличаются от законов, открываемых физикой, химией и другими специальными науками? Не исключает ли допущение абсолютно всеобщих закономерностей, определяющих ход процессов во всех сферах действительности, признание реального, эмпирически констатируемого действия физических, химических, биологических и иных законов? Здесь перед нами встают весьма важные и сложные философские вопросы, и мы далеки от претензии на их полное решение. Нам представляется, что наиболее общие диалектические закономерности составляют сущность, общую природу специфических закономерностей, изучаемых частными науками. Каждый закон природы или общества есть определенная форма диалектической связи явлений. Законы диалектики — наиболее общая форма этой взаимозависимости. Исследование природы законов, познание объективного единства всех закономерностей раскрывает перед нами законы диалектики, которые не образуют особого класса законов, противостоящих законам физики, химии и других частных наук, так как все закономерности диалектичны. В ином случае философское понятие всеобщих, всем управляющих законов было бы неопределенным, безотносительным к реальному качественному многообразию явлений подобно ге-

раклитовскому логосу, который, так сказать, возвышается над всеми вещами, господствует над ними.

Маркс в «Капитале» исследует специфические экономические закономерности капиталистического производства и тем самым исторически определенную форму диалектического процесса, модифицирующую всеобщие диалектические закономерности, которые нигде не существуют в чистом виде. «Диалектика природы» Энгельса раскрывает законы диалектики, всеобщие диалектические процессы, которые сознательно или бессознательно выявляют естествоиспытатели, открывая специфические закономерности отдельных форм движения материи. Вот почему мы полагаем, что вычленение особой сферы действительности — царства всеобщих диалектических законов — было бы уступкой идеалистической концепции диалектики.

Таким образом, предмет философии марксизма представляет собой всеобщий объективный диалектический процесс. Энгельс разграничивал *объективную* диалектику и ее отражение в исторически развивающемся познании — диалектику *субъективную*. Диалектика, как подчеркивают авторы шеститомной «Истории философии», есть «внутренне присущий самой материи процесс самодвижения, саморазвития, единства и борьбы внутренних противоречий, необходимым порождением которого является нематериальное, т. е. сознание, отражение материального мира» (48, 231).

Разграничение объективной диалектики, качественно различные формы которой обнаруживаются в природе и обществе, и субъективной диалектики процесса познания осуществляется в рамках единого, целостного предмета марксистско-ленинской философии. Это единство качественно различных диалектических процессов составляет объективную основу марксистско-ленинского принципа единства диалектики, логики и теории познания. С этой точки зрения диалектический материализм и материалистическая диалектика — синонимы, так как марксизм слил воедино материализм и диалектику в соответствии с объективным единством материального и диалектического. Марксистская диалектика — материалистическая диалектика, марксистский материализм — диалектический материализм. Сущность диалектических закономерностей, как и вся-

кое конкретное тождество, содержит в себе существенные различия: диалектика природы отличается от диалектики общественной жизни, диалектика процесса познания также отличается не только своеобразием формы, но и своеобразием содержания. Иначе говоря, диалектические закономерности многообразны, и знание общих, основных черт диалектики, конечно, недостаточно для понимания специфики диалектических процессов в различных сферах объективной действительности. Это, по нашему мнению, и определяет внутреннее членение, структуру предмета философии марксизма.

Исторический материализм есть исследование особых, лишь обществу присущих всеобщих диалектических закономерностей развития. Следует подчеркнуть, что исторический материализм — философская наука об обществе — занимает особое место в философии марксизма. Марксистская философия исторически складывалась как обоснование научного коммунистического мировоззрения, которое сочетает материалистическое понимание природы с материалистическим пониманием общественной жизни и придает первостепенное значение тому, что человек преобразует природу и тем самым и свою собственную, человеческую природу. Спинозовская *natura naturata*, которая в системе великого голландского материалиста была совокупностью вещей (модусов), порождаемых первоначальной, субстанциальной *natura naturans*, в философии марксизма стала создаваемой человечеством «второй природой», качественно новой реальностью, в которой воедино сливаются природное и социальное.

Исследование формирования философии марксизма убедительно показывает, что создание материалистического понимания истории, философская разработка учения о человеке, о роли труда в антропологическом становлении и развитии человека, о предметной человеческой деятельности, единстве духовного и материального производства составляли важнейшие моменты исторического процесса становления диалектического и исторического материализма\*. Эта истина иной раз

---

\* Мы согласны поэтому с А. Козингом и другими авторами опубликованного в ГДР учебника по марксистской философии. в

истолковывается в том смысле, что диалектический материализм был создан после исторического материализма. Такое представление является, на наш взгляд, упрощением, хотя оно и указывает на некоторые основные особенности формирования философии марксизма. Диалектический и исторический материализм есть единое философское учение, и исследование диалектики общественного развития, которому Маркс и Энгельс посвятили большинство своих произведений, означало вместе с тем исследование наиболее общих форм универсального диалектического процесса. С другой стороны, изучение диалектики общественной жизни являлось необходимым научным ограничением качественно определенного действия законов природы, которое проявляется и в общественной жизни, но не определяет ее специфического характера. Этого ограничения, как известно, не мог провести домарксовский материализм, не преодолевший натуралистического понимания истории, которое при ближайшем рассмотрении оказывается социологическим эмпиризмом идеалистического толка, несмотря на всю свою непримиримость к теологическому истолкованию исторического процесса.

За последние годы советские философы проделали большую исследовательскую работу с целью выяснения того места, которое занимает в самом содержании философии марксизма проблема человека, творческой деятельности, личного и общественного. Это, несомненно, способствовало более конкретному и разносторон-

---

котором говорится: «Материалистическое понимание человека, человеческой практики и общественного развития образует важнейшее содержание марксистского мировоззрения, в силу чего диалектический материализм без этого содержания попросту невозможен. На этом основании Энгельс и называл новое мировоззрение историческим материализмом. Название «диалектический материализм» возникло лишь позже, и оно, разумеется, включало в себя и исторический материализм. В последующее время возникло, однако, представление, что именно диалектический материализм составляет собственно мировоззрение марксизма, в то время как исторический материализм есть лишь особая марксистская философская дисциплина, образовавшаяся как применение диалектического материализма к обществу. Это подчас приводило к ограничению диалектического материализма одной лишь природой, порождало видимость возрождения натурфилософии, а с другой стороны, способствовало противопоставлению наук о природе наукам об обществе» (150, 32—33).

нему пониманию предмета марксистско-ленинской философии и предотвращению его неправомерной, односторонней «онтологизации».

Познание представляет собой необходимую, а именно духовную, форму социального процесса, которая обусловлена объективными закономерностями развития общества. Но специфика процесса познания как перехода от незнания к знанию, от одного знания к другому, более глубокому, предполагает существование особого рода диалектических закономерностей познавательного отражения, логического мышления и т. д. Как правильно указывает Б. М. Кедров, кроме диалектических закономерностей развития природы и общества, составляющих «главное ядро» предмета философии марксизма, «остается еще нечто такое, что не входит ни в одну частную науку. Это специфические законы мышления, которые составляют предмет логики (диалектической) как определенной стороны, или функции, диалектики» (53, 59). Не приходится доказывать, что значение этой стороны предмета философии марксизма постоянно возрастает благодаря интенсивному развитию и дифференциации научного знания, созданию новых методов исследования, кибернетике, разработке новых, чрезвычайно важных логических дисциплин, которые, строго говоря, уже не относятся к философии.

Вопрос о предмете марксистско-ленинской философии имеет громадное принципиальное значение. Глубоко не правы те исследователи-марксисты, которые пытаются свести многообразное содержание предмета марксистско-ленинской философии к исследованию одного лишь процесса познания\*. Но ошибаются и те, которые ограничивают предмет нашей философии одними всеобщими закономерностями развития, игнорируя тем самым общие социологические закономерности и закономерно-

---

\* «Попытки свести философию марксизма к одной только гносеологии означают, — указывает М. Б. Митин, — по сути дела отрицание философии как мировоззрения марксизма, исключение из нее исторического материализма, отрицание того, что марксистская философия есть методология для всех общественных и естественных наук. Сведение предмета марксистской философии только к гносеологии есть не что иное, как проявление позитивистских взглядов на соотношение философии и практики, философии и науки» (74, 79).

сти познавательного процесса, их специфический характер. Ф. В. Константинов и П. Н. Федосеев правильно подчеркивают, что «вопрос о предмете философии — это не только вопрос объема, не только количественный вопрос, это принципиальная методологическая и теоретическая проблема, связанная с нашей идеологической борьбой с капиталистическим миром, как бы это ни казалось на первый взгляд неожиданным» (57, 28).

В настоящее время марксистско-ленинская философия представляет собой систему философских дисциплин, каждая из которых в рамках общего для всей нашей философии предмета обладает своим собственным объектом исследования. Практика исследовательской работы показала целесообразность методического разграничения диалектического материализма, с одной стороны, и исторического материализма — с другой, как двух основных составных частей единой марксистской философии. Специальные исследования в области теории познания, философских проблем естествознания, а также диалектической логики свидетельствуют о том, что этот круг вопросов также выделяется в особые философские дисциплины. Этика и эстетика, возможно, в недалеком будущем превратятся в самостоятельные научные дисциплины, однако в настоящее время они представляют собой составные части марксистско-ленинской философии.

Таким образом, предмет философии вообще и, в частности, предмет научной, марксистско-ленинской философии не может быть определен однозначно или сведен к одному определению, ибо развитие философии закономерно превращает предмет философского исследования в систему объектов, в систему исторически развивающихся, обогащаемых новым содержанием философских дисциплин.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ  
ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПОХИ



1  
О РОЛИ ЛИЧНОСТИ  
В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ

Эмпирически очевидное даже при поверхностном знакомстве с историей философии многообразие философских (в том числе и одновременно существующих) теорий, естественно, связывается с представлением о великих философах — создателях этих учений. Само по себе это представление — констатация исторических фактов: Гераклит и Демокрит, Платон и Аристотель, Кант и Гегель, так же как и многие другие создатели философских учений, действительно великие философы, и было бы нелепо отрицать их громадную роль в развитии философской (и не только философской) культуры. Но если ограничиться одной лишь констатацией факта, т. е. принять его за нечто само собой разумеющееся, не требующее объяснения, если превратить эту эмпирическую констатацию в методологический прин-

цип исследования развития философии, то мы незаметно окажемся во власти субъективно-идеалистической историко-философской концепции, согласно которой выдающийся философ не ближайшая, а конечная причина созданной им философской системы. В таком случае его философия утеряет свое объективное социальное содержание. Представим себе, что нас спрашивают: почему именно в данной стране, в данное время появилось данное философское учение? Потому, отвечаем мы, что в данной стране родился автор данного учения. Это, конечно, не ответ. Юм как философ мог родиться лишь в Англии начала XVIII в., но это означает, что зарождение философских идей, развитие которых привело к тому, что впоследствии стали называть юмизмом, началось еще до выступления Юма.

Платон и Аристотель, которые первыми стали заниматься историей философии, не создавали теоретической концепции историко-философского процесса. Они просто излагали и критиковали воззрения своих предшественников, как заблуждения философов на пути к истине или в стороне от нее. Ни тот, ни другой мыслитель не связывали рассматриваемые теории с определенными историческими условиями; свои учения они также считали лишь результатом личных интеллектуальных усилий. Указывая, что некоторые из их предшественников по-иному ставили те или иные вопросы, Платон и Аристотель видели в этом лишь индивидуальную особенность философа. Правда, Платон своим учением об избранных душах как изначально приобщенных к абсолютному, составляющему предмет философского исследования, кладет начало мистическому истолкованию философского гения. Однако лишь в новое время эта концепция божественной одаренности выдающихся философов (как и художников) стала истолковываться субъективистски, т. е. в духе сведения философских учений к чисто индивидуальному видению сущего. Следует, впрочем, отметить, что основоположники буржуазной философии были чужды субъективистскому истолкованию философского творчества. Ф. Бэкон говорил о своем «Новом органоне»: «Считаю этот труд скорее порождением времени, чем ума» (21, 73). Тот же смысл имеет и другое его заявление: «Правильно называют истину дочерью времени» (21, 151).

Еще более решительную позицию в этом вопросе занимал Декарт, который утверждал, что «способность правильно судить и отличать истинное от ложного — что, собственно, и именуется здравым смыслом, или разумом, — от природы у всех людей одинакова» (35, 260). Что же отличает выдающегося ученого от других людей? Знание правильного метода, отвечает Декарт, полагая, что каждый может научиться его применению.

Революционная эпоха становления капиталистического общества вызывала у наиболее прогрессивных представителей нового класса сознание исторической необходимости их идейных устремлений. В ходе последующего развития буржуазного общества это сознание было утеряно большинством его идеологов.

Теоретики романтизма (одни из которых защищали феодальную старину, а другие были мелкобуржуазными критиками капитализма) создали теорию героев и толпы, которая стала их философским кредо. Шеллинг в Германии, Карлейль в Англии придали этой теории философско-исторический и историко-философский смысл. Гегель в «Лекциях по эстетике» подверг саркастической критике романтическую концепцию искусства как проявления «божественной гениальности», для которой все и вся является лишь «бессущностной тварью». Осуждая эстетический аристократизм и попытки его применения к истории философии, Гегель писал: «Кто стоит на этой точке зрения божественной гениальности, тот смотрит с презрением сверху вниз на всех других людей, которые объявляются им ограниченными и плоскими. . .» Гегель подчеркивал, что высокомерный субъективизм романтиков нисколько не возвышается над повседневностью, которую он беспощадно третирует: «Если *Я* остается на этой точке зрения, то все ему кажется ничтожным и праздным, все, кроме собственной субъективности, которая вследствие этого сама становится пустой и ничтожно *гщеславной*» (27, 12, 70) \*.

Гегель видел в искусстве (и еще в большей мере в философии) нечто большее, чем самовыражение выдаю-

---

\* Романтическое презрение к конечному Гегель беспощадно осмеивает и в своей «Логике»: «Кому конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлеивает внутри себя» (27, 1, 159).

щейся индивидуальности. Выдающаяся индивидуальность понималась им как индивидуализированное выражение «народного духа» — конкретно-исторической формы существования «абсолютного духа», т. е. идеалистически интерпретируемого человечества. Если для романтиков «божественная гениальность» представлялась явлением асоциальным, то Гегель видел в ней воплощение социально-исторической необходимости, т. е. не только не противопоставлял ее развитию общества, но именно в нем усматривал рациональное разрешение загадки гениальности. Гегель, следовательно, не только не принижал роли выдающихся исторических деятелей, но, напротив, возвышал их, пытаясь вскрыть «абсолютный» источник их величия. Поэтому он называл их «доверенными лицами всемирного духа», подчеркивая, что «именно великие люди и являлись теми, которые всего лучше понимали суть дела и от которых затем все усваивали себе это их понимание и одобряли его или по крайней мере примирялись с ним» (27, 8, 30). Гегель, однако, был весьма далек от недооценки значения человеческой субъективности; он исходил из признания диалектического единства субъективного с объективным, отвергая лишь отрывающуюся от действительности субъективность, высокомерие субъективности, не сознающей, что мера ее богатства — проникновение в объективную действительность. В этом смысле Гегель утверждал, что богатейшее есть самое конкретное и самое субъективное. В. И. Ленин подчеркнул значение этого гегелевского понимания конкретной субъективности, воплощающей в себе богатство освоенной ею объективной действительности. Разумеется, такого рода концепция субъективности не имеет ничего общего с субъективистским, антиисторическим истолкованием самобытности философского (да и всякого иного) гения.

С точки зрения Гегеля, великий человек тем-то и велик, что его личные цели совпадают с исторической необходимостью, которая им осознается в то время, когда другие люди не видят ее или борются с ней: «Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*, поскольку они черпали свои цели и

свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующею системою хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия, из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и *их созданием*» (27, 8, 29).

На наш взгляд, такое понимание роли великих исторических деятелей, применявшееся Гегелем, в отличие от романтиков, ко всем сферам человеческой деятельности, не только превосходит романтическую концепцию своей реалистической тенденцией, но и указывает путь конкретно-исторического исследования действительного содержания общественного развития, которое находит свое персонифицированное выражение в деяниях выдающейся исторической личности. Что же касается романтической концепции гения, то ее постоянную теоретическую предпосылку составляет непонимание содержательности общественной жизни, которая представлялась романтикам серой, унылой прозой повседневного, монотонного существования.

Можно, конечно, понять и в известной мере оправдать мелкобуржуазно-романтический протест против капиталистической действительности, однако это не оправдывает теоретической концепции, неотъемлемыми элементами которой были идеализация патриархального общественного уклада, непонимание объективной необходимости социального прогресса и его неизбежной противоречивости, беспомощные попытки уйти от этих противоречий в сферу отвернувшейся от реальной действительности субъективности.

В противоположность Гегелю романтическую концепцию гения пытался развить идеолог немецкого реакционного мещанства А. Шопенгауэр, во многом предвосхитивший современный иррационалистический идеализм. Шопенгауэр, правда, не говорит о «божественной гениальности» и пытается объяснить явление гениальности физиологически. Однако в главном, т. е. в рассмотрении отношении гения к социальным условиям, Шо-

пенгауэр доводит до логического конца романтическую концепцию отчуждения. Он пишет: «Чтобы иметь оригинальные, необыкновенные, пожалуй, даже бессмертные мысли, достаточно на некоторые мгновения в такой мере всецело стать чуждым миру и вещам, чтобы самые будничные предметы и события казались совершенно новыми и неизвестными, потому что таким-то образом и раскрывается истинная их сущность» (119, 45). Гений, согласно Шопенгауэру, тем-то и отличается от обычных людей, что он в течение большей части своей сознательной, творческой жизни переживает «отчуждение в несродном и не подходящем ему мире» (119, 48), вследствие чего все остальные люди представляются ему мелкими, жалкими, невыносимыми. Величие гения относительно, так как оно измеряется ничтожеством окружающих его людей. Поэтому гений не может не быть высокомерным: скромность — удел посредственных людей. Гений принципиально непонятен своим современникам, так как дело его принадлежит будущему. Совершенно очевидно, что А. Шопенгауэр, говоря о противоположности гения посредственным людям, будничным интересам, отождествляет общественную жизнь с обывательским существованием и, осуждая филистерство, по-мещански истолковывает социальные явления, составляющие предмет его анализа.

Физиологическая интерпретация гениальности (кстати, весьма наивная) служит Шопенгауэру для теоретического обоснования положения о враждебности гения обществу, современной ему эпохе. По его учению, гений — физиологическая аномалия. У обычных, даже талантливых людей интеллект служит воле, практически ориентированным, безличным устремлениям. Гений же есть «интеллект, изменивший своему назначению» (119, 16), т. е. в значительной степени освободившийся от воли. Познавательная мощь гения, согласно Шопенгауэру, независима от накопленного человечеством опыта, знания. «Ученый — это тот, кто много учился, гений — тот, от кого человечество научается тому, чему он ни у кого не учился» (119, 45).

В этих высказываниях Шопенгауэра — целая программа субъективистского, иррационалистического истолкования искусства, истории философии, философии истории. Эта программа была реализована современ-

ным экзистенциализмом и родственными ему учениями \*.

Классики идеалистической философии рассматривали философствование как интеллектуальный поиск абсолютного. Поэтому создаваемые ими концепции философского гения предполагали сравнительную оценку философских учений и тем самым критический анализ идей, выяснение их связи с предшествующими идеями, отделение истинного от ложного и т. д. Кризис идеализма, начинающийся со второй половины XIX в., означает решительный разрыв с этой позитивной тенденцией. На смену ей приходят реакционные попытки обосновать непреходящее значение плюрализма философских систем, истолкование философских учений как принципиально несоизмеримых друг с другом и выражающих не определенную ступень приближения к объективной истине, а совершенно неповторимый способ видения мира.

Представители баденской школы неокантианства, исключив из истории закономерность, повторяемость, детерминизм, преемственность, наличие существенно общего, формалистически истолковывали философские системы как свободные построения гения, специфические выражения априорной способности теоретического синтеза, мерой которой была объявлена степень независимости мыслителя от философского наследия и исторических условий. «История, — писал В. Виндельбанд, — подтверждает, что история философии есть царство индивидуальностей, неповторяющихся и обособленных единиц. . .» (24, 12).

Ортега-и-Гассет, выявивший и продолживший иррационалистическую тенденцию неокантианского толкования выдающейся исторической личности, рассматри-

---

\* Следует, впрочем, отметить, что полемизирующие с иррационализмом неопозитивисты по-своему применяют концепцию Шопенгауэра, т. е., соглашаясь с его основным тезисом о сугубо индивидуальном характере творческой, в особенности философской, деятельности, делают вывод, что великие философские учения лишены какого бы то ни было объективного познавательного содержания. Так, Л. Ружье, например, пишет: «Мы можем признать за великими философскими системами лишь сентиментальную и субъективную ценность. Как признал это Шопенгауэр, они пред лицом универсума суть лишь выражения темперамента» (164, 247).

вал философские учения как интеллектуальные обнаружения духовной ситуации, в которой находится выдающийся мыслитель, неизбежно порывающий с существующими воззрениями и создающий свое собственное видение мира. Выдающийся философ с этой точки зрения изучает культурное наследие, социальную среду лишь для того, чтобы противопоставить им собственные воззрения, ибо философия «есть лишь традиция отказа от традиции (in-tradicion)» (137, 1164). Философия, таким образом, трактуется как способ существования свободной человеческой субъективности, которая находится в постоянной оппозиции к «бесчеловечной» объективности естествознания.

Экзистенциализм истолковывает философию как «человеческое», личностное (в отличие от научного) мироощущение, возникающее лишь постольку, поскольку индивид освобождается от власти безличных общественных отношений и тем самым обретает подлинность существования. Великие философы, утверждает Ясперс, находятся во времени и вместе с тем над ним. Величие философского гения не в том, что он адекватно выражает свою эпоху, вносит выдающийся вклад в познание действительности, а в том, что, проходя сквозь историческую эпоху, он соприкасается с непреходящим трансцендентным. Благодаря этой феноменальной независимости от своего времени и накопленным человечеством знаний великий философ собственным бытием вновь раскрывает сущность философии и ту изначальную действительность, которая именно в философии обретает индивидуальный, незавершенный, единственно возможный для антропологически ограниченного человечества образ. «Великий человек, — говорит Ясперс, — есть отражение, бесконечно проясняющееся отражение бытия как целого. Он есть его зеркало или то, что его замещает. Не утерявший себя на поверхности, он погружен во всеобъемлющее, которое его ведет. Его появление в мире есть вместе с тем и прорыв через мир» (143, 29). Все это звучит в высшей степени значительно, но достаточно вдуматься в эту велеречивую тираду, чтобы увидеть ее отнюдь не оригинальный источник — христианское вероучение, которое Ясперс освобождает от догматической формы с целью «углубить» его смысл.

Весьма родственна экзистенциализму современная

«философия истории философии», приобретшая значительное влияние за последние годы. Главной идеей этого идеалистического течения в современной буржуазной историко-философской науке является идея безусловной автономии философского творчества, т. е. его принципиальной независимости от объективных исторических условий, общественной практики, научного познания. Эта концепция, которую ее главный представитель М. Геру называет радикальным идеализмом, исходит из представления, что каждое выдающееся философское учение «есть мир, замкнутый в себе самом, вселенная мысли, опирающаяся на самое себя, короче говоря, *система*. Каждая система действительно выступает как демонстрация самой себя, завершенная в себе самой и в границах, которые она себе очертила a priori, т. е. согласно норме, устанавливаемой основополагающим суждением. Это самоудовлетворение есть признак абсолютности, и оно включает в себе претензию на всеохватывающее и исключительное значение» (135, 131). Во времена Гегеля еще спрашивали: истинна или неистинна та или иная философия. Современная «философия истории философии» решительно отмежевывается от такой «наивной» постановки вопроса: обзревая историко-философский процесс со всеми его надеждами и разочарованиями, она претендует на решение лишь одного вопроса: что хотел сказать философ? А раз это оригинальный философ, то он, следовательно, сказал то, чего никто другой не говорил. Поэтому принципом историко-философского исследования должен быть «принцип сингуляризации», т. е. такая интерпретация философских учений, которая принимает в качестве единственного критерия их значительности неповторимую исключительность. Вопрос об истинности тех или иных философских положений не подлежит обсуждению, так как философские учения, по словам уже цитировавшегося нами П. Риккёра, «не являются более ни истинными, ни ложными, но *разными*» (161, 63). К чему приводит такая установка, показывает исследование А. дель Ноче, посвященное Декарту.

Стремясь вскрыть самобытность великого мыслителя, дель Ноче изолирует его от идейных течений и тенденций развития науки XVI и первой половины XVII в. Его не интересует теснейшая связь учения Декарта

с развитием математики и гелиоцентрической картины мира, несмотря на то что открытия этого мыслителя прямо указывают на это. Констатируя, что уже до Декарта в известной мере выявились рационалистические мотивы, дель Ноче отрицает принципиальное отличие рационалистического мировоззрения Декарта от этой в течение долгого времени пробивавшей себе дорогу тенденции. Рационализм Декарта по существу сбрасывается со счетов как якобы не выражающий его действительной оригинальности. Вместе с рационализмом снижается и значение *cogito* — центрального пункта картезианской революции в философии. Что же в таком случае остается великого в учении Декарта? «Декарт, — отвечает на этот вопрос дель Ноче, — начинает новую философию, поскольку его позиция среди теоретиков новой науки *уникальна* и его философию можно рассматривать как «*accident métaphysique*» в истории механистической философии» (154, 147).

Итак, не рационализм, а механицизм Декарта составляет, по мнению дель Ноче, его главный, уникальный вклад в философию. Во времена Декарта, утверждает автор, господствовала всеобщая склонность к агностицизму и эмпиризму. Это утверждение — явное преувеличение, но если даже согласиться с ним, то и в этом случае необходимо подчеркнуть, что рационализм Декарта противоборствовал этим тенденциям.

А. дель Ноче говорит, что с механицизмом Декарта полемизировали Гоббс, Гассенди, Роберваль, Паскаль, Мерсенн. Но первые три мыслителя сами были механистами. Это показывает, вопреки утверждениям дель Ноче, что механицизм Декарта, так же как и его рационализм, был лишь высшим, систематически и творчески примененным выражением исторических тенденций науки и философии того времени. Нет никакого основания для противопоставления механицизма и рационализма в учении Декарта, напротив, в картезианстве они сливаются воедино, как бы подтверждая известное изречение Леонардо да Винчи: механика — рай для математических наук. Великий математик Декарт не случайно был и великим основателем рационалистической и механистической линии в философии, значение которой в борьбе против теологического истолкования природы было огромно.

Декарт в отличие от дель Ноче хорошо сознавал органическую связь своего учения не только с великими открытиями математики и естествознания своего времени, но и с тенденциями капиталистического развития. Недаром он провозглашал важнейшей задачей философии (которую он не отделял от других наук, а рассматривал как первую среди них) разыскание истины с целью овладения стихийными силами природы. Не случайно и то, что Декарт переселился из феодальной Франции в Нидерланды, где уже произошла буржуазная революция.

На примере дель Ноче достаточно ясно, к какого рода субъективистскому, антиисторическому истолкованию философии приводит идеалистическое учение об уникальности философского гения. Действительная оригинальность гениального мыслителя, математика, естествоиспытателя сводится к бессодержательной субъективности, источником которой объявляется необыкновенная способность *изолировать* себя от своего времени. «Таким образом, — утверждает дель Ноче, — философский анализ приводит нас к *изолированному* (курсив наш. — Т. О.) по отношению к людям новой науки Декарту» (154, 153). Этот глубоко ошибочный вывод непосредственно следует из метафизического противопоставления индивидуального социальному, которое доводится до абсурда, поскольку речь идет о действительно великом мыслителе. Между тем именно великий мыслитель в отличие от какого-либо невежественного человека в наибольшей мере воспринимает (и, конечно, *критически* осваивает) социальное содержание и интеллектуальные достижения своей эпохи.

Проповедники «сингуляризации» философии противопоставляют философское творчество познанию действительности, которым-де занимаются лишь частные науки. Они стирают качественное различие между философскими учениями и произведениями искусства\*.

---

\* Между тем, как правильно указывал А. Г. Егоров, художественное отражение действительности качественно отличается от ее отражения в понятийной форме: «Специфика художественного образа по сравнению с научными понятиями состоит в том, что художественный образ, в отличие от них, сохраняет и на стадии обобщения (типизации) конкретно чувственное выражение, раскрывая общее в форме индивидуального характера, конкретного собы-

Исследование содержания философских учений фактически подменяется их формалистическим истолкованием. Главное в философских учениях с этой точки зрения заключается не столько в их содержании, сколько в своеобразии способа выражения, и прежде всего самовыражения личности философа. В то время как в науке все более утверждается коллективность исследовательской работы, преемственность, взаимопомощь, разделение труда, специализация, — и это, как известно, не мешает появлению гениальных учений, — философия, с точки зрения историко-философского субъективизма, обречена навсегда оставаться интеллектуальным ремесленничеством, отрешенным от современных методов научного исследования.

Современная буржуазная, в особенности иррационалистическая, философия находится в состоянии перманентного конфликта с положительным знанием и основанной на его применении практической деятельностью. Этот конфликт нуждается в оправдании, и «философия истории философии» доказывает, что философские положения обладают лишь *человеческим* содержанием, между тем как науку интересуют только объекты, и сам человек, поскольку им занимается наука, выступает лишь как объект. Этот разрыв между философией и наукой — наглядное выражение глубокого кризиса, переживаемого современной буржуазной идеологией.

Историко-философский субъективизм неизбежно антиисторичен. Исторический подход к философии представляется представителям этого идеалистического течения чуть ли не надругательством над нею.

Основной порок индивидуалистически-иррационалистической характеристики философа (и философии) заключается отнюдь не в том, что она подчеркивает индивидуальность или величие гения, труды которого имеют эпохальное значение, а в том, что она мистифицирует его самобытность, самостоятельность, противопоставляя эти действительные качества гения общественно-историческому процессу, предшествующим достиже-

---

тия...» (41, 42). Не трудно понять, что эстетическое истолкование философских учений является предельным выражением историко-философского субъективизма.

ниям культуры и познания. Поэтому интеллектуальная независимость выдающегося мыслителя истолковывается метафизически, т. е. противопоставляется его столь же очевидной зависимости от исторических условий и интеллектуальных достижений его эпохи, которые признаются лишь в качестве трамплина для прыжка в неведомое.

Отрицание исторического детерминизма оправдывается упрощенным истолкованием детерминации как одностороннего, однозначного определения личности *внешними* условиями. Но личность, которая *целиком* определяется извне, перестает быть субъектом, т. е. превращается в простое следствие независящих от нее обстоятельств, исключающих возможность свободы и творчества. Между тем диалектически понимаемая детерминация поведения и творческой деятельности человека ни в малейшей мере не исключает его индивидуальности, самобытности, способности выбора, поскольку человек не только определяется обстоятельствами, но и творит их. И само влияние обстоятельств на человеческую деятельность не следует понимать как исключение многообразия возможностей и способов их осуществления, поскольку эти возможности существуют в самих обстоятельствах и выявляются благодаря воздействию на них человека.

То же относится и к взаимодействию между людьми, продуктом которого является общество. Здесь еще более очевидно, что деятельность отдельного индивида не может быть сведена к следствию детерминирующего влияния на него другого человека или массы людей. Диалектическое взаимодействие исключает одностороннюю детерминацию человеческой деятельности, а последняя, как главная сила, определяющая человека, представляет собой единство объективной и субъективной детерминации, т. е. самодетерминации, пределы которой различны в различных обстоятельствах и зависят во многом от уровня — общественного и индивидуального — развития личности. Ошибка экзистенциализма заключается в том, что он видит в детерминизме концепцию односторонней механической детерминации и поэтому отрицает возможность применения принципа детерминизма к отношению субъект — объект. Экзистенциализм, следовательно, игнорирует диалекти-

ческий характер реальной детерминации, который наиболее полно и многообразно проявляется именно в отношении субъект — объект. Обе стороны этого отношения воздействуют друг на друга, и характер взаимозависимости между ними зависит как от субъекта, так и от объекта. Наиболее же существенным в этом отношении является то, что субъект сам в определенных пределах создает условия, обстоятельства, факторы, которые детерминируют его деятельность.

«Философия истории философии» совершенно игнорирует диалектику субъективного и объективного, личного и общественного, свободы и необходимости, не видит, как объективное обогащает субъективное, социальное — индивидуальное, необходимость — свободу. Поэтому возможность творческой деятельности допускается лишь при условии оптимальной внутренней независимости субъекта от объективных условий его деятельности: субъект должен преодолеть «давление реальности», возвыситься над нею, исключить ее из игры. Соответственно этому реальные исторические условия деятельности выдающегося философа рассматриваются как не заключающие в себе никакого позитивного содержания и импульса, одушевляющего мыслителя: лишь их отрицание образует движущую силу философствования. Этот односторонний подход к анализу действительных условий формирования выдающихся философских учений представляет собой результат субъективистского истолкования вполне очевидного факта человеческой субъективности.

В. И. Ленин, вскрывая гносеологические корни идеализма, указывал на односторонность, прямолинейность, субъективизм, субъективную слепоту. Разумеется, эта ограниченность, которая как формальная возможность наличествует во всяком теоретическом мышлении, поскольку оно по природе своей абстрактно, реализуясь в идеалистическом философствовании, характеризует тем самым и личность философа-идеалиста. В этом смысле можно сказать, что идеалистический культ философской индивидуальности отражает и вместе с тем мистифицирует некоторые специфические особенности развития идеалистической философии, в особенности той ее разновидности, которая действительно пытается вынести за скобки объективную реальность и

ее научное отражение. Однако эти черты идеалистического философствования, которые непропорционально приписываются всякой философии вообще, коренятся не просто в индивидуальности мыслителя, а в тех социальных условиях, интересах, потребностях известных классов и социальных групп, которые вследствие своей исторической ограниченности не могут быть выражены адекватным, научным образом.

Индивидуальность философа как социальной личности, теоретически разрабатывающего определенную систему воззрений, является следствием развития, и притом не только индивидуального, но и социального. Это не значит, конечно, что тем самым индивидуальность оказывается чем-то второстепенным. Человек отличается от дерева, камня и других вещей также и тем, что его индивидуальность принадлежит к его сущности.

Именно то, что данный философствующий индивид в несравненно большей мере, чем кто-либо другой, выразил известную социальную потребность, и свидетельствует о его самобытности, т. е. способности высказать нечто большее, чем то, что относится к его единичному существованию. Поэтому-то борьба Ф. Бэкона против схоластики, преклонения перед авторитетами древних и авторитетами вообще, его убеждение в том, что «у наук есть единственный строй, и он всегда был и останется народоправством» (21, 78), его заявление, что «едва ли возможно одновременно преклоняться перед авторами и превзойти их» (21, 79), будучи осмыслением и теоретическим развитием социальных потребностей эпохи становления капитализма, самым непосредственным образом характеризует его творческую самобытность. То, что именно Бэкон убедительно выразил, высказал во весь голос, философски *развил* (последнее обстоятельство следует подчеркнуть, так как нельзя считать великого мыслителя просто *рупором* эпохи) идеи, которые многие его современники лишь смутно осознавали, непосредственно указывает на *социальное содержание* творческой индивидуальности. Думать иначе, т. е. выводить идеи Бэкона просто из его индивидуальности, вместо того чтобы рассматривать эту индивидуальность как социальный феномен эпохи, — значит уподобляться тем псевдорационалистам-схоластикам, которые, по остроумному замечанию этого

мыслителя, подобно паукам вытягивают из самих себя умозрительную нить своих рассуждений. Необходимо было действительно обладать выдающейся индивидуальностью, чтобы столь решительно выступить против предрассудков не только обыденного сознания, но и господствующей идеологии, а также тогдашней науки.

Великая историческая личность существенно тождественна своему историческому деянию: великое в ней — это и есть дело, которому она отдала свои необыкновенные способности, энергию, страсть. Величайшим заблуждением З. Фрейда, которое вынуждены были со временем осудить даже его ближайшие ученики, была попытка вывести из подсознательных психических комплексов, свойственных, по его убеждению, человеческой личности, содержание ее творчества, в том числе и его социальную проблематику. Крах этой попытки был явно не понят приверженцами субъективистской интерпретации истории философии, которые попытались объяснить его односторонностью «глубинной психологии», психоаналитического истолкования подсознательного и т. д. Между тем принципиальная методологическая несостоятельность фрейдовской интерпретации поэзии, философии, социологии заключалась не просто в односторонности, а в отрицании специфики социального, в идеалистически-иррационалистическом сведении социального к индивидуальному, а индивидуального к подсознательному, безличному. Неофрейдизм, дополняющий учение Фрейда психологическим анализом культурной среды, не преодолел этого порока фрейдизма, так же как и метафизического противопоставления индивидуального социальному, поскольку он трактует социальное преимущественно как фактор, деформирующий человеческую личность.

Различие между индивидуальным и общественным сознанием — эмпирически очевидный факт, который, однако, может быть правильно понят лишь путем научного исследования их диалектического единства: индивидуальное сознание носит общественный характер, а общественное сознание существует в головах человеческих индивидов и, как все социальное, представляет собой продукт взаимодействия этих индивидов. Историко-философская разновидность теории героев и «тол-

пы» обычно соглашается с тем, что сознание обычного, «посредственного» индивида носит общественный, или, как теперь выражаются западные социологи, «массовый», характер, но категорически настаивает на том, что сознание выдающегося человека тем-то и отличается от «массового», «безличного», что оно радикально противоположно общественному сознанию. Но все дело в том, что общественное сознание существенно характеризуется отнюдь не массовостью или безличностью, а многообразным богатством духовного содержания, заключающегося в науке, философии, искусстве и т. д. Смещение общественного сознания с сознанием обыденным, которое действительно носит массовый, но отнюдь не безличный характер, — грубейшая ошибка современных теоретиков «элиты», ошибка, которая фатальным образом влечет за собой бессодержательное противопоставление великой исторической личности культурному наследию и эпохе, которую она выражает и обогащает своей деятельностью.

Историко-философский субъективизм вопреки своим непосредственным замыслам принижает значение гениальных философов, так как он исключает из их творческой индивидуальности аккумуляцию исторического опыта и интеллектуальных достижений их предшественников и современников. Идеалистическое «возвышение» великого мыслителя над его временем основывается на совершенно недифференцированном представлении об исторической эпохе, игнорировании внутренне присущих ей противоречий, классовой борьбы, закономерных тенденций общественного развития\*. Эта идеалистическая концепция, выступающая в наши дни под флагом нонконформизма (выразителем которого якобы является выдающийся мыслитель), самым неожиданным образом трансформируется в тради-

---

\* В этой связи следует подчеркнуть необходимость научной разработки социологического понятия эпохи, на что правильно указывают П. Н. Федосеев и Ю. П. Францев: «Эпоха обнимает сумму явлений, характерных в той или иной мере для всех стран, передовых и отсталых. Задача историка — научно определить типичные явления для эпохи. Умение охватить многообразие явлений данной эпохи, видеть ее типичные и нетипичные черты в различных процессах — это и значит заниматься конкретным историческим анализом эпохи» (105, 26—27).

ционный философский конформизм, декларирующий свою мнимую беспартийность, которая, как говорил Ленин, есть «лишь лицемерное, прикрытое, пассивное выражение принадлежности к партии сытых, к партии господствующих, к партии эксплуататоров» (3, 12, 138).

Ж.-П. Сартр, признавая, что исторический материализм является «единственно приемлемой интерпретацией истории» (165, 24), упрекает, однако, марксистов в том, что они не считают необходимым объяснять, почему именно *этот* человеческий индивид, а не какой-либо другой стал выдающейся исторической личностью. «Валери, — пишет он, — мелкобуржуазный интеллигент, и это не вызывает сомнения. Но каждый мелкобуржуазный интеллигент не является Валери. Эвристическая недостаточность современного марксизма заключается в этих двух фразах. Чтобы охватить процесс, который порождает личность и ее продукт внутри класса и данного общества в данный исторический момент, марксизму не хватает иерархии промежуточных звеньев. Квалифицируя Валери как мелкого буржуа, а его труды как идеалистические, марксизм не находит ни в том, ни в другом ничего иного, кроме того, что он в них вложил. Вследствие отсутствия этого основания марксизм в конечном счете отбрасывает особенное, определяя его как простое действие случайного» (165, 44).

Нам представляется, что Ж.-П. Сартр совершенно неправильно понимает предмет и задачи материалистического понимания истории и границы теоретической социологии вообще. Исторический материализм исследует наиболее общие законы развития общественных формаций, совокупность общественных отношений, т. е. общество как исторически определенный социальный организм, отношение общественного сознания к общественному бытию, экономического базиса к надстройке и т. д. Такого рода исследование вполне объясняет появление на исторической арене выдающихся деятелей, но, конечно, не ставит перед собой задачи объяснить, почему именно данный определенный единственный индивид стал великим поэтом, философом, естествоиспытателем и т. д. Решение этой специальной задачи предполагает применение принципов исторического материализма к специальному историческому,

биографическому, психологическому исследованию, которое при наличии достаточных эмпирических данных решает этот частный вопрос.

Исторический материализм как общая теория общественного развития не нуждается вопреки утверждениям Ж.-П. Сартра в такого рода дополнениях, которые бы превратили его в теоретическое исследование биографии отдельных индивидов. Когда Маркс исследует причины контрреволюционного переворота Луи Бонапарта, он применяет исторический материализм к анализу особенных обстоятельств, повлекших за собой этот государственный переворот, научно объясняя, почему именно Луи Бонапарт вследствие своего социального положения, личных качеств, исторической традиции, специфических особенностей классовой борьбы во Франции в 1848—1851 гг. стал главным историческим персонажем этого переворота. Сам Ж.-П. Сартр ссылается на «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», видя в нем блестящий образец материалистического исследования судьбы отдельных исторических деятелей. Поэтому-то его попытка дополнить исторический материализм психоанализом З. Фрейда, эмпирической буржуазной социологией и т. п. оказывается несостоятельной, так как именно это, впрочем как и другие произведения классиков марксизма, наглядно свидетельствует, что исторический материализм дает не только глобальную характеристику общественно-исторического процесса, но, будучи применен как метод в специальных исторических, биографических, социально-психологических исследованиях, обеспечивает подлинно научное объяснение особенных и единичных социальных явлений.

Научная история философии также не ставит себе задачи объяснить, почему именно данный индивид, например сын немецкого крестьянина И. Г. Фихте, стал великим философом. Она исследует учение этого философа как определенный этап в развитии философских знаний, как социальный феномен. Это, конечно, не исключает возможности и необходимости специального биографического исследования, посвященного Фихте, которое, очевидно, поможет лучше понять формирование его взглядов, некоторые особенности его учения и формы его изложения, хотя в принципе, по-видимому,

не может существенно изменить научное понимание его учения.

Таким образом, только исторический материализм правильно ставит и решает проблему исторической личности, мистифицируемую идеализмом. Проблему великих философов — один из аспектов этой более общей проблемы — научно решает марксистско-ленинская историко-философская наука.

## 2

### ЭПОХИ В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ЭПОХИ

В предыдущем разделе мы показали несостоятельность субъективистской интерпретации историко-философского процесса. Следует отметить, что против нее выступают и некоторые современные буржуазные философы и историки философии, поскольку они сознают, что изображение философии как интеллектуального самовыражения выдающейся индивидуальности обедняет ее социальное содержание и значение. Между тем современная эпоха наглядно показывает, что философия — активная участница идейно-политической борьбы. Исследования буржуазных социологов подтверждают этот факт. Удивительно ли, что многие весьма далекие от материалистического понимания истории исследователи в большей или меньшей степени признают методологическую необходимость рассматривать философию в контексте действительного исторического процесса \*. Однако такого рода «контекстуальный», или

---

\* Так, неотомист Н. Хиршбергер пишет, что «каждый представитель науки о духе является сыном своего времени, не может перешагнуть его границу и поэтому всегда будет в своих исходных мировоззренческих позициях и представлениях о ценностях исходить из него, хотя, вероятно, никогда он сам этого полностью не осознает» (140, 2). Разумеется, Хиршбергер не применяет такого исторического подхода к Фоме Аквинскому, который представляется ему сверхъестественным философом, создателем «вечной философии», обладающей надъисторической истиной и значением. Но Хиршбергер охотно применяет эту методологическую установку при рассмотрении чуждых томизму философов, учение которых интерпретируется как исторически обусловленное и тем самым ограниченное.

«культурно-исторический», подход к истории философии оказывается обычно одним из вариантов давно уже известной (и вполне обанкротившейся) эклектической «теории факторов». Сознвая несостоятельность изолированного рассмотрения философии и пытаясь проследить ее взаимодействие с другими явлениями культуры, буржуазные исследователи по-прежнему игнорируют социально-экономическое содержание общественного развития. Они говорят об «интеллектуальном климате», «исторической ситуации», порождающих определенные философские воззрения, интерпретируя исторические условия как умонастроения, духовные потребности, сознание неудовлетворенности и т. д. Включение философии в общественную практику, в действительный социально-экономический процесс, исследование связи философских идей с развитием общественного производства и его социальными последствиями, с господствующими общественными отношениями, борьбой классов — все это представляется буржуазному исследователю вульгаризацией научного понимания философии, так как он не видит в отчужденной, идеалистической форме философствования, которая преимущественно привлекает его внимание, реального социального содержания. «Чтобы понять эпоху или нацию, — пишет Б. Рассел, — мы должны понять ее философию, а чтобы понять ее философию, мы должны сами в некоторой степени быть философами. Здесь налицо взаимная обусловленность: обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства» (87, 8).

Рассел предпочитает судить об исторической эпохе по ее сознанию, которое, по его мнению, частью определяет эпоху, частью же само определяется ею. Но что в исторической эпохе определяется философией? Что в философии определяется исторической эпохой? На этот вопрос предлагаемая Расселом концепция взаимовлияния не дает ответа по той простой причине, что взаимодействующие стороны сами в значительной мере являются продуктом взаимодействия. Необходимо, следовательно, изучить основу этого взаимодействия, которая несводима к обстоятельствам, оказывающим *непосредственное* влияние на философию.

Несостоятельность этого описательного подхода к развитию философии заключается отнюдь не в том, что всемерно подчеркивается ее влияние на общественную жизнь: философия — форма духовной жизни людей, и в этом своем качестве она, конечно, воздействует на общественное бытие. Однако у современных буржуазных исследователей философии отсутствует научное, разработанное марксизмом понятие общественного бытия, а следовательно, и понимание того, что влияние философии на общественную жизнь как раз и обусловлено ее социальным содержанием. Гегелевское определение философии как эпохи, постигнутой в мыслях, как эпохального сознания несравненно глубже «реалистической» концепции Б. Рассела, так как оно принципиально исключает половинчатую концепцию частичной детерминации.

Поскольку Гегель идеалист, он отказывается видеть в философии особого рода отражение исторически определенной социальной действительности. Но как историк философии, придающий первостепенное значение фактам, он постоянно стремится вскрыть единство философских учений с историческими условиями, хотя с точки зрения абсолютного идеализма философия есть субстанциальное содержание исторической эпохи, т. е. первичное, если не по времени, то по рангу. Это противоречивое сочетание историзма и идеализма, или идеалистическая интерпретация исторического процесса, сведение его к имманентно развивающемуся логически-онтологическому понятию, было неизбежным в системе гегелевского панлогизма, отправное положение которого составляет допущение тождества бытия и мышления.

И все же диалектика Гегеля постоянно вынуждала его считаться с историческими фактами и рассматривать возникновение философских систем не просто как следствие самодвижения чистого абсолютного мышления, а как необходимое интеллектуальное выражение коренных изменений в общественной жизни. Эти изменения, впрочем, сводятся к изменению духа времени, «вещного духа». С этих позиций Гегель рассматривает, например, софистов, Сократа, философию Просвещения.

Относительно исторических истоков стоицизма, эпи-

куреизма и скептицизма в Древнем Риме Гегель отмечает, что при всем своем отличии друг от друга эти учения выражают одну и ту же тенденцию — стремление «сделать дух в себе безразличным ко всему, представляющемуся в действительности» (27, 8, 300). Но откуда возникает это стремление? Коренится ли оно в саморазвитии философии или же в изменении социальной структуры общества? Гегель, как известно, склоняется к последнему выводу. Он указывает на разложение Римской империи, сравнивая его с распадом живого тела: «Государственный организм распался на атомы частных лиц. Такова стала римская жизнь: с одной стороны, судьба и абстрактная всеобщность владычества, с другой стороны, индивидуальная абстракция, личность, которая содержит в себе определение, что индивидуум в себе представляет собой нечто не благодаря своей жизненности, не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум» (27, 8, 300). Одни люди всецело предавались чувственным наслаждениям, другие — путем насилия, пронырливости и хитрости добивались богатства и синекуры, третьи — удалялись от практической жизни в сферу философского умозрения. Но и эти последние при всей возвышенности своих интеллектуальных устремлений выражают все тот же социальный феномен — разложение данного общества, потому что «мышление, которое, как чистое мышление, делало предметом своих исследований само себя и примирялось с самим собой, было совершенно беспредметно...» (27, 8, 301).

Гегель здесь — это нередко случалось в его лекциях по истории философии — не только выносит приговор философии античного индивидуализма, видевшей свое главное назначение не в мыслящем постижении действительности, а в достижении атараксии, но и указывает на несостоятельность того спекулятивного философствования, которое делает предметом мышления само мышление. Но такова же в известном смысле была и философия самого Гегеля, с той, правда, существенной разницей, что он превращал мышление, логический процесс в абсолютное бытие и, исследуя это спекулятивное тождество, угадывал имманентно присущие и мышлению и бытию закономерности развития.

Гегель утверждал: «Определенный образ филосо-

фии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сновками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие» (27, 9, 54). Весьма показательно, что Гегель говорит об *одновременности* существования определенной философии со столь же определенными особенностями исторической эпохи. Он, видимо, сознавал, что специфическое содержание исторической эпохи, к которому принадлежит и данная философия, не может быть выведено из последней. Но в еще большей мере Гегель был убежден в том, что субстанциальная по природе своей философия не может определяться «гражданским обществом», которое представлялось ему отчужденной сферой «абсолютного духа», творческая деятельность которого есть спекулятивное мышление. Одновременное существование — это своего рода исторический параллелизм, основу которого Гегель ищет в «духе времени», «духе народа», а в конечном итоге в «абсолютном духе», высшим выражением которого является снова-таки философия. Развитие философии — имманентный процесс самопознания «абсолютного духа», и Гегель, как остроумно заметил Маркс, был непоследователен, поскольку, рассматривая свою философию как окончательное завершение абсолютного самопознания, он не считал самого себя субъектом этого процесса, т. е. самым «абсолютным духом» (1, 2, 94).

Так же непоследователен Гегель и в оценке роли философии в развитии общества. Полагая, что мышление, особенно в его философской (аутентичной) форме, всемогуще, Гегель тем не менее трактует философию как своеобразный эпифеномен современной ей исторической эпохи, поскольку эта эпоха представляет собой определенный этап отчуждения «абсолютного духа», и лишь по мере преодоления этого отчуждения находит свое адекватное выражение в философии. Но в таком

случае философия, естественно, не может быть одной из формирующих эпоху духовных потенций: она всегда появляется с опозданием. «Когда философия, — говорит Гегель, — начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (27, 7, 17—18). Этот вывод, неизбежно вытекающий из системы Гегеля, нередко опровергается его собственными историко-философскими исследованиями, в которых прослеживается, как философия прокладывает путь новому общественному укладу, непосредственно участвуя в процессе его становления. Но Гегель не формулирует выводов, почерпнутых из конкретного историко-философского исследования в форме теоретических принципов. Это происходит также и потому, что он как буржуазный мыслитель начала XIX в. целиком полагался на спонтанное развитие общества, которое втягивало Германию в капиталистический процесс производства независимо и, как казалось Гегелю, даже вопреки сознательным попыткам социальных преобразований, которые в большинстве своем представлялись немецкому мыслителю субъективистским вмешательством в объективно разумный, вопреки своей видимости, процесс общественного развития, реализующий субстанциальную цель всемирной истории.

Фейербаховская критика гегелевской философии по существу содержит в себе уже сознание того, что спекулятивно-идеалистическое понимание развития философии как самопорождения и самодвижения чистого мышления неизбежно вступает в конфликт с историческим воззрением, согласно которому философия специфически выражает реальные потребности своего времени. Отвергая гегелевский панлогизм, Фейербах настаивает на том, что философия коренится не в мышлении, а в чувстве и философ как действительное человеческое существо мыслит лишь потому, что он чувствует, переживает вместе с другими, такими же, как и он сам, людьми определенной исторической эпохи.

Ограниченность антропологического материализма Фейербаха исключала возможность понимания челове-

ческой сущности как исторически определенной совокупности общественных отношений. Тем не менее Фейербах как буржуазный демократ хорошо понимал, что перемены, совершающиеся в философии, отражают запросы времени, а эти запросы, особенно в критические эпохи, глубоко противоречивы: «Одни усматривают потребность в том, чтобы удержать старое, чтобы изгнать новое, для других потребность — реализовать новое» (106, 107). Только стремление реализовать новое адекватно выражает действительные потребности социального прогресса. Что же касается попыток удержать старое, то они представляются Фейербаху, рассматривающему историю с позиции абстрактного гуманизма, искусственными, вымученными, хотя он не может не видеть, что эти попытки предпринимаются определенными общественными классами. Правда, в период революции 1848 г. Фейербах пытается конкретнее представить себе истоки противоположных друг другу социальных стремлений. «Где, — спрашивает он, — начинается в истории новая эпоха? Всюду лишь там, где против исключительного эгоизма нации или касты угнетенная масса или большинство выдвигает свой вполне законный эгоизм, где классы людей или целые нации, одержав победу над высокомерным чванством господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществить и осуществит свое право и начнет новую эпоху истории» (106, 835).

Эти зародыши материалистического понимания истории остаются неразвитыми в учении Фейербаха. Он считал свою философию идейным выражением «эгоизма» угнетенного большинства человечества, к которому, впрочем, как идеолог буржуазно-демократической революции, относил и буржуазию, поскольку она противостояла господствующим феодальным силам. Буржуазно-демократические иллюзии, пафос антифеодальной борьбы против религии, которая представлялась ему едва ли не главным врагом свободы, идеалистическое объяснение истории — все это исключало для Фейербаха реальную возможность понять единство философии с исторически-конкретным, социально-экономи-

ческим, политическим содержанием эпохи, классовой борьбой, развитием капиталистической формации, противоречия которой он начинал уже осознавать.

Учение о развитии производительных сил как преобразовании внешней природы и самой человеческой природы, анализ антагонистических противоречий социального прогресса в классовом обществе, теория общественно-экономических формаций, классовой борьбы и социальных революций, исследование производственных отношений, политической, правовой и идеологической надстройки, научное понимание необходимой связи между материальным и духовным производством и специфических закономерностей социального процесса вообще — такова подлинная теоретическая основа научного понимания социальной роли философии. Поэтому лишь исторический материализм кладет конец наивному представлению об автогенезе философского знания, включает развитие философии в закономерный процесс развития общества и показывает, что «философов, как говорил Энгельс, толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности» (1, 21, 285).

Ни одна философия не может быть понята просто из самой себя, вычитана из произведений мыслителя. Историко-философское исследование призвано прежде всего понять философию как эпохальное сознание, вскрыть ее социальную направленность, ее специфическую проблематику, которая в ходе последующего развития общества наследуется новыми философскими учениями, отделяется от породивших ее исторических условий, становится элементом философской традиции и тем самым получает новое истолкование, независимое от эпохи, которая его породила. То обстоятельство, что философия (как и искусство, и культурное наследие вообще) сохраняет определенное значение и влияние за пределами породившей ее эпохи, и создает при идеалистическом подходе к ее исследованию иллюзию ее независимости от исторической эпохи. Но эта иллюзия рассеивается, как только мы начинаем анализировать социальное содержание, познавательное значение

философии, а также историческую связь эпох в поступательном развитии общества.

Теории естественного права Гоббса, Спинозы, Локка, Руссо, царство разума, провозглашаемое просветителями, концепция разумного эгоизма, кантовская «добрая воля», учение о свободе как сущности человека, философско-антропологическая концепция единства человеческого рода, материалистические системы природы, понятие самодвижения материи, деизм и атеизм, механицизм, рационализм, сенсуалистическое учение о познании и аффектах, идея закономерности всего существующего, учение о всеобщности развития, идея социального прогресса — вся эта многообразная проблематика философии нового времени может быть правильно понята лишь как эпохальное выражение того громадного по сравнению с предшествующими формациями ускорения прогресса производительных сил, науки и культуры, которое было обусловлено становлением и развитием капиталистического способа производства.

Маркс еще в период формирования своих воззрений проникновенно говорил: «... философы не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов. Философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека, хотя он и не лежит в желудке» (1, 1, 105). Маркс подчеркивал единство философии со всей совокупностью общественных отношений. Общественное разделение труда, вследствие которого одни строят железные дороги, другие создают философские системы, третьи открывают законы природы и т. д., не должно заслонять диалектического единства общественно-исторического процесса, который получает свое наиболее адекватное выражение в философских учениях передовых классов. Поэтому Маркс также говорил, что философия «есть духовная квинтэссенция своего времени», что «она представляет собой живую душу культуры» (1, 1, 105)\*.

\* Эти высказывания Маркса относятся к середине 1842 г., т. е. к тому времени, когда он еще не стал основоположником

Великие философские учения — эпохальные события всемирной истории. И не только потому, что это — эпохи в интеллектуальном развитии человечества: каждое из них — могущественная духовная потенция становления и развития новой эпохи. В этих учениях выявляются, осознаются, обосновываются потребности исторической эпохи, ее борьба с противоборствующими ей силами прошлого и настоящего, ее интеллектуальный, нравственный, социальный идеал. Закономерная связь различных исторических эпох, образующих необходимые этапы развития человечества, духовно воспроизводится развитием философии. Завоевания каждой эпохи в области материального и духовного производства и общественно-политического прогресса наследуются последующими историческими эпохами не только благодаря преемственности экономического развития, но и вследствие духовного развития общества, в котором огромную роль играет философия.

Исторически преходящие социальные проблемы каждой эпохи заключают в себе и непреходящие устремления. И великое философское учение, поскольку оно их выражает, перешагивает границы своего времени, становится духовным достоянием человечества. В истории философии, где для каждого нового поколения людей все стадии предшествующего философского развития даны одновременно, мы имеем единственную интеллектуальную плоскость, в которой мыслители разных эпох встречаются подобно современникам. Мы можем задавать вопросы нашим предшественникам, и, хотя отвечать на эти вопросы приходится нам самим, философские учения прошлого помогают нам решать современные проблемы. Такое понимание философии как эпохального сознания, которое «снимается», т. е. отрицается, но вместе с тем и сохраняется в преобразованном виде последующим развитием, впервые в идеалистически-мистифицированной форме было высказано Гегелем. В учении Маркса и Энгельса оно получило научное, материалистическое обоснование благодаря конкретно-историческому исследованию развития об-

---

научного коммунизма. Тем не менее в них, по нашему мнению, глубоко правильно характеризуется эпохальное значение выдающихся философских учений.

щественно-исторических формаций, закономерностей социального прогресса и духовной преемственности, классовой природы общественных отношений капиталистической и предшествовавших ей антагонистических формаций, а также благодаря исследованию борьбы философских направлений, исключающей возможность той гармонической преемственности философских идей, о которой говорил Гегель.

Марксистско-ленинское понимание философии как эпохального сознания, выясняя происхождение и социальное содержание выдающихся философских учений, ни в малейшей мере не ограничивает значение и влияние этих учений рамками одной определенной эпохи. Оно, следовательно, радикально противоположно идеалистически-релятивистскому истолкованию историчности философии, которое нашло свое экстравагантное выражение в философии культуры О. Шпенглера. «Каждая философия, — писал Шпенглер, — есть выражение своего и *только* своего времени... Различие философских учений заключается не в том, что одни из них бессмертны, а другие преходящи, а в том, что одни из них были жизненными в течение известного времени, а другие никогда не были жизненными. Непреходящие философские истины — иллюзия. Существенны не они, а человек, который нашел в них свое отражение. Чем крупнее человек, тем истиннее философия — в том смысле, в каком мы говорим о внутренней истине великого произведения искусства, истине, совсем не зависящей от доказуемости, от отсутствия противоречий между отдельными положениями» (120, 44). В этом положении, в котором правильное и неправильное основательнейшим образом перемешаны друг с другом, историзм превращается в свою противоположность, так как каждая эпоха трактуется главным образом как уникальный комплекс культурных явлений и тем самым отрывается от предшествующего и последующего развития общества.

Для обоснования своей иррационалистической мифологии культуры Шпенглер применяет в основном субъективно-идеалистическую аргументацию. Природа лишь культурно-исторический образ, единство непосредственных восприятий человека определенной эпохи, история — такая же субъективная, но в отличие от

природы — «поэтическая» конструкция, реализующая стремление привести «живое бытие мира» в известное соответствие с человеческой жизнью. Не удивительно поэтому, что философские учения теряют свою специфику, так как они рассматриваются как своеобразные произведения искусства. Социальное содержание философии истолковывается в духе иррационалистического понимания жизни, с позиций которого отвергается объективная истина не только в философии, но и в математике, и в естествознании. Каждая эпоха, согласно Шпенглеру, создает свою математику, свое естествознание, которые лишены познавательной ценности за пределами своей эпохи, так как представляют собой не познание объективной действительности, а исторически преходящие формы душевной жизни. Все совершающееся в истории однократно, неповторимо в силу необратимости «времени». Кавычки, в которые Шпенглер заключает это слово, подчеркивают, что и время для него не есть объективная реальность.

Совершенно очевидно, что при такой интерпретации исторической эпохи и ее культуры утверждение, что философия есть выражение своего времени (и подчеркивание: «*только* своего времени»), есть отрицание познавательного значения философии. Эта концепция, претендующая на историческое видение явлений культуры в действительности, отрицает ее *развитие* и несколько не объясняет эмпирически констатируемый факт значения научных и философских знаний (а также произведений искусства) прошлого для современной эпохи.

Таким образом, одинаково несостоятельны теории, приписывающие философским системам значение непреходящей истинности, и теории, отрицающие элемент непреходящего значения в великих философских учениях прошлого. Философские учения (как и любые знания вообще) сохраняют непреходящее значение лишь в той мере, в какой они подтверждаются, корректируются, развиваются, обогащаются новыми положениями, а это, конечно, зависит не просто от творческой активности их приверженцев, а в первую очередь от того, в какой мере они выражают новые исторические потребности, как они отражают объективную действительность и способствуют ее дальнейшему познанию и

преобразованию. Таким образом, определение философии как эпохального сознания может быть истолковано как диалектически, так и метафизически. Концепция Шпенглера — наглядный пример не только идеалистического, но и метафизического истолкования эпохального сознания.

Энгельс в своих письмах 80—90-х гг. выступал против вульгаризации материалистического понимания истории в духе пресловутого «экономического материализма». В. И. Ленин и Г. В. Плеханов подвергли уничтожающей критике В. Шулятикова, который в книге «Оправдание капитализма в западноевропейской философии» истолковывал содержание философских учений нового времени как мистифицированное изображение развития капиталистической экономики. В. Шулятиков, например, писал: «Все без остатка философские термины и формулы, с которыми она (философия. — Т. О.) оперирует... служат ей для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений». Философское учение о противоположности духовного и материального, по мнению В. Шулятикова, не выражает ничего иного, кроме противоположности организующих «верхов» и исполнительских «низов». Учение Спинозы характеризовалось В. Шулятиковым как «песнь торжествующего капитала, все поглощающего, все централизующего». Приводя эти и аналогичные высказывания В. Шулятикова, В. И. Ленин указывал: «Вся книга — пример безмерного опошления материализма... Карикатура на материализм в истории» (3, 29, 474).

Если отвлечься от претенциозных сентенций В. Шулятикова и проследить теоретические корни его концепции, то обнаруживается явное непонимание основного положения исторического материализма об обусловленности общественного сознания *общественным бытием*. Соглашаясь с этим положением, но неверно его истолковывая, В. Шулятиков утверждал, что философия выражает *лишь* экономическую структуру общества и не имеет отношения к *познанию* природы и общества. Это выхолащивание объективного содержания философии приводило к идеалистической ошибке в духе Шпенглера. Между тем содержание философии (как и любой формы знания вообще) существенным

образом определяется предметом ее исследования, изменение которого лишь опосредованным образом отражает социально-экономические сдвиги\*.

Теоретическое естествознание, предмет исследования которого независим не только от общественного сознания, но и от общественного бытия, тем не менее также отражает социально-экономические процессы, поскольку естествознание выражает известные социальные потребности, стимулируется развитием производства и создаваемыми на его основе техническими средствами научного исследования. Бурное развитие естествознания в XVII—XVIII вв. отражало переход от феодального способа производства к капиталистическому. Сама потребность в естественнонаучном исследовании обусловлена не просто существованием природы, а общественно-историческим развитием. Однако социальная обусловленность наук о природе не дает никакого основания для игнорирования природной специфики изучаемых ими явлений. Научный анализ всегда позволяет отделить, что, например, в учении Галилея отражало природные процессы, а что — антифеодальное общественное движение. Понятие эпохального со-

---

\* Правильно указывает М. М. Розенталь, что упрощенное представление об отношении философии к материальной жизни общества не вполне преодолено и в наши дни теми историками философии, которые пытаются вскрыть непосредственную связь между философскими теориями и экономикой общества. В этой связи М. М. Розенталь подвергает критике А. Ф. Лосева, который в послесловии к книге Дж. Томсона «Первые философы» полагает, что «вся разгадка древнейшего материализма стихий, а также вся разгадка пластического образа мышления периода классики заключается именно в рабовладении, т. е. в специфическом понимании человека как вещи и живого тела, и в товарном производстве, пришедшем на смену натуральному хозяйству старой родовой общины» (92, 147). Античное материалистическое понимание природы истолковывается в данном случае А. Ф. Лосевым просто как экстраполяция рабовладельческой идеологии в область природоведения, которое и в те древние времена основывалось на наблюдении природных процессов, анализе и обобщении данных повседневного, в том числе и производственного, опыта и, следовательно, имело реальное познавательное значение. И если античные материалисты считали воду, огонь, воздух и т. п. первичными элементами, то это, конечно, было обусловлено не рабовладельческим способом производства. Как известно, античное представление об элементах сохраняется и в ряде философских учений нового времени, т. е. в эпоху капитализма. На наш взгляд, для преодо-

знания применимо, конечно, не только к выдающимся философским учениям, но и к естествознанию, искусству и т. д. Определение философии как эпохального сознания имеет своей целью не указание ее специфического признака, а выявление ее исторического содержания, значения, обусловленного коренными социально-экономическими сдвигами и достижениями научного знания.

Марксистско-ленинская периодизация истории философии в соответствии с разграничением общественно-экономических формаций и основных этапов их развития составляет социологическую основу научного понимания философии как эпохального сознания: античного, феодального, буржуазного и т. д.

Энгельс характеризовал французское Просвещение XVIII в. как философскую революцию во Франции — идейную подготовку 1789 г. \* Немецкую классическую философию Энгельс называл философской революцией в Германии. Это — классические характеристики философии как эпохального сознания. Такой же глубокий смысл имеет ленинское определение революционно-демократической сущности учений крупнейших русских материалистов 40—60-х годов XIX в. Это определение, как известно, связано с принципиальным разграничением основных этапов освободительного движения в России.

Чем значительнее философское учение, тем глубже в нем отражается история данного народа, тем больше оно выражает коренные интересы социального про-

---

ления одностороннего, упрощенного представления об отношении философии к материальной жизни общества необходима систематическая разработка марксистско-ленинской социологии познания и ее специального раздела — социологии философии.

\* Историческим свидетельством, ярко подтверждающим это положение Энгельса, являются «Размышления о Франции» Ж. де Местра, страстного защитника феодального абсолютизма, который утверждал, что к Великой французской революции привела «до крайности напряженная борьба христианства и философизма». Поскольку в предреволюционной Франции все мало-мальски значительные философы были врагами старого режима и его религиозной идеологии, Ж. де Местр считает философию (философизм) опаснейшим противником «порядка», разъясняя вместе с тем, что философия является «существенно дезорганизующей силой» именно потому, что она не основывается на религии (147, 62, 56).

гресса, подытоживает исторический опыт, развитие философской мысли и других форм общественного сознания. Простая историческая справка об эпохе, которая породила данную философию, не дает ключа к пониманию ее содержания и смысла, во-первых, потому, что философия представляет собой не только специфическое выражение исторической эпохи, но и одну из могущественных духовных сил ее формирования и развития. Во-вторых, философия не просто отражает эпоху, она также выражает постоянно действующие, основные тенденции ее развития, т. е. те исторические процессы, которые совершаются на протяжении весьма длительного времени.

Историческая эпоха несводима к истории одного народа, одного государства, поскольку она — необходимый этап всемирной истории. Иное дело, что каждый этап всемирной истории получает свое кульминационное выражение в истории определенных народов и стран, где и формируется новое эпохальное сознание. Учение марксизма возникло в Германии, но оно подытожило всемирно-исторический опыт и достижения общественной мысли наиболее передовых стран Европы. Ленинизм — марксизм современной эпохи — зародился в России, подытожил новый опыт всемирно-исторического развития и в силу этого приобрел величайшее международное значение.

Таким образом, исследование философии как эпохального сознания предполагает всесторонний анализ общественного развития и специфики его философского отражения в различные исторические эпохи. В этом отношении марксистам-историкам философии предстоит еще большая работа, которая не может быть осуществлена без полного преодоления поверхностного, упрощенного социологизирования или эмпирического описания исторических условий существования и развития философии, без специального исследования познавательного содержания, смысла и значения философских учений, значения, которое, как правило, выходит за пределы породившей их исторически определенной эпохи. При этом, конечно, не следует забывать, что социологический анализ философских учений выявляет их социальное содержание и значение и поэтому не может ответить на вопрос, почему, например, рациона-

листы признавали существование априорного знания, а сенсуалисты утверждали, что всякое знание в конечном итоге коренится в чувственных восприятиях. Для ответа на такого рода вопросы необходим специальный гносеологический анализ философского учения, изучение истории науки и философии, которое полностью учитывает результаты социально-экономического исследования, так же как и относительную самостоятельность философии.

### 3

## ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

Философия как самосознание исторически определенной эпохи есть идеология. Анализ отношения философия — идеология представляет известные трудности, так как учение об идеологии все еще недостаточно разработано в нашей литературе, несмотря на то что научное понимание идеологии и в особенности развитие понятия *научной идеологии* имеют первостепенное значение в современной идейно-политической борьбе.

Большинство исследователей-марксистов согласны с тем, что философия — специфическая форма идеологии. Однако признание этого факта еще недостаточно для решения возникающих в этой связи вопросов. Исчерпывает ли понятие идеологии (в том числе и научной идеологии) содержание философских учений, которое, как известно, не сводится к отражению одной лишь *социальной действительности*? Поскольку существует некоторое различие между общественным сознанием и наукой, не характеризует ли понятие идеологии лишь общественное сознание? Совпадает ли понятие философского, и в частности научно-философского, мировоззрения с понятием идеологии? Каково содержание понятия «научная идеология», тождественно ли оно понятию науки об обществе? Чем отличается научная идеология от ненаучной, относится ли это отличие лишь к ее форме или же и к содержанию? Что образует специфику философии как идеологии? Ограничивается ли содержание и значение философии ее идеологической функцией?

Разумеется, эти вопросы, оживленно обсуждаемые в последние годы в советской и зарубежной марксистской литературе, требуют обстоятельного исследования, которое не может быть осуществлено в рамках небольшого раздела нашей монографии. Поэтому мы ограничимся лишь кратким рассмотрением основных моментов проблемы с целью дальнейшей конкретизации понятия философии.

В ряде марксистских исследований по интересующему нас вопросу правильно подчеркивается, что основоположники марксизма применяли термин «идеология» в том негативном смысле, который исторически сложился в их время. Однако несомненно и то, что Маркс и Энгельс не ограничивались истолкованием идеологии лишь как иллюзорного сознания и спекулятивно-идеалистической мистификации объективной действительности. Они создали научное понимание идеологии.

Понятие идеологии как отчужденного общественного сознания, которое мы находим в трудах основоположников марксизма, включает в себе не только негативный, но и позитивный смысл, всесторонне развитый В. И. Лениным, обосновавшим понятие «научная идеология» и включившим его в систему материалистического понимания истории\*.

---

\* Разумеется, это не единственный пример, когда В. И. Ленин, опираясь на положение Маркса и Энгельса и обогащая их новым историческим опытом, формулирует новые понятия, которые, как он сам неоднократно подчеркивает, в сущности уже намечены основоположниками марксизма. Таковы, например, понятия буржуазно-демократической революции и революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства, которые были введены Лениным в марксистскую теорию. Касаясь последнего понятия, В. И. Ленин ссылается на опыт немецкой революции 1848 г., обобщенный Марксом и Энгельсом. «Несомненно, — указывал В. И. Ленин, — что, извлекая уроки из опыта Германии, освещенного Марксом, мы не можем придти ни к какому иному лозунгу решительной победы революции, кроме: революционно-демократическая диктатура пролетариата и крестьянства» (З, 11, 126—127). Меньшевики считали ленинскую идею революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства несовместимой с учением Маркса, так как они догматически истолковывали это учение и не понимали действительного исторического пути к установлению диктатуры рабочего класса (см. об этом подробнее в нашей монографии «Развитие марксистской теории на опыте революции 1848 года». М., 1955, гл. 2, разд. 6). В противоположность

«Мы исходим, — писали Маркс и Энгельс, — не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса... Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности» (1, 3, 25). Методологическое требование, формулируемое основоположниками марксизма, следовательно, гласит: при исследовании социальной действительности необходимо исходить не из идеологии, не из сознания вообще, а из действительного жизненного, исторического процесса, анализ которого призван объяснить и его отражение, в том числе также его идеологическую форму. Этот методологический принцип, органически связанный с историко-материалистическим решением основного философского вопроса, есть категорический императив марксистской социологии: *вернуться* от представлений, идей относительно вещей к самим вещам, чтобы путем научного анализа познать их действительные отношения, выяснить механизм их превратного отражения в сознании людей, *заменить* эти искаженные образы действительности системой научных понятий. Такая постановка вопроса существенным образом отличалась от широко распространенных во времена Маркса и Энгельса представлений об идеологии как иллюзорном сознании, лишенном объективного содержания. Анализируя не только форму, но и *реальное содержание* идеологии, основоположники марксизма обосновывали тем самым необходимость позитивной оценки этого социального феномена. А это, несомненно, составляет важнейшую теоретическую основу научного понимания идеологии.

---

меньшевикам и прочим оппортунистам В. И. Ленин постоянно подчеркивал, что верность духу марксизма заключается не в догматическом толковании его положений, а в их творческом развитии.

Подвергая критике младогегельянство как разновидность «немецкой идеологии», Маркс и Энгельс не удовлетворялись доказательством научной несостоятельности их спекулятивно-идеалистических конструкций, но раскрывали вместе с тем их действительное, неосознанное младогегельянами социальное содержание: «немецкая философия есть следствие немецких мелкобуржуазных отношений» (1, 3, 449). Маркс и Энгельс выявляют за отчужденной идеологической формой отражения социальной действительности социальную программу определенного класса\*. Они разъясняют, что иллюзорность идеологических убеждений этого класса проистекает не из фантазии его представителей: она коренится в его действительном положении. Иллюзорна лишь форма идеологии, в то время как ее содержание — общественно-исторический процесс, обуславливающий положение, интересы, поведение данного класса, так же как и иллюзорность его идеологических убеждений. Буржуазия на определенном этапе своего развития не может не представлять свои собственные интересы как всеобщие, разумные, общечеловеческие. И поскольку она своей борьбой против феодализма действительно выражала насущные потребности

---

\* Так, например, критикуя младогегельянскую концепцию самосознания, Маркс и Энгельс показывают, что она представляет собой спекулятивно-идеалистическое выражение провозглашенного французской буржуазией требования гражданского равенства всех членов общества. «Самосознание есть равенство человека с самим собой в сфере чистого мышления. Равенство есть осознание человеком самого себя в сфере практики, т. е. осознание человеком другого человека как равного себе и отношение человека к другому человеку как к равному. Равенство есть французское выражение для обозначения единства человеческой сущности, для обозначения родового сознания и родового поведения человека, практического тождества человека с человеком, т. е. для обозначения общественного, или человеческого, отношения человека к человеку» (1, 2, 42). Отличие младогегельянской концепции равенства от французской отражает, согласно Марксу и Энгельсу, слабость немецкой буржуазии. Таким образом, сама форма выражения интересов немецкой буржуазии отнюдь не бессодержательна, поскольку она выражает ее отличие от французской буржуазии, уже разгромившей феодализм. Маркс и Энгельс были, следовательно, весьма далеки от того, чтобы отбрасывать идеологию как ложное сознание, затемняющее суть дела; они сопоставляли идеологию с социальной действительностью и выводили присущее ей содержание (и форму) из противоречий этой действительности.

сти общественного развития и тем самым интересы подавляющей части общества, ее идеологические иллюзии были содержательны, исторически оправданны. Не случайно поэтому буржуазно-демократические преобразования осознавались буржуазным идеологом как окончательная эмансипация человеческой личности.

В экономических исследованиях Маркса мы находим гениальный научный анализ идеологических иллюзий классиков английской политической экономии, рассматривавших частную собственность как непосредственную экономическую предпосылку всякого производства, отождествлявших товар и продукт труда вообще, абсолютизовавших капиталистический способ производства и т. п. Разоблачая эти иллюзии, Маркс, однако, постоянно подчеркивал *научный* характер классической английской политической экономии, противопоставляя ее теориям вульгарных экономистов, подменявших действительное исследование экономических отношений капитализма их преднамеренной апологией. Маркс проводил принципиальное различие между исторически прогрессивной идеологией буржуазии и буржуазной апологетикой, отражавшей превращение буржуазии в консервативную общественную силу. При этом он разъяснял, что и вульгарная политическая экономия отнюдь не бессодержательна: она отражает объективную действительность — видимость капиталистических производственных отношений, — но в некритической, ненаучной форме. В «Капитале» Маркс обстоятельно исследует происхождение этой видимости, показывая тем самым, что и она должна быть предметом научного исследования, которое, однако, осуществимо лишь с позиции пролетарской партийности, ибо пролетариат — необходимое, порождаемое самим капитализмом отрицание этого общественного строя.

Весьма существенным элементом марксистского учения об идеологии является научный анализ религии. Хотя религия выражает интересы эксплуататорских классов, она представляет собой такого рода общественное сознание, которое присуще и эксплуатирующим, и эксплуатируемым. Религия отражает не особое положение того или иного класса, а антагонистический характер общественных отношений, господство стихийных сил общественного развития над всеми

людьми. Это, выражаясь словами Маркса, и вздох угнетенной твари, и сердце бессердечного мира (1, 1, 415)\*. Религия модифицируется в процессе развития общества, однако во всех антагонистических обществах она выполняет в основном одну и ту же социальную функцию. То обстоятельство, что эксплуатирующие и эксплуатируемые исповедуют, как правило, одну и ту же религию, отнюдь не свидетельствует о ее надклассовом, надпартийном характере. Эксплуаторские классы находят в религии оправдание своего положения и специфическое средство духовного закабаления трудящихся. Эксплуатируемые массы, поскольку они еще не осознали путей своего социального освобождения, исповедуют религию, так как она представляет собой мнимую форму реализации их действительных потребностей.

Религиозная идеология, с одной стороны, закрепляет социальное неравенство, эксплуатацию, угнетение, а с другой — оказывается неадекватной формой протеста против того, что она же освящает, как об этом свидетельствует история ересей, религиозное облачение ранних буржуазных революций и т. д.

Идеология, как это видно на примере религии, далеко не всегда является системой *теоретических* воззрений. Это обнаруживает также стихийно складывающееся обыденное политическое сознание масс, которое не следует исключать из идеологии, поскольку последняя есть *массовое* сознание, а не достояние одних лишь теоретиков-идеологов. Маркс проводил различие между стихийно формирующимися и теоретически разрабатываемыми идеологическими убеждениями. Вульгарная политическая экономия, как указывал Маркс, теорети-

---

\* «В развитии религиозной идеологии древности, — отмечает Ю. П. Францев, — как известно, было два крупнейших этапа: первый — когда религиозные верования продолжают еще главным образом отражать бессилие человека в борьбе с природой; второй — когда на первый план выступает социальный гнет, бессилие эксплуатируемых перед этим гнетом. Бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в сверхъестественные силы, а бессилие эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами вызывает веру в лучшую загробную жизнь. С развитием классовых противоречий верования в лучшую загробную жизнь выдвигаются на первый план» (113, 523—524).

чески обосновывала представления обыденного буржуазного сознания.

Характеризуя мелкобуржуазных идеологов, Маркс подчеркивал: «Не следует думать, что все представители демократии — лавочники и поклонники лавочников. По своему образованию или индивидуальному положению они могут быть далеки от них, как небо от земли. Представителями мелкого буржуа делает их то обстоятельство, что их мысль не в состоянии претупить тех границ, которых не претупает жизнь мелких буржуа, и потому теоретически они приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым мелкого буржуа приводит практически его материальный интерес и его общественное положение» (1, 8, 148). Разумеется, это не означает, что всякая идеология в конечном счете может быть сведена к представлениям обыденного классового сознания. Английская классическая политическая экономия, идеология буржуазного просвещения, так же как и другие исторически прогрессивные буржуазные учения, при всей своей классовой ограниченности, несомненно, находились в противоречии с повседневными буржуазными представлениями своего времени. А поскольку в них заключались элементы научного понимания действительности, они опережали социальную практику буржуазии. Опережающее отражение социальной действительности, предвосхищение тенденций ее развития, устремленность в будущее, теоретическая разработка новых социальных критериев, идеалов, исторических задач образует характерные особенности исторически прогрессивных идеологий.

Тред-юнионизм, реформизм — стихийно складывающиеся формы идеологии рабочего класса на том этапе его развития, когда он еще не осознает непримиримой противоположности интересов труда и капитала. В своей теоретической форме эти идеологии обосновывают обыденное, стихийно складывающееся сознание пролетарских масс, ведущих борьбу за свои ближайшие экономические интересы. Марксизм как научная идеология рабочего класса создается путем революционно-критического обобщения опыта освободительного движения пролетариата, исследования закономерностей развития капитализма, теоретического подытожения и

переработки достижений предшествующей общественной мысли — философской, экономической, социально-политической. Марксистский анализ социального сознания и самосознания указывает на необходимость проведения принципиального различия между идеологией, адекватно выражающей коренные интересы данного класса, и идеологией, отражающей влияние на него других, враждебных ему классов.

Маркс и Энгельс, характеризуя отличие коммунистической партии от других рабочих партий, существовавших в середине прошлого века, подчеркивали: «Коммунисты отличаются от остальных пролетарских партий лишь тем, что, с одной стороны, в борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата; с другой стороны, тем, что на различных ступенях развития, через которые проходит борьба пролетариата с буржуазией, они всегда являются представителями интересов движения в целом» (1, 4, 437).

Основоположники марксизма не называют разработанную ими систему *научных* коммунистических воззрений идеологией пролетариата, хотя и указывают, что она выражает *коренные* интересы пролетариев *всех* стран. Не называя свое учение идеологией, Маркс и Энгельс по существу противопоставляют буржуазному сознанию научную идеологию пролетариата, размежевываясь при этом с теми ненаучными идеологиями, которые господствовали в то время в рабочем движении. Именно поэтому совершенно несостоятельны утверждения критиков марксизма, будто бы Маркс и Энгельс принципиально отрицали всякую идеологию: с таким же основанием можно было бы, например, утверждать, что они отрицали всякую философию, между тем как на самом деле марксизм есть отрицание философии в старом смысле слова. Эта вполне уместная, по нашему мнению, аналогия указывает на конкретный, диалектический характер отрицания. Это — отрицание отрицания, т. е. создание принципиально новой, научной идеологии.

То обстоятельство, что у Маркса и Энгельса нет выражения «научная идеология», что они противопоставляют, например, «немецкой идеологии» и идеологии

вообще созданную ими науку об обществе, может ввести в заблуждение лишь того, кто игнорирует сложный противоречивый процесс развития новой, принципиально отличной от всех предшествующих научной теории или же пытается противопоставить Маркса Ленину, основываясь на том, что Ленин, развивая учение основоположников марксизма, сформулировал понятие научной идеологии, которое имплицитно уже содержалось в этом учении.

Марксизм-ленинизм понимает идеологию не как пассивное отражение социальной действительности, а как обоснование определенной социальной программы, основывающейся на исследовании положения, интересов данного класса, его отношения к другим классам, особенностей общественного развития и его движущих сил. В этом смысле всякая идеология представляет собой руководство к социальному действию, т. е. систему регулятивных идей, представлений, идеалов, императивов, выражающих положение, потребности, устремления определенного класса, социальной группы или всего общества.

Революционная идеология обосновывает необходимость коренных социальных преобразований, изменения основного направления общественного развития; поскольку эта необходимость действительно существует, такая идеология, как бы ни была иллюзорна форма ее выражения, содержит в себе элементы научного понимания социальной действительности. Консервативная или реакционная идеология, напротив, обосновывает стремления определенных классов сохранить исторически изжившие себя общественные отношения, а поскольку эти стремления противоречат всему ходу общественного развития, такая идеология враждебна научному пониманию общественной жизни. Следовательно, социальная теория не потому является идеологией, что она искаженно отражает действительность, а потому, что она отражает, оценивает данную социальную действительность и весь общественно-исторический процесс с определенных социальных позиций \*. Поэтому

---

\* Современные буржуазные социологи в силу не зависящих от них обстоятельств, игнорирование которых они уже не считают возможным, вынуждены проводить различие между револю-

и возможность научной идеологии исторически совпадает со способностью данного класса действительно выражать и осуществлять историческую необходимость, обусловленную предшествующим развитием общества. Правильно подчеркивает Ф. В. Константинов: «Только класс, кровно заинтересованный в объективной истине, чье положение и интересы совпадают с объективным ходом истории и законами развития общества, только этот класс и его теоретические представители способны осуществлять бесстрашные, объективные, ни перед чем не останавливающиеся научные исследования. В силу этого научная идеология этого класса не вступает и не может вступать в противоречия с научной социологией» (56, 486).

Разумеется, возможность создания научной идеологии может быть реализована лишь при известных исторических условиях и путем всестороннего научного исследования общественной жизни. И рабовладельцы, и феодалы, и капиталисты выражали в свое время интересы общественного развития, историческую необхо-

---

ционными и неревOLUTIONными идеологиями (которые, однако, они, конечно, не считают ни консервативными, ни реакционными). НеревOLUTIONными идеологиями они обычно называют такие, которые санкционируют status quo и поддерживаются большинством «господствующих групп». РевOLUTIONные идеологии, напротив, выступают против status quo, отвергают господствующие в данном обществе ценности и нормы, направлены на радикальное преобразование существующего порядка, в связи с чем Т. Парсонс называет их утопиями (136, 182). Американский социолог явно не сознает, что утопией является стремление сохранить, увековечить капиталистический status quo, как и любую стадию общественного развития вообще. Он не проводит различия между прогрессивными и реакционными утопиями, игнорирует тот факт, что социализм из утопии превратился в науку, а затем в исторически определенную социальную реальность. Современная буржуазная — наиболее респектабельная, «деидеологизированная» — форма идеологии, таким образом, достаточно откровенно выражает свою непримиримую враждебность револUTIONным социальным преобразованиям. Социология, свободная от «ценностных суждений», которую пытался обосновать М. Вебер, — одна из модификаций традиционной буржуазной концепции «беспартийной» социальной науки, принципиально невозможной в классовом обществе. Другим вариантом буржуазного идеологического извращения науки об обществе является «социология знания» К. Маннгейма и его продолжателей, согласно которой наука об обществе принципиально не может быть объективным отражением социальной действительности, так как предпосылки, из которых она исходит, ценности и

димось, которую они осуществляли. Тем не менее они не создали научной идеологии. Прогрессивная буржуазия в лице своих наиболее выдающихся идеологов создала экономическую, историческую, правовую науку, философский материализм. Однако понятие научной идеологии неприменимо и к этим научным теориям: научная идеология предполагает познание своего собственного исторического, классового содержания, происхождения, значения, отношения к другим идеологиям, классам, эпохам. Она, следовательно, свободна от идеалистических иллюзий и претензий на непреходящее, внеисторическое значение. В этом смысле можно сказать, что научная идеология есть высшее достижение научного исследования общественно-исторического процесса, так как она включает в себя и научное понимание его специфической идеологической формы. Такова научная социалистическая идеология.

Маркс и Энгельс — творцы научной философии и научного мировоззрения, содержание которого не исчерпывается философией. Марксистско-ленинская наука и научная социалистическая идеология образуют диалектическое единство, которое, однако, не стирает существующее между ними различие\*. Это различие,

---

критерии оценки, которые она применяет, неизбежно субъективны. Между тем из того, что субъектом познания является именно субъект, человек, отнюдь не следует, что познание субъективно по своему содержанию и объективная истина ему недоступна. Этот принцип материалистической гносеологии вполне применим и к идеологическому отражению действительности. Субъективизм в идеологии обусловлен не просто классовой позицией идеологов, а определенной классовой позицией. Если буржуазия как класс не заинтересована в исследовании механизма производства прибавочной стоимости, то пролетариат, напротив, заинтересован в объективно-научном исследовании капиталистического производства. Если видимость капиталистических отношений затуманивает фактическое порабощение «свободного» (наемного) труда пролетария капиталом, то рабочий класс, ведущий борьбу против капитализма, естественно, заинтересован в разоблачении этой видимости. Таким образом, возможность и необходимость научной идеологии заложены в объективном положении и субъективной заинтересованности рабочего класса.

\* Характеризуя буржуазную общественную науку и идеологию, А. М. Румянцев указывает: «Различение науки и идеологии — обязательное условие правильного научного, критического отношения к любому исследованию по общественным вопросам, в том числе и экономическим» (93, 427). Если в буржуазных уче-

несомненно, станет более очевидным, когда во всем мире утвердится бесклассовое коммунистическое общество и проблемы классовой борьбы, социалистической революции, диктатуры рабочего класса, государства и т. д. станут достоянием исторического прошлого. Однако марксистско-ленинское научное мировоззрение, безусловно, сохранит все свое значение: оно будет развиваться на базе нового исторического опыта и достижений наук о природе и обществе, как научная теория социального творчества и методология научных исследований. В свете этой исторической перспективы становится понятнее внутренне присущее марксизму единство науки и идеологии.

Марксизм-ленинизм есть наука и вместе с тем научная идеология. Значение марксизма как идеологии рабочего класса исторически ограничено рамками эпохи перехода от капитализма к коммунизму; его значение как науки, которая непрерывно развивается, обогащается новыми положениями, естественно, не ограничивается рамками какой-либо эпохи.

Значение всякой, в том числе и научной, идеологии объективно обусловлено историческими границами ее возможного социального применения. В этом смысле всякая идеология исторически преходяща. Значение науки определяется исключительно границами содержащейся в ней объективной истины и возможностями ее дальнейшего развития. В этом смысле наука, поскольку она остается таковой, сохраняет непреходящее значение как единственно адекватное выражение «живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания» (3, 29, 322).

Каждая идеология, выполнив свою историческую миссию, уступает место новой идеологии, содержание которой формируют новые социальные потребности, интересы, задачи. Марксизм-ленинизм как научное мировоззрение, теоретическая основа научной идеологии

---

ниях необходимо отличать научное от идеологического, то в марксистско-ленинском учении речь идет о различении научного и научно-идеологического; последнее определяется как научное выражение интересов, потребностей, положения определенного класса, основанное на научном исследовании общественных отношений.

рабочего класса, несомненно, станет теоретической основой научной идеологии победившего во всемирно-историческом масштабе коммунизма, которому, естественно, будет необходима новая научно обоснованная система социальной ориентации и научного обеспечения социального творчества народа.

Разграничение науки и научной идеологии в рамках их диалектического, впервые осуществленного в марксизме единства не дает никакого основания для их противопоставления друг другу. Было бы вульгарным упрощением и явной уступкой буржуазным фальсификаторам марксизма разграничивать эвристическую и идеологическую функции марксистско-ленинской науки. Научная социалистическая идеология имеет громадное познавательное значение. Она дает научную методологическую ориентировку в понимании прошлой истории, современной эпохи и исторических перспектив человечества. Методологическое значение марксистско-ленинского идеологического подхода к явлениям общественной жизни резюмируется в понятии научной коммунистической партийности.

Разумеется, в марксистско-ленинском учении нет и не может быть двух отличающихся друг от друга составных частей — научной и научно-идеологической. Весь марксизм как наука является научной идеологией рабочего класса, идеологией коммунистического преобразования общества, и эта внутренне присущая, проникающая все его содержание историческая определенность сохраняет свое актуальное значение на протяжении всей эпохи строительства и утверждения коммунистического общества. Речь, следовательно, идет лишь о разграничении двух функциональных значений марксистско-ленинской науки, о выделении специфики научной идеологии.

Итак, ни противопоставление науки, научного мировоззрения научной социалистической идеологии, ни стирание различий между ними не выражает существа марксистско-ленинской постановки вопроса. Единство познания и научного идеологического осмысления мира не устраняет различия между ними. Марксизм покончил с отчужденной идеологической формой освоения мира, и это стало возможно благодаря созданию марксистско-ленинской науки, являющейся вместе

с тем научной идеологией рабочего класса. С этой точки зрения необходимо, по нашему мнению, решать вопрос об идеологической функции философии.

Философские учения Гераклита, Демокрита, Платона, Аристотеля и других античных мыслителей, несомненно, носили идеологический характер. Не представляет особого труда вскрыть социальную ограниченность Гераклита в его интерпретации диалектики как вечного возвращения, в его концепции борьбы противоположностей как непреходящей войны и т. д. Еще легче вскрыть идеологическое содержание учения Аристотеля о природе государства. И все же было бы повторением ошибок Шулятикова сводить диалектику Гераклита, атомистику Демокрита, учение Платона или Аристотеля к идеологической интерпретации социальной или природной действительности с позиций класса рабовладельцев. Выявление идеологической функции познавательного процесса не имеет ничего общего с чуждым марксизму прагматическим сведением процесса познания к *обслуживанию* интересов прогрессивных или реакционных классов. Это объясняется не просто тем, что познание, и в частности философия, имеет своим предметом не только социальную, но и природную действительность. Главное, по нашему убеждению, заключается в том, что идеологическая функция познания является неотъемлемой частью (но лишь частью) всеобъемлющего, не ограниченного по своему содержанию и значению познавательного процесса. Познание выражает потребности общественного производства, как материального, так и духовного, оно образует многогранную сферу духовной жизни человечества, которая, как и вся человеческая жизнь, не может быть просто средством, а является целью.

Исторически складывающееся отношение между идеологиями различных, в особенности противоположных друг другу, классов есть отношение борьбы: идеологические компромиссы (например, между буржуазной и феодальной идеологиями) лишь преходящие моменты в процессе утверждения или деградации той или иной идеологии.

Конечно, в истории идеологий эксплуататорских классов мы находим историческую преемственность, обусловленную общими для рабовладельческой, фео-

дальной и капиталистической формаций антагонистическими производственными отношениями. Но не этим, конечно, объясняется то, что учения Гераклита, Демокрита, Платона, Аристотеля, Эпикура, стоиков, скептиков и т. д. пережили свою эпоху, возрождались, по-новому интерпретировались, развивались философами феодальной или капиталистической эпохи. За пределами породившей их общественно-экономической формации они, естественно, уже не могут выполнять ранее свойственные им идеологические функции. Усвоение и использование этих учений идеологами новых классов становится возможным лишь в результате идеологической переработки, в процессе которой модифицируется их первоначальное содержание. Однако при этом следует иметь в виду, что не только идеологи феодального строя, но и представители антифеодальной оппозиции развивали идеи Платона, Аристотеля и других античных мыслителей. Т. Кампанелла, один из первых представителей утопического коммунизма, был неоплатоником. Неоплатонизм оказал значительное влияние на пантеистическое, антифеодальное мировоззрение Д. Бруно. Падуанские аристотелики в отличие от схоластов — продолжателей Фомы Аквинского были идеологическими представителями антифеодального социального движения. Ранний буржуазный скептицизм, возрождавший традиции античности, выражал качественно новые, чуждые пирронизму идеологические тенденции.

Переход от рабовладельческого общества к феодальному и возрождение в ходе развития феодализма интереса к античной философии исторически выявило относительно независимую от выполняемой им идеологической функции преемственность в развитии философского знания. Не следует, конечно, преувеличивать эту относительную независимость: философия феодального общества (во всяком случае господствовавшая в нем философия) усвоила главным образом идеалистические учения античности, и сам способ этого усвоения определялся господствующей религиозной идеологией.

Необходимо также признать наличие различных степеней возможной относительной самостоятельности философского знания. С этим, по-видимому, связано существование в рамках одной и той же идеологии од-

ного и того же исторического периода различных, даже противоположных философских учений. Немецкая классическая философия в идеологическом отношении в основном едина. Но сколь существенно различие между философскими системами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха!

Идеология каждого класса характеризуется единством ее основного исторически развивающегося содержания. Идеологически единая буржуазная философия (это единство и делает необходимым применение термина «буржуазная») характеризуется вместе с тем отсутствием концептуального единства: борьба между материализмом и идеализмом, рационализмом и эмпиризмом, диалектиками и метафизиками, борьба внутри идеалистического лагеря, полемика между различными течениями в материалистической философии и т. д. Конкретный анализ этих философских разногласий, несомненно, обнаруживает в них и различные тенденции, существующие в рамках буржуазной идеологии. Но едва ли было бы правильно рассматривать разногласия между сенсуалистами и рационалистами как идеологические разногласия, хотя они в некоторой степени и связаны с последними. Идеологическая функция философии не есть то, что отличает философию от других форм общественного сознания, а то, что у нее общего с ними. Маркс называл Д. Локка мыслителем, представлявшим «новую буржуазию во всех ее формах — промышленников против рабочих и пауперов, коммерсантов против старомодных ростовщиков, финансовую аристократию против государственных должников, и который даже доказывал в одном своем сочинении, что буржуазный рассудок есть нормальный человеческий рассудок. . .» (1, 13, 62). Эта характеристика идеологической позиции Д. Локка проливает свет на его экономические, политические, педагогические воззрения, его отношение к религии, отступления от последовательного материализма и т. д. Но она, конечно, не может быть основой для объяснения специфических особенностей локковского сенсуализма, его учения о простых и сложных идеях, первичных и вторичных качествах и т. д. Для понимания этих особенностей философии Локка необходимо обратиться к эмпирическому естествознанию его времени. Зависимость философии от

уровня развития научных знаний своего времени непосредственно не связана с ее идеологической функцией. Было бы, например, упрощением утверждать, что рационалистическая гносеология — это идеология.

Диалектическое единство философии и идеологии исключает их метафизическое отождествление, помогая тем самым понять относительную самостоятельность философского знания за пределами его идеологического применения. С этой точки зрения выясняется и отношение исторической преемственности между философскими учениями, радикально отличными по своему идеологическому содержанию. Философия марксизма как идеология рабочего класса, естественно, не имеет ничего общего с буржуазной идеологией, и тот, кто видит в марксистской философии только идеологию, не может, конечно, понять ее отношения к предшествующей буржуазной философии. Нигилизм «пролеткультовцев» теоретически был связан с представлением, что учение марксизма есть только идеология.

Марксизм возникает, формируется, утверждается, развивается в непримиримой борьбе с буржуазной идеологией. И все же марксизм, как подчеркивает В. И. Ленин, есть *прямое и непосредственное* продолжение наиболее выдающихся философских, социологических, экономических учений, созданных идеологами прогрессивной буржуазии. Это противоречие реальной исторической действительности, в которой философское знание всегда выполняет идеологическую функцию, оставаясь вместе с тем знанием, которое не зависит от этой, как и от всякой другой своей функции. Отношение Маркса и Энгельса к буржуазным учениям выражалось прежде всего в критике их классовой ограниченности, в выделении, развитии того ценного, что в них содержалось, в решении вопросов, поставленных их буржуазными предшественниками. Без высвобождения того позитивного знания, которое содержалось в домарксовской философии, однако же в чуждой интересам трудящихся идеологической форме, было бы невозможно создание диалектического и исторического материализма\*.

-----

\* Необходимость разграничения идеологической функции буржуазных социальных учений от действительных содержащихся

Идеологическая функция присуща не только философии и социальным учениям, но в некоторой степени также естествознанию, поскольку оно своими открытиями опровергает религиозные и иные идеологические предрассудки эксплуататорских классов. Современное естествознание разоблачает расистские бредни, неомальтузианскую апологию капитализма, империалистических войн и т. д. Это показывает, что идеологическая функция при известных условиях свойственна и неидеологии. Нет буржуазной (так же как и пролетарской) физики, химии и т. п., но существуют различные мировоззренческие интерпретации естественнонаучных открытий, которые носят идеологический характер. В силу этого и в неидеологической естественнонаучной области знания выявляется противоположность различных идеологических подходов.

Разумеется, и естествоиспытатели делают мировоззренческие выводы из естественнонаучных открытий, т. е., исходя из данных наук, отвергают одни философские убеждения и обосновывают другие. В этом смысле и естествоиспытатели участвуют в идеологической борьбе, поскольку они оценивают не специальное, а социальное значение естественнонаучных открытий, пер-

---

в этой отчужденной форме достижений познания неоднократно подчеркивал В. И. Ленин. Так, например, говоря о буржуазных экономистах, В. И. Ленин указывал: «Ни единому профессору политической экономии, способному давать самые ценные работы в области фактических, специальных исследований, нельзя верить ни в одном слове, раз речь заходит об общей теории политической экономии. Ибо эта последняя — такая же партияная наука в современном обществе, как и гносеология. В общем и целом профессора-экономисты не что иное, как ученые приказчики класса капиталистов, и профессора философии — ученые приказчики теологов.

Задача марксистов и тут и там суметь усвоить себе и переработать те завоевания, которые делаются этими «приказчиками» (вы не сделаете, например, ни шагу в области изучения новых экономических явлений, не пользуясь трудами этих приказчиков), — и уметь отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести свою линию и бороться со всей линией враждебных нам сил и классов» (3, 18, 363—364). Классическим образцом творческого применения этого принципа научного партийного подхода к буржуазным учениям является труд В. И. Ленина «Империализм, как высшая стадия капитализма». Ленинские «Философские тетради» наглядно показывают, как В. И. Ленин применял этот принцип в истории философии. Нет необходимости доказывать, что этот принцип сохраняет свое актуальное значение и в наши дни.

спективы науки, ее роль в решении социальных проблем. В наши дни, когда естествознание во все возрастающей степени определяет особенности и темпы развития материального производства, естествоиспытатели, так же как и философы, социологи, экономисты, вынуждены ставить перед собой вопрос о характере практического применения естественнонаучных открытий, о социальных последствиях научно-технического прогресса, которые находятся в зависимости от общественного строя, политики господствующих классов и т. д. Таким образом, естествоиспытатель за пределами специальной области своего исследования занимает определенную идеологическую позицию, как об этом свидетельствует, например, активная борьба многих выдающихся естествоиспытателей за мир, против военного применения достижений ядерной физики, химии, бактериологии.

Идеологическая борьба между капитализмом и социализмом охватывает все области знания и деятельности людей, но в первую очередь это, конечно, борьба между коммунистическим, диалектико-материалистическим, атеистическим мировоззрением и мировоззрением буржуазным, идеалистическим, метафизическим, религиозным. Это указывает на важнейшую роль философии в современной идеологической борьбе противоположных социальных систем, которая, как уже указывалось выше, все более становится борьбой взаимоисключающих мировоззрений. Современная буржуазная, по преимуществу антиинтеллектуалистическая, философия принижает познание, пытается доказать, что наука и научно-технический прогресс лишь по видимости освобождают человека из-под власти стихийных сил природы, в действительности же они отчуждают человека от самого себя и от природы, поработают его, превращают в раба своих собственных изобретений. Социальный пессимизм, проповедуемый значительной частью современных буржуазных философов, провозглашает тезис о фатальной дисгармонии человеческой жизни, якобы неустранимой никакими социальными преобразованиями, культивирует страх перед будущим, третирует идею рационального переустройства общественной жизни как секуляризированную форму библейской легенды о рае.

Философия марксизма является жизнеутверждаю-

щим мировоззрением, которое обосновывает *исторический* оптимизм, ибо в *современную эпоху* стало не только возможным, но и безусловно необходимым уничтожение антагонистических, капиталистических производственных отношений. Идея социального прогресса и разностороннего развития человеческой личности, провозглашенная буржуазным Просвещением и осуждаемая подавляющей частью современных буржуазных мыслителей как прекрасодушное и опасное заблуждение, получила в учении марксизма фундаментальное обоснование и развитие. Научное понимание социального прогресса, разработанное марксизмом, является одним из важнейших положений научной социалистической идеологии. Марксистско-ленинская философия, научно выражая коренные интересы трудящихся, интересы социального прогресса, активно участвуя в коммунистическом преобразовании общественных отношений, является поэтому могущественной идеологической силой.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ  
О ПРИРОДЕ  
ФИЛОСОФСКОГО СПОРА



1  
НЕИЗБЕЖНОСТЬ  
НАУЧНОГО СПОРА

Науке, поскольку она открывает неведомое, органически присущ пафос борьбы против заблуждений, а также предрассудков, иллюзий обыденного сознания. Можно с непоколебимым бесстрашием, ни с кем не вступая в полемику, излагать общепризнанные истины, но нельзя бесстрастно отстаивать — в какой бы области знания это ни приходилось делать — новое слово.

Разумеется, сама по себе полемика никогда не составляет цели исследования. Не трудно понять тех ученых, которые осуждают пристрастие к полемике как помеху спокойному, обстоятельному исследованию. Но как бы там ни было, очевидно одно: без спора не обойтись. И ученый, отвергающий полемику как способ изложения научных положений, настаивающий на необ-

ходимости их систематического развития, отнюдь не устраняет тем самым внутренне полемического характера своего исследования. Его утверждения, если они, конечно, оригинальны, оспаривают утверждения других исследователей, его открытия отрицают некоторые установившиеся воззрения или вступают в конфликт с повседневными, научно не обоснованными представлениями. Теория относительности, каким бы способом ее ни излагали, находится в противоречии с убеждением в неограниченной всеобщности законов классической механики. Таким образом, отвлечение от внешней, отнюдь не обязательной формы полемики с тем большей очевидностью свидетельствует о внутренней полемичности науки. Избегающие полемики не уходят от нее по существу, хотя они и отказываются от полемических приемов, зачастую мешающих систематическому изложению вопросов. Правомерно поэтому спросить: не является ли постоянно обнаруживающаяся в истории любой науки полемика (разумеется, в самом широком смысле этого слова) необходимой формой развития научного знания?

Учение В. И. Ленина о гносеологических корнях идеализма является, с нашей точки зрения, также исследованием гносеологических истоков всяких (не только идеалистических) заблуждений и, больше того, неотъемлемой составной частью научной гносеологии, раскрывающей переход от незнания к знанию, от одного знания к другому, более глубокому. Гносеология диалектического материализма качественно отличается от психологического учения о познании, которое имеет дело с познающим индивидом, его неизбежно ограниченными способностями, возможностями и т. д. Марксистская гносеология исследует развитие знания, субъект которого не отдельный индивид, а человечество. Поэтому она рассматривает не психологические, а гносеологические истоки заблуждений, обусловленные природой знания и его развитием.

Научная гносеология, обосновывая принцип неограниченной познаваемости мира, диалектически истолковывает закономерную «конечность» всякого знания, которая преодолевается его развитием, но, конечно, всегда в исторически ограниченных пределах. Это значит, что способность познания давать абсолютные ис-

тины не устраняет относительности знания на любой ступени его развития. Отражение действительности — в понятиях, представлениях, ощущениях — есть вместе с тем также и искажение, которое «снимается» последующим развитием познания, но, конечно, не в абсолютном, а относительном смысле. «Мы не можем, — писал В. И. Ленин, — представить, выразить, смерить, изобразить движения, 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» (3, 29, 233). Агностицизм, интуитивизм возводят эту односторонность, субъективность — реальные моменты познавательного процесса — в абсолют, в нечто фатальное, непреодолимое. Но история науки не дает никакого основания для такой оценки «упрощения», которое, кстати сказать, представляет собой в известном смысле и позитивный момент процесса познания.

Суть дела, как подчеркивает Ленин, заключается в противоречивости познавательного процесса. Эта противоречивость делает возможным познание, но она же с необходимостью влечет за собой и заблуждения. С точки зрения субъективной, т. е. с позиций отдельного познающего индивида, заблуждение есть нечто случайное. Но если мы осмысливаем историю познания и пытаемся выявить статистическую закономерность заблуждений, становится очевидным, что они неизбежны. Это значит, что диалектическая противоположность между истиной и заблуждением разворачивается в сфере научного отражения мира, а не на ее периферии\*. «В любой науке, — говорит Энгельс, — неправильные представления (если не говорить о погрешностях наблюдения) являются в конце концов неправильными представлениями о правильных фактах.

---

\* Л. де Бройль говорит: «Люди, которые сами не занимаются наукой, довольно часто доказывают, что науки всегда дают абсолютно достоверные положения; эти люди считают, что научные работники делают свои выводы на основе неоспоримых фактов и безупречных рассуждений и, следовательно, уверенно шагают вперед, причем исключена возможность ошибки или возврата назад.

Факты остаются, даже если имеющиеся о них представления оказываются ложными» (1, 20, 476). Таким образом, заблуждение, если оно возникает в процессе познания, также содержательно. Именно поэтому там, где противопоставление истины заблуждению носит абстрактный, метафизический характер, там и сама истина истолковывается абстрактно, метафизически, т. е. приближается к заблуждению. И напротив, конкретный анализ заблуждения позволяет выявить в нем моменты объективной истины.

Диалектический принцип относительной противоположности между истиной и заблуждением не имеет ничего общего с беспринципным требованием терпимости к заблуждениям. Истина непримирима к заблуждению или компромиссу с ним, и осознание этого — благороднейший побудительный мотив во всякой научной полемике. Но диалектически понимаемая истина самокритична, включает в себе сознание своей неполноты, ограниченности, необходимости собственного развития.

Релятивистское стирание противоположности между истиной и заблуждением глубоко антидиалектично. Диалектико-материалистическое признание объективности истины исключает присущий релятивизму субъективизм. Но объективная истина не есть объективная действительность, а лишь приблизительно верное ее отражение. Границы объективности истины выявляются исследованием, практикой, теоретическим анализом практики. А это означает, что истинное отделяется от неистинного, т. е. противоположность истины и заблуждения твердо фиксируется в границах определенной сферы исследования.

Энгельс говорит: «Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области... А если мы попытаемся применять эту противоположность вне пределов указанной области как абсолютную, то мы уже совсем потерпим фиаско: оба полюса противоположности превратятся каждый в свою

---

Однако состояние современной науки, так же как история науки в прошлом, доказывает, что дело обстоит не так» (18, 292—293).

противоположность, т. е. истина станет заблуждением, заблуждение — истиной» (1, 20, 92). Развивая это и другие положения Энгельса, В. И. Ленин подчеркивал, что пределы каждой абсолютной истины относительны, в силу чего и ее противоположность относительной истине относительна. Это научное понимание гносеологической природы истинности вскрывает истоки всякого подлинно научного спора, который необходим не только там, где истине противопоставляют ошибочные воззрения, но и там, где спорящие стороны согласны друг с другом относительно истинности обсуждаемых положений, но рассматривают истины не как раз навсегда отчеканенные монеты, которые пригодны лишь для употребления, а как процесс развития знания, на почве которого разворачивается научная дискуссия между единомышленниками.

Относительность противоположности между истиной и заблуждением не устраняется практикой, которая, будучи критерием истины, также представляет собой процесс, т. е. нечто исторически ограниченное, но преодолевающее свою ограниченность, однако лишь в определенных пределах, а не раз и навсегда. Понятно поэтому, почему В. И. Ленин выступал против абсолютизации практики (как и истины), так как подобная гносеологическая «практика» неизбежно ведет к субъективизму прагматистского толка или к догматизму: «Критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько «неопределенен», чтобы не позволять знаниям человека превратиться в «абсолют», и в то же время настолько определенен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма» (3, 18, 145—146).

Итак, упрощенное понимание диалектической противоположности между истиной и заблуждением, теорией и практикой может приводить, с одной стороны, к недооценке объективности истины и гносеологического значения практики, а с другой — к метафизическому увековечиванию ограниченного значения любой данной истины и данной исторически-конкретной практики. Против той и другой опасности постоянно предупреждал В. И. Ленин, подчеркивая тем самым твор-

ческий характер научного познания, с которым органически связана объективная необходимость научного спора как специфической формы развития познания.

Едва ли необходимо доказывать, что констатация факта и самое скрупулезное, протокольное его описание отнюдь не дает еще абсолютной истины, ибо факт есть только наличие, которое подлежит исследованию с точки зрения определяющих его условий, отношений и т. д. Истина факта не лишена предпосылок, игнорирование которых делает невозможным разграничение видимости и сущности. Видимость, как известно, не в меньшей мере факт, чем сущность. Вода кипит при  $100^{\circ}$  по Цельсию. Эта констатация может быть абсолютной истиной, если учтены все условия, при которых совершается данный процесс, между тем как многие из них (например, наличие в обыкновенной воде некоторого количества тяжелой воды) еще недавно оставались неизвестными, а другие, по-видимому, неизвестны и по сей день. Разумеется, факт остается фактом — вода кипит при  $100^{\circ}$  по Цельсию, — но указанные нами обстоятельства ставят его в зависимость от других фактов. Можно сказать, что в зависимости от неопределенного количества обстоятельств (как внешних, так и внутренних) вода может кипеть при самых разных температурах. Однако очевидно, что температуру кипения воды необходимо ограничить какими-либо пределами: не может же этот процесс происходить при любых условиях.

Эмпирическая констатация — об этом уже говорилось в третьей главе — включает в себе скрытую интерпретацию или во всяком случае возможность таковой. Мы знаем, например, что получаемые лабораторным или промышленным путем чистые металлы обладают свойствами, радикально отличными от тех, которые обычно им присущи в «нечистом» виде. Но чистые металлы не существуют в природе, хотя именно присущие им свойства наиболее адекватно выражают специфическую природу данного элемента. Таким образом, простая ссылка на факты, апелляция к опытам подтверждаемой очевидности далеко не всегда кладет конец спору.

Известно, что свойства одних веществ находятся в определенной, неочевидной зависимости от других:

веществ. Если Эйнштейн доказал, что траектория движущегося тела не существует сама по себе (или «в себе»), т. е. безотносительно к системе, в которой оно перемещается, то не следуют ли отсюда гносеологические выводы, применимые и к другим свойствам, особенностям явлений, поскольку они обуславливают друг друга?

Свойства и качества, которые непосредственно выступают как присущие данному единичному предмету, в действительности представляют собой (впрочем, как и сам предмет) результат совершающегося в процессе развития взаимодействия, исследование которого предполагает познание отдельных взаимодействующих сторон, познание того, что эти стороны таковы вследствие взаимодействия, а не независимо от него, и, наконец, предполагает познание самого процесса взаимодействия как некоего динамического целого, которое частью составляет предпосылку, частью результат исследуемого процесса. Сложность этого объективно совершающегося процесса постоянно таит в себе многообразные возможности заблуждения, которые «реализуются» в процессе познания, несмотря на то что оно имеет своей непосредственной целью и конечным результатом истину, и только истину. «Взаимодействие, — говорит Энгельс, — исключает всякое абсолютно первичное и абсолютно вторичное; но вместе с тем оно есть такой двусторонний процесс, который по своей природе может рассматриваться с двух различных точек зрения; чтобы его понять как целое, его даже необходимо исследовать в отдельности сперва с одной, затем с другой точки зрения, прежде чем можно будет подытожить совокупный результат. Если же мы односторонне придерживаемся одной точки зрения как абсолютной в противоположность к другой или если мы произвольно перескакиваем с одной точки зрения на другую в зависимости от того, чего в данный момент требуют наши рассуждения, то мы остаемся в плену односторонности метафизического мышления; от нас ускользает связь целого, и мы запутываемся в одном противоречии за другим» (1, 20, 483—484).

В ходе процесса познания постоянно возникает необходимость вычленения отдельных явлений, их бо-

лее или менее изолированного рассмотрения, без которого вообще невозможно познание их качественной и количественной определенности. Античные философы, как правило, еще не сознавали этой гносеологической необходимости. Они удовлетворялись признанием всеобщей связи, взаимообусловленности явлений, и этот диалектический (однако наивно-диалектический и поэтому ненаучный) подход неизбежно приводил к отождествлению качественно различных вещей и процессов, т. е. к заблуждениям. Однако познавательный акт вычленения отдельного, исследование этого отдельного в его обособленности от всего другого, хотя и исключает заблуждения античных диалектиков, содержит в себе опасность иных, метафизических заблуждений, которых, как известно, не могли избежать науки (как и философия) на протяжении ряда столетий. Эти заблуждения преодолевались в прошлом, преодолеваются в настоящее время только посредством диалектического включения обособленно исследованного явления в ту систему отношений, благодаря которой он есть именно то, что он есть, т. е. данный, особенный предмет, составляющий элемент некоторой системы.

Таким образом, познавательный процесс необходимо складывается из противоположных, но равно необходимых логических операций. Каждая из них неизбежно односторонняя. На одной ступени познания превалирует один, на другой — другой подход к исследуемым явлениям. Эта объективная структура познавательного процесса, его неизбежная противоречивость закономерно порождают не только заблуждения, но и полемику между учеными, которые сплошь и рядом отстаивают правильные, но ограниченные, односторонние воззрения.

Естествознание, поскольку оно в ходе своего развития перерастает границы преимущественно эмпирического, одностороннего исследования, наблюдения, описания и тем самым становится теорией, оперирующей научными абстракциями все более и более высокого уровня и сложного состава, все чаще и чаще приводит в столкновение противоположные научные воззрения, охватывающие непрерывно раздвигающиеся области исследования. В такого рода теоретических дискуссиях

для решения вопросов уже недостаточно непосредственно наблюдаемых фактов, отдельных экспериментов и т. д. Эту закономерную тенденцию умножения спорных вопросов в ходе развития теоретического естествознания по-своему отмечал еще В. Вундт, полагавший, что физики, физиологи, социологи вступают на тернистый путь спекуляции, который уже покидается философами. «Философы, — писал он, — стали весьма сдержаны и осторожны в отношении метафизических умозрений, между тем как физики, физиологи и социологи занимаются умозрением во все тяжкие» (107, 135). Вундт, по-видимому, весьма односторонне и, пожалуй, скептически оценивал те широкие теоретические обобщения, которые свидетельствовали о новом этапе развития наук о природе: он явно не был уверен в том, что на этом пути естествознание приближается к более глубокому постижению действительности. Между тем та умозрительность, которую Вундт приписывал теоретическому естествознанию, весьма далека от метафизической спекуляции: это — развитие диалектического способа мышления в специфической для каждой частной науки форме. Именно об этой тенденции говорит в сущности Н. Бор, указывая на два рода естественнонаучных истин: «К одному роду истин относятся такие простые и ясные утверждения, что противоположные им, очевидно, неверны. Другой род, так называемые «глубокие истины», представляют, наоборот, такие утверждения, что противоположные им тоже содержат глубокие истины» (17, 93). В качестве ставшего уже хрестоматийным примера такого рода противоположных, но не исключających, а взаимно дополняющих друг друга истин приводят корпускулярную и волновую концепции света. Эта истина была оценена не только философами, но и физиками не как единственная в своем роде, а как выражение объективного отношения, внутренне присущее природным процессам и их познанию на достаточно высоком теоретическом уровне: единство противоположностей\*.

---

\* В этой связи мы хотим привлечь внимание читателя к замечанию Н. Н. Семенова, указывающего, что естествоиспытатель, вскрывающий объективные противоречия природы, развивает тем самым логику мышления: «В такие моменты физик-теоретик начинает работать как чистый логик, как преобразователь

Лет сто тому назад естествоиспытатели, по-видимому, были убеждены в том, что достижения наук о природе влекут за собой постепенное исчезновение разногласий, источником которых являются заблуждения, преодолеваемые прогрессом наук, все более приближающимся к исчерпанию предмета своего исследования. Но естествоиспытатели XIX в. не вполне сознавали, что развивающаяся наука открывает новые области действительности, с которыми не согласуются (или же не вполне согласуются) имеющиеся теории и сложившиеся понятия\*. «Мысль человека, — говорил В. И. Ленин, — бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так сказать, порядка к сущности второго порядка и т. д. *без конца*» (3, 29, 227). Эта истина ныне становится непреклонным убеждением всех ученых благодаря тому, что современное естествознание засвидетельствовало *ad oculos*, что науки, никогда не исчерпывая своего предмета, постоянно расширяют теоретическую основу научных дискуссий, которые становятся все более необходимой и плодотворной формой развития научного знания. М. Планк, констатируя эту тенденцию, писал: «Как уже издавна в религии и искусстве, так и теперь также и в науке едва ли найдется основоположение, в котором кто-либо не усомнился бы, едва ли найдется бессмыслица, в которую кто-либо не верил бы...» (156, 1).

логики. Он работает в сфере таких противоречивых понятий, как прерывность и непрерывность, взаимосвязь и становление, время и пространство, вероятность и необходимость; именно для конкретных естественнонаучных целей ему необходимо изменять и развивать, пересматривать исходные логические категории... И тут уж развитая и осознанная логика историко-философского мышления не роскошь, не добавка к естественнонаучному образованию, но вопрос первой, самой острой необходимости» (94, 61).

\* М. Планк, характеризую эту тенденцию в физике конца XIX в., вспоминал, что его учитель Ф. фон Йолли рассматривал физику «как высокоразвитую, почти полностью созревшую науку, которая теперь, после того как она благодаря открытию закона сохранения энергии, так сказать, увенчана короной, наверное, скоро приобретет окончательную форму. Конечно, в том или ином уголке еще остается, возможно, проверить или добавить пылинку или капельку, но система в целом установлена достаточно надежно, и теоретическая физика явно приближается к той ступени завершенности, которую, скажем, геометрия приобрела уже столетия назад» (31, 56). Известно, что так полагал не один лишь фон Йолли, таково было почти всеобщее убеждение.

Мы не склонны расценивать это высказывание как выражение философского скептицизма: оно точно фиксирует факт, имеющий, однако, не только гносеологические, но и классовые корни, поскольку в интеллектуальной атмосфере буржуазного общества, отравленной идеалистическими и религиозными предрассудками, научная полемика сплошь и рядом разворачивается ненаучным образом.

Итак, научный прогресс вопреки упрощенным представлениям, бытовавшим в прошлом веке, не только не устранил почвы для борьбы мнений, но в огромной степени стимулировал развитие научных дискуссий, так как заметно возрос круг спорных теоретических вопросов и оспариваемых решений. Глубочайшим источником научных споров являются не заблуждения, а диалектическое движение процесса познания, отражающее диалектические противоречия объективной действительности. В. И. Ленин, характеризуя дух партийной, воинствующей полемики, присущий марксизму, указывал: ««Полемический характер» носит «система Маркса» не потому, что она «тенденциозна», а потому, что она дает точное изображение в теории всех тех противоречий, которые имеют место в жизни. Поэтому, между прочим, остаются и будут оставаться неудачными все попытки усвоить «систему Маркса», не усваивая ее «полемического характера»: «полемический характер» системы «есть лишь точное отражение «полемического характера» самого капитализма» (3, 4, 78). То, что в данном случае говорится об исторически определенной социально-экономической действительности, в известном смысле слова применимо к любому объективному диалектическому процессу за вычетом тех его особенностей, которые присущи антагонистическим капиталистическим отношениям, ибо, как говорил Ленин, «диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики» (3, 29, 318).

Но не свидетельствует ли умножение научных дискуссий, а следовательно, и разногласий в науке о том, что область единодушных убеждений непрерывно суживается? Этот вывод был бы весьма опрометчивым, так как благодаря научным открытиям, продуктивности научных споров и совершенствованию методов ис-

следования область единодушных убеждений непрерывно расширяется.

Было бы ошибкой не видеть, как достижения наук и изменение условий их развития качественно изменяют характер научного спора. Противники Коперника и Галилея ссылались на Библию или на непосредственные свидетельства органов чувств. Неевклидову геометрию «опровергали» аргументами обыденного здравого смысла, которые представлялись вполне обоснованными геометрией Евклида. Теории относительности противопоставляли ставшие традиционными положения классической механики, которые экспериментально подтверждались, что, конечно, никогда не оспаривалось Эйнштейном. В наши дни такого рода упрощенная полемика в значительной мере уже дискредитирована. Научная аргументация стала более строгой, обоснованной, самокритичной, опирающейся на более точный анализ и определение понятий, учитывающей относительность, конкретность истины. Проникновение математических методов в естествознание придает еще более строгую форму естественнонаучным положениям и предъявляет новые требования к тем, кто выдвигает научные идеи, ограничивающие или отвергающие положения, утвердившиеся в науке. Современная техника лабораторных исследований, научных экспериментов, инструментального наблюдения, широко раздвигая сферу наблюдаемых явлений, создала новые, несравненно более благоприятные условия для объективной регистрации и описания фактов, проверки гипотез и теоретических интерпретаций наблюдаемых явлений. Но это развитие интеллектуальной техники исследования не подорвало почвы, питающей научную полемику, а придало ей более адекватную ее реальному содержанию форму.

## 2

### ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОГО СПОРА

Итак, борьба убеждений не составляет *differentia specifica* философии. Что же отличает философский спор от дискуссии в частных науках?

На первый взгляд противоположность между материализмом и идеализмом целиком определяется диаметрально противоположными решениями основного философского вопроса. Но если учесть, что материализм и идеализм не просто взаимоисключающие точки зрения, а два основных философских мировоззрения, борьба между которыми составляет важнейшее содержание развития философии, то станет очевидной недостаточность такого объяснения этой фундаментальной поляризации философии.

Идеализм исторически вырастает из религиозного мировоззрения и сохраняет с ним непосредственную или опосредованную связь на протяжении столетий. История материализма, напротив, связана с антиклерикальными, антирелигиозными, атеистическими идейными движениями. Не правильнее ли полагать, что противоположные решения основного философского вопроса представляют собой теоретическое обоснование философской позиции, которая в конечном счете основывается не на одних только теоретических посылах? Буржуазия, когда она была революционным классом, охотно проповедовала материалистическую философию, от которой она решительно отказалась, превратившись в политически господствующий, консервативный класс. Морализирующая критика материализма, столь характерная для сложившегося буржуазного общества, постоянное осуждение материализма не только идеалистами, анализирующими в известной мере его теоретическое содержание, но и ежедневной буржуазной прессой, не входящей в обсуждение собственно философских проблем, — факт, проливающий свет если не на природу теоретических разногласий между главными философскими направлениями, то уж во всяком случае на социальную подоплеку этой идейной борьбы.

Мы далеки от того, чтобы сводить противоположность материализма и идеализма к противоположности между эксплуатирующими и эксплуатируемыми классами, ибо на протяжении многих столетий материализм и идеализм существуют в рамках одной, например рабовладельческой или буржуазной, идеологии. Но это как раз и свидетельствует о том, что они выполняют различные социальные функции на раз-

ных этапах развития одного и того же класса или выражают противоречия между различными образующими его социальными группами. И если идеализм иногда выступает как идеология прогрессивных (и даже революционных) классов, то и это указывает на объективную обусловленность исторически определенных форм идеализма социально-экономическими условиями, потребностями, интересами.

Столь же не научно было бы рассматривать борьбу между рационализмом и иррационализмом как один лишь теоретический спор. Теснейшая связь между социально-политическими идеями буржуазии XVII—XVIII вв. и рационалистическим культом разума, верой в возможность и необходимость разумного переустройства общественной жизни особенно очевидна на фоне современной иррационалистической критики рационалистических «утопий», к которым нынешние приверженцы иррационализма относят как марксизм, так и признание закономерности социального прогресса вообще. Современный иррационалистический идеализм совершенно не может быть понят, если его рассматривать просто как антитезу исторически изжившего себя рационализма XVII—XVIII вв., т. е. вне связи с социальными катаклизмами современного буржуазного общества, идеологи которого не могут не отречься от прогрессивных философских традиций именно потому, что они непримиримые противники наследующего эти традиции марксизма.

Большинство буржуазных философов и историков философии, начиная со второй половины XIX в., прямо или косвенно признают существеннейшую связь философских учений и споров с обстоятельствами, существующими независимо от философии. Одни из них рассматривают эти обстоятельства как деформирующие имманентное развитие философской мысли, другие, напротив, полагают, что борьба философских идей «инспирируется» социальным процессом. Однако само понимание социального процесса носит, как правило, крайне неопределенный характер и зачастую сводится к признанию иррациональной связи философии с «жизненной» позицией мыслителей. Таким образом, если и признается, что истоки философских споров заключаются не в мышлении, а в жизни, то сама жизнь

истолковывается лишь психологически, как совокупность переживаний, независимых от сознания и детерминирующих последнее. Иррационалистическая мистификация жизненной позиции и «историчности» мыслителя оказывается на деле непримиримо враждебной материалистическому и историческому объяснению сущности и происхождения философских споров.

Социальная психология, несомненно, может помочь разобраться в философских спорах, но она не выводит нас за пределы общественного сознания, одной из форм которого является философия. Убеждение, что философия существует не независимо от других форм общественного сознания, а находится во взаимодействии с ними, весьма существенно для уяснения многообразных мотивов философского спора, но явно недостаточно для выявления его происхождения и исторически определенного смысла и характера. Для этого необходимо от рассмотрения общественного сознания обратиться к анализу общественного бытия. Но буржуазные философы предпочитают совершенно иной путь: стремясь выявить «жизненный смысл» философских споров, они обращаются к философствующему индивиду, к его темпераменту, психическому складу и т. д. Субъективистско-иррационалистическое истолкование «жизненности» философского спора особенно характерно, например, для В. Джемса, утверждающего, что философия есть «наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение космического пульса» (36, 9). Философские разногласия сводятся к различию творческих индивидуальностей: социальное, историческое содержание философского спора полностью выхолащивается. Великие философы — наиболее резко выраженные темпераменты.

Джемс, как известно, утверждал, что содержание философских учений определяется «жестким» или же, напротив, «мягким» темпераментом философов. К жесткому человеческому типу он относил эмпиризм, материализм, плюрализм, пессимизм, детерминизм, скептицизм и т. д., к мягкому — рационализм, идеализм, индетерминизм и т. д. Эта субъективистская характеристика участников философского спора противопоставляет философию наукам и общественной практике, так как познавательная сторона философии и фи-

лософской дискуссии совершенно игнорируется. Так обнаруживается, что буржуазный подход к социальной, идеологической характеристике противоречий между философскими учениями оказывается фактическим отрицанием того, что на словах как будто бы признается.

Буржуазные философы часто утверждают, что сущность философского спора составляет свобода высказываний, их независимость от политики, идеологии и даже от науки. Следует напомнить в этой связи глубокое замечание Гегеля: «Когда речь идет о свободе, всегда следует выяснять, не говорят ли, собственно, о частных интересах» (27, 8, 399). Буржуазная философия выполняет вполне определенную идеологическую функцию даже тогда, когда она провозглашает свою независимость от идеологии и религии. И это проявляется в том, что она «свободно» принимает буржуазные идеологические догматы и религиозные убеждения, т. е. выдает их за теоретические выводы из отвлеченных философских положений.

Господство реакционных общественных сил в условиях развитого капиталистического общества неизбежно придает дискуссиям среди буржуазных философов ненаучный, бесплодный характер. Можно понять с этой точки зрения Ж. Пиаже, который утверждает, что философские дискуссии — «род диалога между глухими» (155, 28). Но чем объясняется этот характер философского спора? Природой философии? Так полагают неопозитивисты, представители философии лингвистического анализа. Но и те и другие игнорируют идеологическую атмосферу философского спора в условиях буржуазного общества. А без нее, конечно, нельзя объяснить, например, «томистский ренессанс» в некоторых капиталистических странах. Упорство, с которым неотомизм «согласовывает» аристотелевский гилеморфизм с новейшими достижениями естествознания, — наглядное доказательство определяющего влияния политической и религиозной идеологии буржуазного общества на развитие философии и характер философских споров.

Неизбежной предпосылкой философских споров в буржуазном обществе является наличие множества различных философских учений и ученых, школ и

школок, направлений и направленьиц. Одних буржуазных философов этот факт приводит в отчаяние, и они горестно рассуждают об анархии философских систем. Другие, напротив, видят в этом плюрализм философских учений, реализацию принципа автономии философии, независимости философского мышления от «внешних» — политических, научных, идеологических — факторов. В действительности же в этом дроблении буржуазной философии на множество течений закономерно проявляется сущность капиталистического строя, в котором конкурирующие друг с другом философские учения многообразными путями и средствами воздействуют на сознание людей. Все эти враждующие друг с другом философские учения выполняют в основном единую идеологическую функцию. На это указывал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», подчеркивая преимущественно идеалистический характер противостоящих друг другу буржуазных философских учений, их единство в борьбе против материализма.

Современные буржуазные философы нередко утверждают, что можно было бы достичь взаимопонимания и преодоления взаимоисключающих воззрений в философии, если бы участники философского спора договорились о смысле применяемых ими терминов, правилах дискуссии, общей им всем гуманистической цели. Разумеется, это пожелание остается прекраснодушной утопией в мире, где существуют противоположные классы и социальные системы. И конечно, прав М. Б. Митин, критикуя упрощенное представление о причинах дивергенции философских учений: «...наличие коренным образом противоречащих друг другу направлений имеет много причин, среди которых нельзя не признать главной причиной социальное многообразие общественной жизни, наличие в обществе различных общественных классов и происходящую борьбу между ними» (74, 258).

В предыдущих главах мы подчеркивали специфическую сложность философских проблем, решение которых ослабляет открытую возможность дальнейшего их развития в связи с новыми научными данными и историческим опытом. Однако это обстоятельство, конечно, не может объяснить возрождение в философии

исторически изживших себя воззрений, давно опровергнутых концепций и т. п. Возникающие в этой связи коллизии не могут быть правильно поняты без анализа идеологических источников разногласий, внутренне присущих обществу, в котором идеологическое единство принципиально невозможно вследствие его антагонистической структуры. Те же идеологические мотивы (не всегда, конечно, осознаваемые философами) ярко проявляются в современных спорах об отчуждении, в той или иной интерпретации проблемы человека, в анализе отношения антропологическое — социальное, в понимании сущности гуманизма и т. д.

Характеризуя идеологические истоки философских споров, следует, конечно, иметь в виду, что идеология не остается неизменной и ее развитие, так же как и многообразии исторических форм ее существования, получает специфическое выражение в философии. Это подтверждается анализом тех философских положений, которые характеризуют отношение к некоторым достаточно очевидным, никем не оспариваемым фактам.

В философии в несравненно большей степени, чем в естествознании, приходится постоянно проводить различие между знаниями (в том смысле, в каком Лейбниц говорил об истинах факта) и убеждениями, которые, конечно, могут основываться на знаниях (научные убеждения), однако же не сводятся к ним без остатка. Магеллан был убежден в существовании пролива, соединяющего Атлантический и Тихий океаны. Эта гипотеза была подтверждена его путешествием. В теоретическом естествознании имеется немало убеждений, которыми руководствуются исследователи. Эти убеждения подтверждаются или, напротив, опровергаются научными открытиями, экспериментами. В последнем случае от этих убеждений обычно отказываются. Иное дело философия, в которой убеждения вообще не могут быть непосредственно подтверждены или опровергнуты экспериментами\*. И кроме того,

---

\* Известно, что Э. Мах и В. Оствальд, будучи не только естествоиспытателями, но и философами, отрицали объективное существование атомов, поскольку физические и химические процессы, с которыми в их время имели дело физики и химики, могли быть

философия, поскольку она обсуждает вопросы человеческой жизни, этики, эстетики, естественно, не может прибегнуть к естественнонаучным методам проверки своих положений или же эти методы имеют здесь ограниченное значение.

Убеждения, поскольку они выражают отношение людей к определенным фактам, их оценку, не являются описанием фактов. Такие убеждения могут противостоять друг другу как взаимоисключающие, однако в борьбе этих убеждений речь идет, собственно, не столько об истине или заблуждении, сколько об оценке человеческого поведения, которое может характеризоваться как правильное или неправильное, разумное или неразумное, нравственное или безнравственное. Однако и такая теоретическая оценка противостоящих друг другу философских убеждений далеко не всегда возможна, в особенности если эти убеждения отражают различные исторические ситуации и поэтому в сущности не являются взаимоисключающими, хотя и не могут быть согласованы друг с другом.

Примером такого рода коллизии может быть издавна обсуждавшийся в философии вопрос об отношении человека к факту своей смертности. М. Монтень, продолжая традиции античного эпикуреизма и стоицизма, утверждал, что человек способен разумно наслаждаться жизнью лишь постольку, поскольку он постоянно размышляет о смерти и тем самым преодолевает страх перед ней. Монтень соглашается с изречением Цицерона: философствовать — это не что иное, как готовить себя к смерти. «Лишим ее загадочности, — говорил Монтень, — присмотримся к ней, приучимся к ней, размышляя о ней чаще, нежели о чем-либо другом. Будемте всюду и всегда вызывать в себе ее образ, и притом во всех возможных ее обличиях...

---

объяснены и без допущения атомистической структуры материи. Отрицание существования атомов вытекало, однако, не столько из естественнонаучных, сколько из философских убеждений этих мыслителей: Э. Мах сводил все существующее к ощущениям (атомы же не воспринимаются чувственно), В. Оствальд — к энергии, которая истолковывалась как первичное по отношению к физическому и психическому. Экспериментальное доказательство атомистической структуры материи вынудило этих ученых признать реальность атомов. Однако ни тот ни другой не отказались от своих философских воззрений.

Неизвестно, где ожидает нас смерть; так будем же ожидать ее всюду. Размышлять о смерти — значит размышлять о свободе. Кто научился умирать, тот научился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения и принуждения» (76, 109).

Не трудно понять, что эти рассуждения философа-скептика радикально отличаются от средневековой религиозной проповеди, культивирующей страх перед смертью и неизбежным загробным воздаянием за отступление от религиозного благочестия в этой бренной жизни. Монтень — предшественник рационалистического учения о жизни, согласной с разумом. Однако классический представитель рационалистической этики Б. Спиноза, который, так же как и Монтень, продолжает традиции античного эпикуреизма и стоицизма, весьма отличается от него в понимании разумного отношения к смерти. «Человек свободный, — говорит он, — ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (99, 576).

Сравнивая эти противоположные убеждения, мы едва ли можем сказать, кто более прав из этих мыслителей: оба они в известных отношениях правы и в сущности лишь по-разному выражают прогрессивные гуманистические убеждения своего времени. Здесь вполне применимо приведенное выше изречение Н. Бора относительно сложных истин, состоящих из противоположных утверждений. В споре между различными философскими убеждениями необходимо поэтому разграничивать борьбу между истиной и заблуждением от разногласий, которые выражают оправданное разными обстоятельствами различие в отношении к фактам, существование которых не ставится под вопрос. Многообразие убеждений в границах определенной философской тематики выражает, таким образом, лишь многообразие реально существующих человеческих отношений к общепризнанным фактам.

Некоторые буржуазные исследователи склонны отождествлять убеждения с верованиями, отрицая существенное различие между «верой» в существование внешнего, объективного мира и религиозной верой. Это смешение совершенно несовместимых понятий обосновывается по-разному: одни говорят об иррацио-

нальности всякого убеждения, другие, напротив, признают, что убеждения проистекают из опыта, но истолковывают его субъективистски, т. е. просто как совокупность переживаний индивидуума. На этом пути возникают такие лишенные всякого объективного содержания понятия, как, например, «религиозный опыт», и явно фидеистские попытки доказать реальность сверхъестественного, исходя из «интимного опыта» индивида.

Разумеется, человек, который не ставит перед собой философских вопросов, признает существование внешнего мира без каких-либо предварительных размышлений на эту тему. Можно сказать, что он убежден в его существовании или даже что он верит в его независимую от сознания реальность, но вернее все же считать, что он доверяет свидетельствам своих органов чувств. Человеческий индивид практически существует в не зависящем от его сознания мире вещей и людей. Существование независимой от сознания материальной действительности постоянно доказывается повседневным опытом, практическим действием, независимо от того, сознает он это или нет. Не приходится доказывать, что убеждение в существовании объективной реальности кардинально отличается от веры в сверхъестественное, которая непосредственно поддерживается определенного рода субъективностью, исторически порождаемой господством стихийных сил общественного развития над людьми. Так обстоит дело не только с религиозными верованиями, но и с многообразными буржуазными и мелкобуржуазными пред-  
рассудками.

В философии на протяжении тысячелетий ее существования имеются самые различные убеждения и верования. Одни из них аналогичны естественнонаучным убеждениям, т. е. основываются на более или менее твердо установленных фактах, другие, напротив, не согласуются с фактами или даже явно противоречат им. Однако и в такого рода философских убеждениях отражаются факты: определенные социальные потребности, интересы, приверженность к исторически жившим себя общественным отношениям, традициям и т. д. Спор между философскими убеждениями имеет, таким образом, глубокие исторические и идеологи-

ческие корни, которые, как правило, получают самые разнообразные умозрительные выражения: одна и та же идеологическая функция или историческая направленность в зависимости от условий и традиций по-разному формулируется различными конкурирующими друг с другом философскими учениями. Неотомистский принцип «гармонии» науки и религии и совершенно противоположный ему принцип философов, вдохновляемых протестантизмом, которые утверждают, что науку и религию разделяет бездонная пропасть, как уже указывалось выше, представляют собой лишь разные способы решения одной и той же задачи — апологии религии. Но признание радикальной противоположности между наукой и религией может служить не только фидеистскому замыслу всемерного принижения фундаментального познавательного значения науки, но и материалистическому, атеистическому отрицанию религии. Именно поэтому идеологический конфликт приобретает в философии специфическую форму теоретического обсуждения вопроса, в котором каждый участвующий в споре считается с авторитетом логики, аргументирует, доказывает, а не просто декларирует свое убеждение. Этому императиву вынуждены подчиняться и приверженцы алогизма: они пытаются доказать гносеологическую несостоятельность логического мышления логическими аргументами.

Таким образом, философский спор, черпая свои убеждения в идеологической борьбе, выражает вместе с тем и относительную самостоятельность философии как специфической формы познания действительности. Цепь логических выводов, образующих в конечном счете систему философских убеждений, в значительной мере определяется исходными логическими предпосылками, которые не могут быть сведены к констатации отдельных фактов, ибо философские положения в меру приписываемой или действительно присутствующей им всеобщности не могут быть подтверждаемы отдельными фактами\*.

---

\* Отсюда и возникает типичная для большинства спекулятивно-идеалистических систем убежденность в том, что философские положения, логически следующие из определенных основоположе-

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ КОРНИ ФИЛОСОФСКОГО СПОРА

Идеологическая функция философии, как уже было выяснено в предыдущей главе, не исчерпывает всего ее содержания, так же как и не выражает ее отличия от других форм общественного сознания. Отсюда вытекает необходимость рассмотрения теоретических корней философского спора. Этот спор неизбежен, поскольку существуют разные философские направления, течения, системы, концепции, которые противостоят друг другу. Однако дивергенция философских учений является продуктом развития классово антагонистического общества и не может рассматриваться как специфическая, непреходящая особенность философской формы познания. С этой точки зрения борьба между материализмом и идеализмом, конечно, не является *вечным* законом философского развития. Поэтому для выявления гносеологической природы философского спора нет необходимости рассматривать, так сказать, экстремальные его формы, т. е. борьбу

---

ний, принципиально независимы от интересов, аффектов, субъективности мыслителя, так же как независимы они от многообразных фактических данных, которые в лучшем случае могут служить иллюстрацией этих положений, но никак не подтверждением или опровержением. Эта идеалистическая иллюзия, основывающаяся на упрощенном истолковании фактической основы философских умозаключений, выпускает из виду своеобразие тех фундаментальных фактов, из которых исходит философ до того, как он начинает дедуцировать их из принятых им теоретических посылок. Не будь природы, никакой идеалист не смог бы «дедуцировать» ее из предполагаемой им духовной сущности. Поэтому спекулятивно-идеалистическое умозрение исходит из фактов, но пытается представить их как следствие того, что лишь предполагается им как существующее. Мнимая независимость философского умозрения от фактов, которые оно пытается дедуцировать, совершенно аналогична той независимости, которую обнаруживает фантазия, когда она сочетает, комбинирует самым причудливым образом реальные, действительно существующие элементы. Но никакая фантазия не способна создать хотя бы один из этих элементов: в сказочном драконе о семи головах, извергающем пламя из каждой своей усеянной клыками пасти, мы не находим ни одного элемента этой фантастической мозаики, который был бы просто выдуман, т. е., так сказать, создан из ничего. Так и в спекулятивно-идеалистических (а также религиозных) учениях естественное возводится на сверхъестественное, трансцендентное и т. д.

основных направлений в философии. Философский спор имеет место и в рамках одного и того же направления между различными его приверженцами. Теоретически вполне допустимо абстрагирование не только от борьбы направлений, но и от противоречий внутри этих направлений, с тем чтобы ограничиться рассмотрением гносеологических корней философского спора в его наиболее элементарной и, следовательно, неизбежной форме, независимой от коренных социальных противоположностей. Только при таком подходе, если, конечно, он может быть осуществлен, обнаружится, в какой мере полемика относится к сущности самой философии и составляет имманентно присущий ей способ существования. Мы возвращаемся, таким образом, к рассмотрению специфической формы философского знания.

Своеобразие философской проблематики, как было показано уже выше, проявляется прежде всего в неограниченности объема философских категорий, качественно отличающихся от понятий, сознательно создаваемых учеными путем обобщения эмпирических данных. Эта особенность философских категорий, истолкованная Кантом как свидетельство их априорности, показывает, что предметом философского исследования является специфический оптимум (природа, общество, человек, познание, нравственность и т. д.). Именно изучение таких неограниченных, бесконечно многообразных по своему содержанию комплексов явлений делает необходимым применение философских категорий как особого рода понятий, определение которых во всяком случае непосредственно не основывается на обобщении эмпирических данных, имеющих в распоряжении ученого\*. Потому-то и возникают

---

\* Понятие категории зачастую применяется весьма расширительно, т. е. толкуется просто как предельно общее понятие в рамках данной отрасли знания. С этой точки зрения иной раз говорят, что категориями классической механики являются масса, плотность, непроницаемость, скорость, давление, работа и т. д. Не стирается ли в таком случае различие между категориями и общими понятиями? Последние, поскольку они указывают на повсеместно наблюдаемые факты, не вызывают какого-либо вопроса относительно реальности содержания, с которым они связываются. Совершенно иное дело философские категории, такие, например, как субстанция, сущность, необходимость, случайность. Гносеоло-

вопросы: существует ли иная, кроме логической, необходимость? действительно ли все существующее образует единство? относится ли категория возможности к чему-либо реально существующему, или же она выражает лишь отношение человеческого сознания к некоторым процессам? Мы взяли в качестве примера лишь некоторые философские вопросы, которые встают в связи с определением и применением философских категорий, значительная часть которых была уже известна древности, т. е. применялась философами тогда, когда они явно не могли дать научный анализ их содержания или обосновать правомерность их логического применения.

Изучение специфических форм всеобщности, предполагающее глобальное представление о мире как целом или представление о том, что в этом мире составляет особого рода целостности, закономерно порождает вопросы относительно объективной реальности того, что обозначается категориями. Старый спор между номиналистами и «реалистами» в модифицированной форме продолжается и в современной философии, поскольку проблема общего, особенного, единичного постоянно воспроизводится как развитием науки, так и общественной жизнью, в которой каждый отдельный человек рассматривает единичное, особенное, всеобщее не только как логическую, но прежде всего как человеческую проблему.

Спор об универсалиях — лишь один из аспектов

гическая возможность сомнения в физической реальности приписываемого им содержания совершенно очевидна, так же как и возможность взаимоисключающих определений или интерпретаций этих категорий. К тому же философские категории в отличие от общих понятий, применяемых в других науках, обычно находятся в коррелятивном отношении с другими философскими категориями, и это отношение, как правило, заключает в себе момент отрицания в диалектическом смысле этого слова: необходимость — случайность, необходимость — возможность, свобода — необходимость, сущность — явление, сущность — видимость, возможность — действительность, бытие — небытие и т. д. Таким образом, природа философских категорий, содержание, которое они выражают, заключают в себе гносеологическое основание для философского спора. Попытки создания новых категорий путем придания особенного значения уже вошедшим в оборот категориям или понятиям (бытие в неотомистской интерпретации, существование в экзистенциалистской философии) еще более усиливают тенденции, порождающие философский спор.

проблемы, возникающей при рассмотрении любого специфического оптимума. Другими аспектами этой же проблемы являются вопросы о предпосылках познаваемости этой оптимальной, но специфической всеобщности, которые по-разному формулируются сторонниками эмпиризма, априоризма, конвенционализма, метафизиками, допускающими возможность выхода за пределы всякого возможного опыта, приверженцами феноменализма, философского скептицизма и т. д. Таким образом, философский спор имеет не только те же гносеологические корни, что и любая научная дискуссия, но и свои особенные гносеологические истоки. Это очевидно также и в тех случаях, когда философия занимается вопросами, которые входят в предмет других, специальных наук, например проблемой бесконечности.

Частная наука благодаря особому ограничению предмета исследования, которое несовместимо со спецификой философской формы познания, может исследовать эту, как и всякую иную, проблему в соответствии со своей специальной задачей, обусловленной ее предметом. Философия по самой своей природе не может ограничить себя выполнением такой благодарной и «скромной» задачи. А между тем бесконечность именно потому, что она бесконечность, познается лишь через конечное, которое, однако, не есть бесконечное, хотя оно и содержит в себе бесконечное и, следовательно, в некотором отношении является таковым.

Познавая конечное, мы познаем бесконечное, но, по-видимому, всегда ограниченным, конечным образом. «Бесконечность, — говорит Энгельс, — есть противоречие, и она полна противоречий. Противоречием является уже то, что бесконечность должна слагаться из одних только конечных величин, а между тем это именно так. Ограниченность материального мира приводит к не меньшим противоречиям, чем его безграничность, и всякая попытка устранить эти противоречия ведет, как мы видели, к новым и худшим противоречиям. Именно *потому*, что бесконечность есть противоречие, она представляет собой бесконечный, без конца развертывающийся во времени и пространстве процесс. Уничтожение этого противоречия было бы концом бесконечности» (1, 20, 51). Но не относится ли

то, что Энгельс говорит о бесконечности, в какой-то мере (и эту меру нелегко установить) ко всякой философской проблеме, к предмету философии вообще?

Противоречие бесконечности составляет объективный источник противоречий той специфической формы познания, которая делает многообразие бесконечного или бесконечное многообразие предметом своего изучения. Это хорошо сознавал Кант, связавший с анализом проблемы бесконечности антиномии чистого разума, т. е. неразрешимые, по его убеждению, противоречия, в которые неизбежно впадает философия как «теоретический разум». В. И. Ленин в своих замечаниях на гегелевскую «Науку логики» подчеркнул ограниченность точки зрения Канта, особенно в том смысле, что Кант неправомерно ограничил сферу антиномичности: «У Канта 4 «антиномии». На деле *каждое* понятие, каждая категория *так же* антиномична» (З, 29, 106). Диалектический материализм в противоположность кантовскому агностицизму не признает принципиально неразрешимых антиномий. Противоречия разрешаются как в самой объективной действительности (в процессе развития, борьбы противоположностей), так и в теоретическом познании, диалектически отражающем этот процесс. Но теоретическое разрешение противоречия предполагает определенный уровень познания данного процесса, который, конечно, далеко не всегда имеется налицо. Следовательно, как объективная диалектика действительности, так и субъективная диалектика процесса познания заключают в себе гносеологический источник философского спора.

Гносеологические истоки философского спора, поскольку они неотделимы от природы всякого, следовательно не только философского, познания, носят непреходящий характер. Но было бы неправильно останавливаться на разграничении преходящих и непреходящих истоков философского спора. Очевидно, что гносеологические возможности этого спора, заключающиеся в самой природе философских абстракций, существенно модифицируются под влиянием исторических условий и самого развития философии.

Философия в течение тысячелетий не могла найти самое себя, т. е. вычленить свой предмет и стать благодаря этому специфической, философской наукой. Ре-

альная возможность самоопределения философии как специфической науки сложилась лишь тогда, когда многочисленные частные науки «поделили» между собой природу, а также многие сферы человеческой жизни. Благодаря размежеванию между философией и частными науками изменилось положение философии в системе научного знания. Хотя спекулятивно-идеалистические учения по-прежнему стремились, независимо от частных наук, устанавливать основоположения всякого научного знания, они уже не могли игнорировать их открытия и те методы, посредством которых они достигались. Все еще претендуя на положение науки наук, которая черпает свои принципы из чистого разума, идеалистическая натурфилософия (особенно это очевидно на примере Шеллинга) в сущности вдохновляется выдающимися открытиями естествознания и вопреки субъективной убежденности философов находится в определенной зависимости от них.

Гегель, заявлявший, что философия природы не должна основываться на естествознании, так как «способ изложения, употребляемый в физике, не удовлетворяет требованиям понятия» (27, 2, 16), которое из самого себя развивает определения внешней природы, выступал вместе с тем против произвольных натурфилософских конструкций, которых, как известно, было немало и в его собственной системе. «Философский способ изложения, — писал он, — не есть дело произвола, капризное желание пройтись для перемены разочек на голове, после того как долго ходили на ногах...» (27, 2, 16). Произвольными натурфилософскими конструкциями Гегель считал теоретические положения, не согласующиеся с философскими принципами системы. И все же если с точки зрения этих, не вполне согласующихся друг с другом высказываний Гегеля проанализировать его натурфилософские ошибки, то окажется, что одни из них (таких, конечно, большинство) проистекают из его спекулятивно-идеалистической системы, а другие — как это ни удивительно — из ограниченных естественнонаучных представлений его времени, некритически воспринятых этим глубоким критиком эмпиризма\*.

\* На это правильно указывалось в советских историко-философских исследованиях, в частности в третьем томе «Истории фи-

Изменение положения философии в системе научных знаний, с одной стороны, открывает перед ней возможность покончить со спекулятивным произволом и прочно опереться на данные частных наук, но, с другой стороны, порождает опасность усвоения заблуждений, от которых не могут быть свободны эти науки. Механистическая ограниченность материализма XVII—XVIII вв., несомненно, была связана с достижениями классической механики и с ее собственной ограниченностью, проявившейся, например, в ньютоновском понимании пространства и времени, лапласовской концепции детерминизма и т. д. А так как философия не просто заимствует из частных наук отдельные общие положения, но истолковывает их в более широком, мировоззренческом плане, то и это включает в себе возможность заблуждений, которых избегает естествознание, поскольку оно не занимается философской интерпретацией этих положений. Тот же механистический материализм в своем учении о природе и обществе неизбежно идет дальше, чем классическая механика, занимающаяся исследованием, собственно, механических процессов.

Таким образом, размежевание между философией и частными науками, создавая прочную основу для развития научно-философской теории, не исключает заблуждений, обусловленных изменением положения философии в системе научных знаний. Хотя эти заблуждения коренятся в специфической природе философского знания, в мировоззренческом характере философских обобщений, они отнюдь не непреодолимы. Материалистическая диалектика как метод философского обобщения открытий частных наук позволяет избежать абсолютизации этих открытий, выявляя их подлинное философское значение.

---

лософии», опубликованном в 1943 г.: «Читая его «Философию природы», можно видеть, как часто он оказывался в плену у самых плохих эмпириков. Так, защищая превращение воды в воздух и обратно и допуская образование дождя из сухого воздуха, он опирался при этом на эмпирические наблюдения Лихтенберга и др. Утверждая, что вода не разлагается на кислород и водород, а последний образуется лишь при пропускании электрического тока, Гегель опирался на наблюдения мюнхенского физика Рихтера и т. д.» (47, 264).

Философское обобщение открытий естествознания середины XIX в. в работах Энгельса, ленинский анализ кризиса в физике на рубеже XIX—XX вв. — классические образцы научного развития философских понятий на основе достижений естествознания. Разумеется, необходимо глубокое знание естественных наук и творческое применение материалистической диалектики для философского обобщения их достижений. Ошибки, допускавшиеся некоторыми философами-марксистами в философской оценке достижений биологии, физики и других наук, подтверждают эту мысль.

Выдающиеся представители домарксистской философии, как правило, не сознавали позитивного значения философского спора. Почти все они противопоставляли философское исследование полемике, которая представлялась им совершенно бесполезным занятием.

Д. Юм, полемизировавший с естественнонаучным пониманием причинности и материалистической философией вообще, тем не менее утверждал, что всякая полемика бесплодна. Эта парадоксальная позиция едва ли может быть объяснена юмовским скептицизмом. Вернее предположить, что она питалась представлениями о средневековых схоластических диспутах, участники которых парировали аргументы своих оппонентов цитатами из Священного писания, Фомы Аквинского и Аристотеля. Отмечая, что нет вопросов, которые не были предметом спора и относительно которых спорящие стороны не придерживались бы противоположных воззрений, Юм приходил к выводу, что такова уж природа полемики, что в ней победа достается не разуму, а красноречию. «Победу одерживают не вооруженные люди, владеющие копьем и мечом, а трубачи, барабанщики и музыканты армии» (124, 1, 80).

Юм, очевидно, полагал, что сам он ни с кем не полемизирует, а просто отбрасывает несостоятельные представления и позитивно излагает воззрения, согласующиеся с опытом и здравым смыслом. Само собой разумеется, это убеждение было иллюзией, которая, однако, опиралась на характерное не только для философии, но и для всякой научной деятельности существенное различие между процессом исследования, критическим и по существу полемическим, и изложением

его результатов, которое отнюдь не обязательно, во всяком случае по форме полемично. Это различие, зачастую перерастающее в противоречие, Кант оправдывал в «Критике чистого разума»: обрушиваясь на «некритический» догматизм и противопоставляя ему «критическую философию», он тем не менее утверждает, что ее изложение по необходимости должно носить в известном смысле догматический характер.

Так же как и Юм, Кант отрицательно относился к полемике, ибо в лучшем случае, полагал он, спорящие стороны отстаивают одинаково недоказуемые теоретические положения: одни, например, утверждают, что бога нет, другие — что он существует. Но так как теоретический разум не способен решить вопросов, выходящих за пределы всякого возможного опыта, то «в сфере чистого разума не бывает настоящей полемики. Обе стороны толкут воду в ступе и дерутся со своими тенями, так как они выходят за пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы схватить и удержать» (49, 3, 628—629)\*. Но, осуждая полемическое применение чистого разума к вопросам, которые могут быть разрешены лишь «практическим разумом», т. е. априорным нравственным сознанием, Кант неустанно полемизировал со своими предшественниками — создателями рационалистических метафизических систем XVII в., материалистами-сенсуалистами, скептицизмом Юма и т. д. И в тех случаях, когда Кант не называет своих оппонентов, он, обосновывая свое понимание пространства и времени, возможности синтетических априорных суждений, специфики категориального синтеза и т. д., постоянно вступал в спор с различными фило-

---

\* Следует, впрочем, отметить, что Кант считал совершенно неизбежным спор между философией, с одной стороны, и теологией и юриспруденцией — с другой, поскольку последние имеют своей основой не «законодательство разума», а указания правительства (Кант, конечно, имел в виду феодальную власть, которая, как он это в скрытой форме утверждал, не способна руководствоваться принципами чистого разума). Поэтому в «Споре факультетов», т. е. в сочинении, посвященном выяснению отношения философского факультета к теологическому и юридическому, Кант писал: «Спор никогда не может прекратиться, и именно философский факультет должен быть всегда готов к нему» (49, 6, 331).

софскими учениями, поскольку они по-другому ставили и решали эти вопросы.

Это непонимание позитивной роли полемики в развитии философии объясняется, на наш взгляд, тем, что даже наиболее выдающиеся представители домарксистской философии не проводили различия между исторически преходящими причинами и гносеологическими, непреходящими истоками философского спора. Все они видели в самом факте философского спора ахиллесову пяту философии, и каждый из них (в отличие от скептиков) надеялся раз навсегда покончить с этим спором, создав такую философскую систему, которую приняли бы все, как принимали геометрию Евклида. Идеал математического, будто бы принципиально исключающего разногласия, знания был идеалом не одних только рационалистов. Этот идеал вдохновлял, по-видимому, и философов-эмпириков, хотя они этого и не сознавали: главное, полагали они, существует такое знание, которое исключает всякие споры. С этих позиций философский эмпиризм исследовал источники заблуждений.

Ф. Бэкон в своем учении о призраках ставит вопрос об антропологических причинах заблуждений, которые, по его мнению, неотделимы от человеческой природы. Знание этих причин, полагал он, в известной мере помогает избежать западни заблуждений. Его не оставляла надежда покончить с помощью научно разработанного эмпиризма не только со схоластическими словопрениями, но и со всеми серьезными разногласиями вообще, так как практические успехи («изобретения») всегда помогут отличить истину от заблуждения. Философский спор представлялся ему пустопорожним занятием ученых и невежественных схоластов: таковы и в самом деле были дискуссии в философии, против которой поднял восстание Ф. Бэкон. Страстный приверженец «натуральной философии», которой, как он полагал, всегда пренебрегали потому, что предпочитали химеры действительной пользе, Бэкон был, конечно, весьма далек от сознания того, что у эмпиризма, строго следующего установленным им правилам индуктивного вывода, имеются свои собственные иллюзии и связанные с ними, порой весьма фантастические представления.

Рационализм XVII в. был свободен от иллюзий фи-

лософского и естественнонаучного эмпиризма. Но у него были другие иллюзии, возникавшие на почве одностороннего истолкования математики и абстрактного представления о разуме и логическом процессе вообще. Рационализм пытался найти особого рода интеллектуальную область, которая по природе своей несовместима с заблуждением. Но такой сферы безусловной истинности не существует: все человеческие способности могут заблуждаться. Практическая деятельность также не свободна от заблуждений — это относится и к экспериментальной и вообще к научно-исследовательской практике. Это не значит, конечно, что заблуждения непреодолимы: принципиально преодолимо любое заблуждение, но способность заблуждаться неотделима от самой способности познания, и в этом смысле она неустранима.

Прогресс познания, несомненно, способствует искоренению системных заблуждений (например, идеализма или религии), но и это возможно лишь при определенных исторических условиях, которые независимы от познания и сознания. Однако и прогресс познания, способный преодолеть любые заблуждения, не уничтожает их гносеологических истоков. А расширение сферы познания означает и расширение сферы возможных заблуждений относительно тех вещей, которые не были еще предметом исследования.

Рационалисты считали абсолютным критерием истины такого рода ясность и отчетливость представления, которые делают невозможным какое бы то ни было сомнение. Но что является критерием ясности и отчетливости представлений? Этот вопрос они даже не ставили. Фетишизация интеллектуальной интуиции и будто бы имманентно присущей ей неоспоримой очевидности породила убеждение, что можно навсегда покончить с философскими спорами, если, следуя примеру математики, исходить из самоочевидных истин и строго логически развивать вытекающие из них выводы. Попытка применить в философии математический метод привела рационалистов к отождествлению эмпирических оснований с основаниями логическими, причинности — с логической необходимостью. Иными словами, рационалистическая интерпретация математического метода стала причиной такого рода ошибок,

которые принципиально невозможны в математике, где логический вывод сам по себе не считается описанием объективной действительности и оказывается таковым лишь постольку, поскольку он эмпирически интерпретируется\*.

Т. Гоббс, который подобно рационалистам видел путь окончательного преодоления философских заблуждений и споров в создании точных и строгих дефиниций, утверждал, как и Ф. Бэкон, что один из главных источников всяческих заблуждений составляет многозначность слов и словесных выражений. «Подобно тому, — писал он, — как все истинное познание людей обусловлено правильным пониманием словесных выражений, так и основание всех их заблуждений кроется в неправильном понимании последних» (32, 1, 78—79). Существуют слова, которые ничего не обозначают, однако их принимают за обозначения реально существующих вещей. Словам и их сочетаниям присущи специфические свойства, которые сплошь и рядом рассматриваются как свойства самих вещей. Именно вследствие этого, по мнению Гоббса, возникла проблема универсалий. Наконец, и вещам присущи определенные свойства, которые нередко приписываются словам и словесным выражениям. Перечисляя различные виды неправильного словоупотребления, Гоббс пришел к выводу, который делает его в некотором отношении предшественником современной философии лингвистического анализа: «Свет человеческого разума — это вразумительные слова, однако, предварительно

---

\* Современная математика показывает, что математические аксиомы, которые представлялись рационалистам самоочевидными абсолютными истинами, в действительности не являются таковыми. «Ясно, что соответствие между аксиомами и предметами реальности, — указывает П. С. Новиков, — всегда имеет приближенный характер. Если мы, например, поставим вопрос — удовлетворяет ли реальное физическое пространство аксиомам геометрии Евклида, то предварительно мы должны дать физические определения геометрических терминов, содержащихся в аксиомах, как-то: «точка», «прямая», «плоскость» и др. Иными словами, нужно указать те физические обстоятельства, которые этим терминам соответствуют. После этого аксиомы превратятся в физические утверждения, которые можно подвергнуть экспериментальной проверке. После такой проверки мы можем ручаться за истинность наших утверждений с той степенью точности, какую обеспечивают измерительные приборы» (76, 13).

очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями. *Рассуждение* есть шаг, рост знания — путь, а благоденствие человеческого рода — цель. Метафоры же и бессмысленные и двусмысленные слова, напротив, суть что-то вроде *ignes fatui* (блуждающих огней), и рассуждать с их помощью — значит бродить среди бесчисленных нелепостей. Результат, к которому они приводят, есть разногласие и возмущение или презрение» (32, 2, 82).

Анализ причин заблуждений, предлагаемый Гоббсом, есть развитие как рационалистической, так и эмпирической критики схоластической логомахии. В этом его историческое значение, которое, впрочем, не исчерпывается его эпохой: спекулятивно-идеалистические системы последующего времени, при всем их отличии от схоластических учений, также создавали понятия относительно реально не существующих вещей или приписывали этим вещам (и миру в целом) свойства, присущие лишь человеческой психике. Однако уязвимым местом концепции Гоббса является номиналистическая (исторически связанная с эмпиризмом нового времени) интерпретация понятий. Поэтому и предлагаемая им реформа словоупотребления явно утопична: научные понятия — не просто собирательные имена, лишенные объективного содержания. Они отражают объективно существующее общее, всеобщее, действительное единство многообразия, сущность, закон, необходимость и т. д. Следовательно, и трудности, с которыми сталкивается познание, заключаются не только в словах, представлениях, понятиях, идеях о вещах, но и в самих вещах — в их реальной многогранности, противоречивости, изменчивости и т. д. То обстоятельство, что заблуждается познающий субъект, не должно заслонять объективной основы заблуждения.

Если великие домарксовские философы пытались покончить с философскими спорами путем установления безусловно истинных основоположений и выработки научного метода исследования, то буржуазная философия второй половины XIX и XX в., осознав иллюзорность метафизических притязаний своих предшественников на абсолютное знание, отвергла вместе с тем и тот историей проверенный путь к объективной истине, по которому идут положительные науки. Фило-

софский анализ достижений естествознания, которым занялся позитивизм, имел своей предпосылкой агностическую, субъективистскую интерпретацию факта знания.

Отрицание рационалистической концепции сверхопытного знания трансформировалось в субъективистскую ревизию понятия истины, что особенно ярко проявлялось в прагматизме, провозгласившем своей задачей окончательное преодоление философских споров. «Прагматический метод, — писал В. Джемс, — это прежде всего метод улаживания философских споров, которые без него могли бы тянуться без конца» (36, 33). Существо этого метода, как известно, сводится к положению, что «истина — это *разновидность благого*» (36, 52), в силу чего любое утверждение, поскольку оно помогает индивиду согласовать свой новый опыт с запасом старых убеждений и таким образом облегчает достижение поставленной им цели, «упрощает, экономизирует труд» (36, 41), истинно.

Если противники ортодоксальной схоластики обособывали принцип двойственности истины, т. е. независимость знания от религиозной веры, то Джемс объявил все утверждения истинными, раз они могут, «так сказать, везти нас на себе» и тем самым удовлетворять наши потребности. Вопрос об интеллектуальной потребности в истине, независимой от потребностей, фактически был снят с обсуждения. Даже спор о полезности, поскольку она возводилась в критерий истины, объявлялся бессмысленным, так как один лишь индивид способен определить сам для себя то, что для него составляет благо.

Джемс, правда, стремился придать принципу полезности, преодолевающему, по его мнению, «схоластическую» концепцию истины в себе, также и интересубъективное содержание. Так, он доказывал, что некоторые идеи в сущности «работают» на всех. К ним он относил в первую очередь религиозные представления, а затем также идеи, которые в наименьшей степени изменяют привычные, утвердившиеся убеждения. Короче говоря, прагматистская концепция истины оказалась в высшей степени консервативной как в научном, так и в социально-политическом отношении. Этот гносеологический консерватизм был провозглашен

единственным способом устранения всех принципиальных разногласий в философии. По сути же дела речь шла о том, чтобы утвердить определенную, религиозно и политически окрашенную форму идеализма в качестве всеобщей философской конвенции.

В России с претензией на окончательное преодоление философского спора выступил Н. Лосский, писавший, что только интуитивизм, радикально обновляя противоположные философские направления, освобождая их от исключительных претензий, способствует их полному примирению. «В самом деле, — утверждал Лосский, — устраняя предпосылку, бывшую источником односторонности старых направлений, интуитивизм вместе с тем не то чтобы разрешает важные спорные вопросы в пользу одной или другой из тяжущихся сторон, а идет еще глубже, именно устраняет самую почву для возникновения спора, показывает, что он основывается на недоразумении и что спорящие партии, как односторонние, были отчасти правы и отчасти неправы» (67, 337—338).

В. И. Ленин, отмечая характерную для новейшей буржуазной философии тенденцию «возвыситься» над противоположностью материализма и идеализма, науки и религии, характеризовал эту тенденцию как модернизированную форму борьбы идеализма против материализма. Обнажая глубокие социальные корни этого реакционного философского движения, выступавшего под флагом беспартийности философии, В. И. Ленин доказал, что борьба между материализмом и идеализмом, между наукой и религией не может устареть до тех пор, пока существует идеалистическая и религиозная интерпретация мира.

Но идеализм и религия не вечны. Материалистическое понимание истории глубоко вскрыло социально-экономические корни этих отчужденных форм общественного сознания и тем самым доказало их исторически преходящий характер. Означает ли это, что на известной ступени общественно-исторического развития прекратится философский спор? Конечно, нет. История философии свидетельствует о том, что формы и характер философского (и научного) спора исторически изменяются, что обусловлено как социально-экономическими причинами, так и развитием знаний.

Абстрактное рассмотрение природы философского спора сугубо антиисторично, так как оно выпускает из виду идеологическую функцию философии, изменение ее места в системе научных знаний, развитие философии и философской аргументации. Между тем достаточно сопоставить друг с другом философские споры разных исторических эпох (античность, средневековье, новое время, современность), чтобы увидеть, как даже в условиях классово антагонистического общества постоянно развивается теоретическое обоснование философских положений и тем самым преодолеваются или ограничиваются воззрения, которые не находят хотя бы косвенного подтверждения в данных науки, практики, исторического опыта. Конечно, в классово антагонистическом обществе эта тенденция существует обычно в скрытой форме, однако научный анализ выявляет ее даже при рассмотрении наиболее реакционных философских учений. Чем, например, объясняется настойчивое стремление значительной части современных идеалистов доказать, что их философия не противоречит естествознанию? Очевидно, тем, что в наши дни и идеалисты вынуждены считаться с теми правилами теоретической дискуссии, которые выработаны современной наукой.

Э. Гуссерль, философское учение которого открыто направлено против «наивного», по его убеждению, естествознания, тем не менее не мог не признать, что создание «строгой науки» составляет идеал философского исследования. «Быть может, — писал он, — во всей жизни нового времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто не остановит» (34, 8) \*.

В. И. Ленин указывал на изменение формы идеализма, которое проявляется для не искушенного в философии человека совершенно неожиданным образом:

---

\* Конечно, это утверждение Гуссерля нельзя принимать без учета того, что он ведет войну с естествознанием, которое, по его убеждению, «нигде и никогда не может служить основой для философии» (34, 11). Однако гораздо существеннее другое: естествознание и математика обосновывают своими достижениями понятие научного знания и те критерии научности, с которыми приходится считаться и идеалистической философии, как бы она ни относилась к этим наукам.

идеализм «отрекается» от идеализма. В наши дни, пожалуй, нет сколько-нибудь влиятельного идеалистического учения, которое не выступало бы «против» идеализма. История «реалистических» учений XX в. (неореализм, критический реализм, «новая онтология» Н. Гартмана и т. д.) особенно показательна в этом отношении. Научный анализ этого примечательного исторического симптома показывает, что идеализмом в современной буржуазной философии называют главным образом рационалистический тип идеализма или откровенно субъективно-идеалистическое философствование. Но почему же в таком случае современный идеализм «отрекается» от всякого идеализма? Почему изменение формы идеализма выдается за окончательное его преодоление? Все дело в том, что идеализм дискредитирован современным естествознанием и общественно-историческим опытом. Но он продолжает существовать не только вследствие теоретических заблуждений, но и поскольку сохраняется питающая, поддерживающая его социально-экономическая основа и соответствующая ей идеологическая атмосфера.

Таким образом, уже в настоящее время вырисовываются реальные исторические перспективы коренного изменения характера философского спора, который в мире, навсегда покончившем с господством стихийных сил общественного развития над людьми, трансформируется в научно-философскую дискуссию, действительной основой которой становится творческое развитие диалектико-материалистического мировоззрения. В этой своей форме философский спор не есть уже идеологическая борьба, так как его необходимым основанием будет идеологическое единство человечества, сознательно творящего свою историю на базе коммунистически преобразованных общественных отношений. Такого рода философский спор аналогичен научным дискуссиям, необходимость которых вызывается развитием наук. Мы говорим об аналогии, поскольку предмет научной философии и свойственный ей метод исследования исключают возможность такого «точного», нередко даже окончательного решения вопросов, которое составляет своеобразное преимущество частных наук.

Философия, поскольку она становится научной,

принципиально отвергает наивную в наше время претензию на систему абсолютных истин в последней инстанции. Однако научная философия также решительно отвергает и релятивистскую концепцию, согласно которой никакая истина не есть абсолютная истина в последней инстанции. Такое утверждение так же догматично, как и ему противоположное, поскольку оно приписывает себе ту самую абсолютную истинность в последней инстанции, которую оно громогласно отвергает. Творческий, диалектико-материалистический характер философии марксизма, ее органическое единство с научным знанием и общественной практикой открывает необозримую перспективу плодотворной научной дискуссии между единомышленниками. Ее важнейшими задачами являются развитие философского знания, разработка методологических проблем науки, теоретическое обоснование сознательной, свободной практической деятельности людей, обогащение их духовной жизни, которое, конечно, является не средством, а целью человечества, навсегда покончившего с социальным неравенством и его многообразными последствиями.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Читатель, внимательно следивший за ходом нашего изложения, очевидно, заметил, что основная идея этой книги — идея об исторически преходящем характере плюрализма философских учений. Эмпирически констатируемое множество несовместимых друг с другом философий всегда было отправным пунктом скептического отрицания возможности объективной истины в философии. На этом, в частности, основывается и современное позитивистское отрицание научно-философского мировоззрения.

Философ XX в., говорит Г. Рейхенбах, должен обладать мужеством, чтобы признать тот очевидный факт, что «философия оказалась неспособной разработать общую теорию, которую можно было бы преподавать студентам с согласия всех тех, кто преподает философию.

Те из нас, которые преподавали какую-либо науку, знают, что значит преподавать на основе общей платформы. Науки разработали общую структуру знания, получившую всеобщее признание, и тот, кто учит науке, делает это с чувством гордости, вводя студентов в царство прочно установленных истин. Почему должен философ отречься от учения, прочно устанавливающего истину?» (160, 136).

Было бы понятно, если бы Рейхенбах с позиций науки осуждал спекулятивно-идеалистические конструкции, столь характерные для буржуазной философии. Но Рейхенбах имеет в виду философию вообще: всякая философия, с его точки зрения, игнорирует прочно установленные наукой истины. Не проводя различий между материализмом и идеализмом, не отличая современной формы материализма от предше-

ствующих материалистических учений, Рейхенбах утверждает, что философы в отличие от ученых высказывают лишь свои или чужие мнения. «Представьте себе ученого, который стал бы учить электронике в форме сообщения мнений разных физиков, никогда не говоря студентам, что *представляют собой* законы, которым подчиняются электроны. Сама мысль об этом вызывает смех» (160, 136). Философия, таким образом, оказывается или безответственным рассуждательством о вещах, относительно которых имеются прочно установленные истины, или же бессмысленным разглагольствованием о том, что не может быть предметом знания. С этих позиций Рейхенбах оценивает историко-философский процесс и характерную для него дивергенцию философских учений, которая представляется ему имманентно присущей философии: «Если философы создали великое множество противоречащих друг другу систем, то все эти системы, за исключением одной, должны быть ложными. Но вероятно даже, что все они ложны. История философии должна поэтому включать в себя историю заблуждений философов. Вскрывая источники заблуждения, историческое исследование способствует достижению истины» (160, 136).

Разумеется, историко-философская наука невозможна без критики философских заблуждений, преодоление которых способствует достижению истины. Но не эту банальную мысль имеет в виду Рейхенбах. По его убеждению, единственное знание, которое доставляет нам историко-философская наука, есть знание заблуждений, в которые постоянно впадали философы. Истина, которую можно почерпнуть из истории философии, сводится, следовательно, к тому, что заблуждение есть заблуждение. Ознакомившись со многими заблуждениями, постигнув их именно как заблуждения, мы усваиваем тем самым множество истин. Таково мнение маститого неопозитивиста, одного из основателей субъективистски-агностической «философии науки», которая объявляется научной прежде всего потому, что она провозглашает разрыв со всеми предшествующими философскими идеями, хотя на деле она возрождает концепцию Д. Юма.

Утверждения Рейхенбаха не отличаются суще-

ственным образом от рассуждений его предшественников — позитивистов XIX в. Примерно то же писал Дж. Льюис в конце прошлого века: «Повсюду в Европе философия утратила кредит. . . С каждым днем крепнет убеждение, что философия по самой сущности ее стремлений обречена вечно блуждать в запутанном лабиринте, где узкие и извилистые ходы постоянно выводят ее усталых ревнителей на торную стезю их предшественников, которые, как известно этим ревнителям, не могли найти выход» (69, 3). Таким образом, философы не просто ошибались, но каждый раз повторяли ошибки своих предшественников, ошибки, которые им были уже известны, вследствие чего они избирали новый исходный пункт для своих построений, что, однако, не избавляло их от тех же философских злоключений. Таков уж злой фатум философии, полагал Льюис, которому явно не приходило в голову, что фатализм, отвергавшийся им как спекулятивно-религиозная концепция, неприменим и к историко-философскому процессу.

Г. Уэллс, как известно, не был философом или историком философии. Тем не менее вопрос, о котором идет речь, представлялся ему столь ясным, что он, как говорится, без всяких околичностей заявлял: «Историк философии, обзирающий «великих», или какое там пышное название ни дай этому несвежему пирогу из остатков, встречает путаницу противоречивых идей, перемешанные кусочки от разных складных картинок, невнятицу, преподносимую как мудрость» (102, 294). Трудно сказать, что привело выдающегося писателя-гуманиста к этому легкомысленному и некомпетентному выводу, но отдельные отрывочные замечания в его книге «Необходима осторожность» свидетельствуют о том, что кроме традиционного английского эмпиризма он некритически воспринял и неопозитивистскую доктрину, которая представлялась ему простым окончательным разрешением излишне запутанных, усложненных философских проблем.

В конце пятидесятих годов в Голландии вышла небольшая книжка некоего Ж. Ф. Ревеля. Она называется «К чему философы?» и состоит из весьма претенциозных сентенций, каждая из которых призвана буквально уничтожить философию. Приведем одну из них,

взятую почти наугад: «Главное проявление лицемерия людей, которые делают философию своей профессией, заключается, без сомнения, в том, чтобы заставить верить других в то, что философия существует» (161, 57). Открытие Ревеля, таким образом, сводится к тому, что философия в сущности не существует, а то, что называют этим словом, представляет собой иллюзию, порождаемую интеллектуальным фокусничеством или даже шарлатанством. Мы не видели необходимости заниматься здесь опровержением этих ходячих воззрений — этому в основном и была посвящена наша работа. И мы привлекаем внимание читателя к приведенным высказываниям лишь для того, чтобы в заключении еще раз подчеркнуть первостепенное значение проблемы научной философии, проблемы, которую разрешил марксизм именно потому, что он эту философию создал и творчески развивает.

В последние годы некоторые философы, считающие себя марксистами (мы этого мнения не разделяем), выступили с положением о необходимости создания различных философий марксизма. Этой теме посвятил свое выступление П. Враницкий на недавно состоявшемся XIV международном философском конгрессе. В опубликованных им тезисах «Необходимость различных вариантов в марксистской философии» утверждается, что многообразие, многосторонность исторической практики человечества находит свое выражение и в философской теории. Разумеется, это действительно так. Но абсолютно непонятно, почему из этой констатации вытекает необходимость разных, т. е. очевидно противоречащих друг другу, вариантов философии марксизма. П. Враницкий пишет: «Исторические ситуации и в настоящее время радикально изменяются, вследствие чего возникают важные сдвиги в постановке исторических проблем и задач. Если философия (в данном случае марксистская) не в состоянии подобно чувствительнейшему теоретическому барометру общества реагировать на эти сдвиги, она становится исторически незначительной» (128, 139—140). И это, конечно, бесспорно. Но почему из этой несомненно заслуживающей напоминания истины следует, что наряду с диалектическим и историческим материализмом должны существовать другие марксистские (вернее, квази-

марксистские) философии? На этот вопрос тезисы П. Враницкого не дают никакого ответа.

Совершенно очевидно (и не только из тезисов, но и из других сочинений П. Враницкого), что теоретическую предпосылку концепции о необходимости различных вариантов марксистской философии составляет убеждение, что философия марксизма (как и всякая философия вообще) не может и не должна быть научной. Исторически преходящее противопоставление философии частным наукам, таким образом, возводится в непреходящий закон развития философского мышления. Специфика философии абсолютизируется, несмотря на то что нет (мы надеемся, что нам удалось это доказать) ни одной особенности философской формы познания, которая в той или иной мере не была бы свойственна научному мышлению вообще. Не может быть различных (научных) вариантов научно-философского мировоззрения, как не может быть различных вариантов любой научной теории, если, конечно, слово «вариант» обозначает не способ изложения, а результат исследования. С этим, конечно, не могут согласиться наши оппоненты. Но чем же в таком случае может или должна быть философия марксизма? Искусством? Нет, отвечают они, просто философией, только философией. Но в наше время единственной адекватной формой теоретической истины является наука, научное исследование. Следовательно, философии не следует стремиться к объективной истине, т. е. истине, независимой от сознания исследователя? Но тогда философия не есть и теоретическое знание. Ей остается быть лишь сознанием, сознанием без знания.

Мы видим, что экзистенциалисты и другие представители современной идеалистической философии несравненно последовательнее П. Враницкого, так как они не выдают свою чуждую науке концепцию плюрализма философских учений за теоретическую предпосылку... творческого развития философии марксизма.

Необходимость творческого развития марксистской философии абсолютно очевидна. Но столь же очевидно, что это развитие невозможно на путях, проторенных современной идеалистической философией.

Современные буржуазные социологи, пытаясь дискредитировать марксистское учение о неизбежности

коммунистического преобразования общественных отношений, стремятся доказать, что никакой объективной исторической необходимости не существует вообще. Современная буржуазная философия в борьбе против диалектического и исторического материализма обосновывает тезис о принципиальной невозможности философской науки. Если политический ревизионизм стирает коренную противоположность между социалистической и капиталистической системами, то философский ревизионизм обосновывает идейку о несостоятельности принципиального разграничения между марксистской и буржуазной философией: даже выражение «буржуазная философия», как известно, нередко объявляется научно неоправданным. Такова логика идеологической борьбы. Историко-философская наука путем теоретического исследования фактов восстанавливает сложный и противоречивый процесс становления научно-философского знания, к достижению которого были постоянно устремлены интеллектуальные усилия самых выдающихся мыслителей прошлого. Это восстановление действительного пути, пройденного философией, является необходимым условием ее дальнейшего творческого развития.



1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2 изд.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
3. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений.
4. Айер А. Философия и наука. — «Вопросы философии», 1962, № 1.
5. Александров А. Д. Общий взгляд на математику. — Сб. «Математика, ее содержание, метод и значение». М., 1956.
6. Амбарцумян В. А. Некоторые особенности современного развития астрофизики. — Сб. «Октябрь и научный прогресс», т. I. М., 1967.
7. Аристотель. Метафизика. М., 1934.
8. Аристотель. Аналитики. М., 1952.
9. Аристотель. Этика. СПб., 1908.
10. Аристотель. Политика. СПб., 1911.
11. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.
12. Асмус В. Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познание. — «Вопросы философии», 1961, № 4.
13. Бейль П. Исторический и критический словарь в двух томах, т. 2. М., 1968.
14. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1914.
15. Бергсон А. Философская интуиция. — Сб. «Новые идеи в философии» № 1. М., 1912.
16. Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда. — Сб. «Вехи». М., 1909.
17. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961.
18. Бройль де Л. По тропам науки. М., 1962.
19. Бунге М. Наука и интуиция. М., 1967.
20. Бутру Э. Философия и ее проблемы. — Сб. «Новые идеи в философии», 1912, № 1.
21. Бэкон Ф. Новый орган. М., 1965.
22. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. М., 1954.
23. Вавилов С. И. Развитие идеи вещества. Собрание сочинений в шести томах, т. 3. М., 1956.
24. Виндельбанд В. История философии. М., 1898.
25. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904.
26. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1959.

27. Гегель Г. В. Сочинения в 14-ти томах. М., 1930—1958.
28. Гейзенберг В. Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах. — «Вопросы философии», 1958, № 11.
29. Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962.
30. Гельвеций К. О человеке, его умственных способностях и воспитании. М., 1938.
31. Герне Ф. Альберт Эйнштейн. М., 1966.
32. Гоббс Т. Избранные произведения. М., 1964.
33. Гольбах П. Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1963.
34. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — «Логос», 1911, кн. 1.
35. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
36. Джемс В. Прагматизм. Спб., 1910.
37. Дидро Д. Избранные сочинения, т. I. М., 1926.
38. Дильтей В. Описательная психология. М., 1924.
39. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах. — Сб. «Новые идеи в философии», 1912, № 1.
40. Дынный М. А. Человек, солнце и космос в философии Джордано Бруно. — «Вопросы философии», 1966, № 9.
41. Егоров А. Г. Искусство и общественная жизнь. М., 1959.
42. Жаворонков Н. М. Неорганическая химия и новые материалы. — Сб. «Октябрь и научный прогресс». М., 1967.
43. Зиновьев А. А. Два уровня в научном исследовании. — Сб. «Проблемы научного метода». М., 1964.
44. Ибн-Сина. Даниш-Намэ. Душанбе, 1957.
45. Ильичев Л. Ф. Методологические проблемы естествознания и общественных наук. — Сб. «Методологические проблемы науки». М., 1964.
46. Иовчук М. Т. О некоторых методологических проблемах истории философии. — «Вопросы философии», 1959, № 11.
47. История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, т. I, III. М., 1940—1944.
48. История философии в шести томах под ред. М. А. Дынного, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, Т. И. Ойзермана, А. Ф. Окулова, т. 3. М., 1959.
49. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
50. Кант И. Логика. Петроград, 1915.
51. Кассирер Э. Познание и действительность. Спб., 1912.
52. Кедров Б. М. Классификация наук, т. I. М., 1961.
53. Кедров Б. М. Философия как общая наука. — «Вопросы философии», 1962, № 5, 6.
54. Келдыш М. В. Естественные науки и их значение для развития мировоззрения и технического прогресса. — «Коммунист», 1966, № 17.
55. Колмогоров А. Н. Математика. Большая советская энциклопедия, т. 26, 2-е изд.
56. Константинов Ф. В. Великая Октябрьская революция и марксистская социология. — Сб. «Октябрьская революция и научный прогресс», т. II. М., 1967.

57. Константинов Ф. В., Федосеев П. Н. К изучению основ марксистско-ленинской философии. — «Вопросы философии», 1960, № 2.
58. Копнин П. В. Введение в гносеологию. Киев, 1966.
59. Корнелиус Г. Введение в философию. М., 1905.
60. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. ч. I. М., 1920.
61. Кузнецов И. В. Макс Планк и его борьба за научное мировоззрение в естествознании. — «Вопросы философии», 1958. № 5.
62. Ламетри Ж. Избранные сочинения. М., 1926.
63. Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем, т. 2. Киев — Харьков, 1900.
64. Лауэ М. История физики. М., 1956.
65. Лекторский В. А. Единство эмпирического и теоретического в научном познании. — Сб. «Проблемы научного метода». М., 1965.
66. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963.
67. Лосский Н. Обоснование интуитивизма. СПб., 1908.
68. Лукреций К. О природе вещей, т. 2. М., 1947.
69. Льюис Дж. История философии. СПб., 1897.
70. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Казань, 1914.
71. Маковельский А. О. Досократики, ч. I. Казань, 1914.
72. Мамардашвили М. К. Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания. — «Вопросы философии», 1959, № 12.
73. Митин М. Б. Человек как объект философских исследований. — Сб. «Человек и эпоха». М., 1964.
74. Митин М. Б. Философия и современность. М., 1960.
75. Монтень М. Опыты, кн. I. М.—Л., 1958.
76. Новиков П. С. Элементы математической логики. М., 1959.
77. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Л., 1931.
78. Павлов Т. Диалектико-материалистическая философия и частные науки. Избранные философские произведения в 4-х томах, т. I. М., 1962.
79. Павлов Т. Теория отражения. Избр. философ. произв., т. 3. М., 1962.
80. Петровский И. Г. Вместо предисловия. — Сб. «Философия марксизма и неопозитивизм». М., 1963.
81. Пилатов П. Н. Степи СССР как условие материальной жизни общества. Ярославль, 1966.
82. Макс Планк. Сборник к столетию со дня рождения Макса Планка. М., 1958.
83. Планк М. Смысл и границы точной науки. — «Вопросы философии», 1958, № 5.
84. Платон. Избранные диалоги. М., 1965.
85. Платон. Тезет. М.—Л., 1936.
86. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения в пяти томах, т. 3. М., 1957.

87. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
88. Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957.
89. Рассел Б. Новейшие работы о началах математики. — Сб. «Новые идеи в математике», № 1, изд. 2. Петроград, 1917.
90. Рейхенбах Г. Направление времени. М., 1962.
91. Риккерт Г. О понятии философии. — «Логос», 1910, кн. I.
92. Розенталь М. О связи философских теорий с экономическим базисом. — «Вопросы философии», 1960, № 3.
93. Румянцев А. М. Октябрь и экономическая наука. — Сб. «Октябрь и научный прогресс», т. II. М., 1967.
94. Семенов Н. Н. Марксистско-ленинская философия и вопросы естествознания. — «Коммунист», 1968, № 10.
95. Скворцов Л. В. Обретает ли метафизика «второе дыхание»? М., 1966.
96. Современная книга по эстетике. Антология под ред. А. Егорова. М., 1957.
97. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966.
98. Спенсер Г. Основные начала. Спб., 1886.
99. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1957.
100. Станков С. Линней, Руссо, Ламарк. М., 1959.
101. Стеклов В. Математика и ее значение для философии. Берлин, 1923.
102. Уэллс Г. Необходима осторожность. М., 1957.
103. Федоров Е. К. Разработка классификации наук — насыщенная задача философов и естественников. «Методологические проблемы науки». М., 1964.
104. Федосеев П. Н. Философия и современная эпоха. — Сб. «Октябрь и научный прогресс», т. II. М., 1967.
105. Федосеев П. Н. и Францев Ю. П. О разработке методологических вопросов истории. — Сб. «История и социология». М., 1964.
106. Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1955.
107. Философия в систематическом изложении Дильтея, Рия, Паульсена и др. СПб., 1911.
108. Философский словарь. Под ред. М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина. М., 1968.
109. Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1936.
110. Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. М., 1937.
111. Фор Р., Кофман А., Дени-Папен М. Современная математика. М., 1966.
112. Франк Ф. Философия науки. М., 1960.
113. Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М., 1959.
114. Фролов И. Т. Философия и биология. — «Вопросы философии», 1967, № 8.
115. Чаттерджи С. и Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.
116. Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. М., 1936.

117. Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959.
118. Шмидт Г. Философский словарь. М., 1961.
119. Шопенгауэр А. О гении. Спб., 1899.
120. Шпенглер О. Закат Европы, т. I, ч. I. Петроград, 1928.
121. Штейнбух К. Автомат и человек. М., 1967.
122. Штофф В. А. Моделирование и философия. М., 1966.
123. Эйнштейн А. Собрание научных трудов в четырех томах, т. IV. М., 1967.
124. Юм Д. Сочинения в двух томах. М., 1965.
125. Яковлев М. В. Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964.
126. Яноши Л. Значение философии для физических исследований. — «Вопросы философии», 1958, № 4.
127. Марх К. Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. Dietz-Verlag. Berlin, 1953.
128. Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. I Wien, 1968.
129. Adler M. The conditions of philosophy. Its checkered past, its present disorder and its future promise. N. Y., 1965.
130. Aiken H. D. The age of ideology. N. Y., 1956.
131. Dewey J. Philosophy and civilization. N. Y., 1963.
132. Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V. Leipzig und Berlin, 1924.
133. Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres. Paris, 1965.
134. Ehrlich W. Philosophie der Geschichte der Philosophie. Tübingen, 1965.
135. Etudes sur l'histoire de la philosophie, en hommage à Martial Gueroult. Paris, 1964.
136. Das Fischer's Lexikon Soziologie. Hrsg. R. König. Frankfurt a/M., 1964.
137. Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Panorames nationaux, vol. I, VI. Paris, 1964.
138. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1957.
139. Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? Pfullingen, 1956.
140. Hirschberger J. Geschichte der Philosophie, Bd. I. Freiburg, 1957.
141. Hutchison J. A. Faith, reason and religion. N. Y., 1956.
142. Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 1953.
143. Jaspers D. Die grossen Philosophen. München, 1959.
144. Jaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1956.
145. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauung. Heidelberg, 1919.
146. Jolivet R. Vocabulaire de la philosophie. Lion, 1957.
147. Maistre de J. Oeuvres complètes, vol. I. Lion, 1891.
148. Maritain J. Science et sagesse. Paris, 1935.
149. Marsel G. Présence et immortalité. Paris, 1959.
150. Marxistische Philosophie. Lehrbuch. Leitung und Redaktion A. Kosing. Dietz-Verlag. Berlin, 1967.

151. Merleau-Ponty M. Eloge de la philosophie et autres essais Paris, 1966.
152. Mora J. F. Philosophy today. N. Y., 1960.
153. Ortega y Gasset J. Was ist Philosophie? Stuttgart, 1968.
154. La Philosophie de la philosophie. Paris — Roma, 1956.
155. Piaget J. Sagesse et illusions de la philosophie. Paris, 1965.
156. Planck M. Positivismus und reale Aussenwelt. Berlin, 1924.
157. Planck M. Vorträge und Erinnerungen. Stuttgart, 1949.
158. Popper K. La misère de l'historicisme. Paris, 1947.
159. Popper K. Open society and its enemies, vol. II. London, 1945.
160. Reichenbach H. Modern philosophy of science. London, 1959.
161. Revel P. F. Pourquoi des philosophes? Imprimé en Hollande, 1957.
162. The revolution in philosophy. London, 1957.
163. Ricoeur P. Histoire et vérité. Paris, 1955.
164. Rougier L. La métaphysique et le langage. Paris, 1960.
165. Sartre J. P. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
166. Schlick M. Die Wende der Philosophie. — «Erkenntnis», Bd. I, Hft. I, 1930—1931.
167. Schelling F. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Werke, Erste Hptbd, München, 1927.
168. Spranger E. Wie gelangt man zum Philosophieren? — «Universitas», Hft. 6, 1964.
169. Weil E. Logique de la philosophie. Paris, 1950.
170. Wittgenstein L. Philosophical investigations. Blackwell, Oxford, 1953.



- Августин (Блаженный) 28  
 Авенариус Р. 262, 264  
 Адлер М. 63, 198--200, 214  
 Айер А. 159, 162  
 Айкен Г. 129  
 Александр Македонский 80  
 Александров А. Д. 231  
 Александров Г. Ф. 28  
 Альберт Больштедский 160  
 Амбарцумян В. А. 92  
 Анаксагор 16, 197  
 Анаксимандр 196  
 Анаксимен 16, 196  
 Арзаканян А. Г. 12  
 Аристотель 6, 7, 24, 25, 30,  
 51, 62, 71, 111, 145, 158—  
 160, 210, 215, 222, 275,  
 236, 323, 324, 359  
 Архимед 221  
 Асмус В. Ф. 12, 113, 236
- Батищев Г. С. 9  
 Бейль П. 33  
 Бергсон А. 109--111, 114,  
 116, 185, 194  
 Бердяев Н. А. 163  
 Беркли Д. 158, 247, 262  
 Бергло М. 235  
 Богданов О. В. 12  
 Богомолов А. С. 12  
 Бойль Р. 145  
 Бор Н. 43, 112, 177, 338, 349  
 Борель Э. 98
- Борн М. 11  
 Бройль де Л. 11, 116, 177,  
 207, 332  
 Бруно Д. 245, 246, 324  
 Бунге М. 114  
 Бурбаки Н. 98  
 Бутру Э. 116, 163  
 Быховский Б. Э. 12, 29, 159  
 Бэкон Ф. 9, 33, 34, 67, 68,  
 276, 289, 361, 363
- Вавилов С. И. 191  
 Вебер М. 319  
 Вейль Э. 42, 43  
 Вейнберг Б. 144  
 Вёлер Ф. 234  
 Виндельбанд В. 9, 136, 137,  
 143, 156, 281  
 Витгенштейн Л. 158, 233  
 Враницкий П. 373, 374  
 Вундт В. 338
- Габриэлян Г. Г. 12  
 Галилей Г. 35, 113, 307, 341  
 Гартман Н. 151, 195, 368  
 Гассенди П. 284  
 Гегель Г. В. Ф. 16, 39, 40, 56,  
 73, 74, 79, 99, 100—103,  
 116, 119, 131, 133, 144,  
 145, 148, 149, 154, 155,  
 161, 167, 168, 191, 215,  
 223, 247, 251, 258, 259,  
 261, 275, 277—279, 283,

- 296—299, 303, 304, 325,  
345, 357
- Гейзенберг В. 197
- Геллнер Э. 159
- Гельвеций К.-А. 38, 255
- Гераклит 16, 18—20, 109,  
133, 189, 220, 221, 241,  
275, 323, 324
- Геру М. 283
- Гесиод 25
- Гоббс Т. 152, 160, 184, 254,  
284, 302, 363, 364
- Гольбах П. 37, 38, 255
- Гомер 15
- Гроций Г. 144
- Гуссерль Э. 107, 124, 156, 161,  
175, 367
- Дарвин Ч. 116, 146, 177, 184,  
185
- Датта Д. 26
- Деборин А. М. 12
- Дель Ноче А. 283—285
- Декарт Р. 33—35, 118, 160,  
184, 245, 253, 257, 277,  
283—285
- Демокрит 16, 24, 96, 184, 197,  
252, 275, 323, 324
- Джемс В. 158, 235, 248, 344,  
365
- Дидро Д. 206, 254
- Дильтей В. 116, 123, 124,  
135—137, 143, 144, 165,  
167
- Диоген Лаэртский 16, 27
- Дунс Скот 253
- Дынник М. А. 245
- Дьюи Д. 62, 105
- Евклид 99, 341, 361
- Егоров А. Г. 12, 285
- Жаворонков Н. М. 235
- Жоливе Р. 62
- Зенон (из Элеи) 195
- Зиновьев А. А. 92, 93
- Ибн-Сина 30
- Ильенков Э. В. 9
- Ильичев Л. Ф. 12, 138
- Иовчук М. Т. 4, 12
- Йолли Ф. 339
- Кампанелла Т. 324
- Кант И. 38, 39, 57, 86, 97—  
99, 102, 109, 112, 116, 133,  
153, 161, 181, 195, 215,  
219, 221, 237, 244, 256,  
257, 275, 325, 353, 356,  
360
- Кантор Г. 98
- Карлейль Т. 277
- Кассирер Э. 244
- Кедров Б. М. 9, 12, 162, 273
- Келдыш М. В. 207
- Козинг А. 271
- Колмогоров А. Н. 99, 236
- Константинов Ф. В. 9, 12,  
274, 319
- Конт О. 218
- Коперник Н. 35, 175, 245, 341
- Копнин П. В. 9, 12, 175, 176,  
186, 267
- Корнелиус Г. 157
- Кроче Б. 110
- Кружков В. С. 12
- Кугельман Л. 102
- Кузнецов И. В. 162
- Кьеркегор С. 223
- Лаланд А. 166
- Ламарк Ж.-Б. 55, 146
- Ламетри Ж.-О. 184, 254
- Ланге Ф. А. 102, 182
- Лассаль Ф. 189
- Лауэ М. 67
- Леверье У. Ж.-Ж. 117

- Левкипп 197  
 Лейбниц Г. В. 7, 36, 43, 46,  
 118, 203, 232, 246, 347  
 Лекторский В. А. 92  
 Ленин В. И. 44, 80, 103, 189,  
 221, 226, 231, 241, 263,  
 266, 278, 288, 292, 306,  
 311, 312, 318, 326, 327,  
 331, 332, 334, 339, 340,  
 346, 356, 366, 367  
 Леонардо да Винчи 284  
 Линней К. 145, 146  
 Лихтенберг Г. 358  
 Локк Д. 109, 203, 247, 255,  
 302, 325  
 Лоренц Г. А. 168  
 Лосев А. Ф. 15, 307  
 Лосский Н. О. 366  
 Лукреций 189  
 Льюис Д. 372
- Магеллан Ф. 347  
 Майкельсон А. 120, 207  
 Максвелл Д. К. 120  
 Мамардашвили М. К. 12, 203  
 Маннгейм К. 319  
 Маритэн Ж. 30—33, 46  
 Маркс К. 7, 26, 28, 41, 43, 44,  
 68, 74—76, 86, 102, 126,  
 129, 130, 173, 174, 178,  
 184, 223, 226, 245, 255,  
 256, 264, 265, 267, 270,  
 272, 293, 298, 302, 303,  
 311—318, 320, 325, 326,  
 340  
 Марсель Г. 163, 164, 195  
 Матвеенков И. И. 9  
 Мах Э. 233, 247, 348  
 Мен де Биран М.-Ф. 116  
 Мерло-Понти М. 226  
 Мерсенн М. 284  
 Местр де Ж. 308  
 Митин М. Б. 12, 134, 273, 346
- Монтень М. 32, 348, 249  
 Мора Х. 63, 64  
 Морли Э. В. 120
- Наполеон III (Бонапарт Луи)  
 293  
 Нарский Н. С. 9, 12  
 Ницше Ф. 52, 53, 83  
 Новиков П. С. 363  
 Новиков С. И. 12  
 Ньютон И. 113, 144, 177, 206,  
 217
- Ортега-и-Гассет Х. 132, 190,  
 281
- Оствальд В. 347, 348  
 Павлов Т. 267, 268  
 Парменид 243  
 Парсонс Т. 319  
 Паскаль Б. 284  
 Петровский И. Г. 11  
 Пиаже Ж. 46, 204, 345  
 Пилатов П. Н. 229  
 Пиндар 66  
 Пиррон 27  
 Пирс Ч. 158  
 Пифагор 16, 17, 20  
 Планк М. 11, 106, 176, 177,  
 204, 210, 339  
 Платон 18, 21—25, 66—68,  
 71, 94—96, 156, 182, 189,  
 197, 210, 219, 222, 243,  
 244, 251, 252, 275, 276,  
 323, 324
- Плеханов Г. В. 130, 260, 306  
 Поппер К. 162, 207, 232  
 Посидоний 27  
 Протагор 21, 249  
 Птолемей 121
- Рассел Б. 41, 47, 48, 60, 120,  
 159, 196, 295, 296

- Ревель Ж. 372, 373  
 Рейхенбах Г. 97, 114, 370, 371  
 Ренс Д. 166  
 Ренувье Ш. 221, 222  
 Риккер П. 196, 225, 226, 283  
 Риккерт Г. 60, 61, 181, 182, 262, 263  
 Рихтер И. В. 353  
 Роберваль П. Ж. 284  
 Розенталь М. М. 12, 239, 307  
 Ружье Л. 281  
 Румянцев А. М. 320  
 Руссо Ж.-Ж. 7, 145, 302
- Сартр Ж.-П. 52, 53, 292, 293  
 Семенов Н. Н. 109, 186, 339  
 Сенека 29  
 Скворцов Л. В. 124  
 Соколов В. В. 9  
 Сократ 22, 23, 56, 66, 88, 95, 158, 215, 250, 251, 296  
 Соловьев Э. Ю. 12, 107  
 Солон 17, 73  
 Спенсер Г. 116, 154  
 Спиноза Б. 35, 36, 140, 169, 246, 247, 254, 258, 302, 349  
 Станков С. 145  
 Стеклов В. 96, 113  
 Суханов Н. (Гиммер Н. Н.) 44
- Тертуллиан 28, 29  
 Толанд Д. 247  
 Томсон Д. 307
- Уэллс Г. 372
- Фалес 16, 18, 28, 71, 72, 110, 188, 196  
 Федоров Е. К. 59  
 Федосеев П. Н. 12, 274, 291  
 Фейербах Л. 7, 54, 152, 155, 168, 223, 259, 260, 299, 300, 325  
 Фихте И. Г. 39, 57, 133, 161, 215, 223, 257, 258, 293, 325  
 Фицджералд Д. 120  
 Фишер К. 168  
 Фома Аквинский 6, 29, 31, 62, 119, 294, 324, 359  
 Франк Ф. 177, 178  
 Францев Ю. П. 12, 17, 291, 315  
 Фрейд З. 290, 293  
 Фролов И. Т. 213
- Хайдеггер М. 31, 58, 59, 83—88, 124, 151  
 Хатчисон Д. 63, 64  
 Хиршбергер Д. 31, 32, 294
- Цицерон 348
- Чаттерджи С. 26  
 Чесноков Д. И. 12
- Шеллинг Е. 39, 52, 53, 56, 133, 215, 232, 261, 277, 325, 357  
 Шишкин А. Ф. 36  
 Шлейермахер Ф. 124  
 Шлик М. 158  
 Шмидт Г. 219  
 Шопенгауэр А. 116, 167, 232, 279—281  
 Шпенглер О. 304—306  
 Шпрангер Э. 197  
 Штейнбух К. 174, 211, 212  
 Штофф В. А. 118  
 Шулятиков В. М. 306, 323
- Эйнштейн А. 11, 74, 108, 120, 177, 207, 336, 341

Энгельс Ф. 8, 10, 28, 43, 44,  
59, 68, 72, 73, 75, 76, 86,  
111, 117, 118, 126, 130,  
140, 150, 169, 177. 178,  
187, 224, 231, 236, 245,  
248, 249, 255, 256, 267,  
270, 272, 301, 303, 306,  
308, 311, 312, 313, 317,  
320, 326, 332—334, 355,  
356, 359  
Эпикур 26, 32, 35, 184, 324

Эрлих В. 45

Юдин П. Ф. 29, 239

Юм Д. 153, 158, 221, 276,  
359, 360, 371

Якоби Ф. Г. 39

Яковлева М. В. 12, 83

Яноши Л. 120

Ясперс К. 134, 151, 165, 194,  
195, 282



- Абстракция (абстрактное) 106, 173  
 — и конкретное 174, 235  
 Агностицизм 105, 153, 154, 208, 235, 239, 284, 333  
 Аморализм 43  
 Аналитическая философия — см. Философия лингвистического анализа  
 Антропологизм (философская антропология) 239, 259, 260  
 (см. также Материализм)  
 Астрономия  
 — и теоретическое и эмпирическое знание 92  
 Атеизм 104  
 (см. также Мировоззрение, Религия)  
 Аффекты 192
- Бесконечность (бесконечное)  
 — как философская проблема 213, 214, 246  
 — противоречивость 356  
 — и конечное 355  
 Биология 145, 146, 185  
 — предмет 230  
 (см. также Естествознание, Философия)  
 Бытие 79, 82, 85, 86, 88, 156  
 — как предмет философии 152, 194  
 — познание 168  
 — и материя 152  
 — и мышление 101  
 (см. также Единство, Истина, Сознание, Философия, Человек)
- Время 153, 194  
 — априорность 98  
 Всеобщее 18, 19
- Герменевтика 124  
 Гипотеза 170, 196, 206, 207, 347  
 — в философии (философская) 108, 111, 171, 218  
 Гносеология  
 — марксистская 107, 331  
 — партийность 327  
 (см. также Истина, Категории философии, Марксизм, Объект, Практика, Познание, Предмет философии, Скептицизм, Субъективизм, Философия)
- Гуманизм 165  
 — абстрактный 300  
 — буржуазный 255, 256
- Детерминизм (детерминация) 281  
 — исторический 287  
 — объективный и субъективный 287  
 — универсальный 248  
 Диалектика 20, 106, 133, 163, 323, 340, 356  
 — как метод познания 40, 102, 103, 358  
 — марксистская 270  
 — законы 269  
 (см. также Единство, Диалектический материализм, Категории философии, Отрицание, Познание)
- Диалектический материализм 6, 136, 139, 171, 173, 184, 213, 247, 266, 271, 326  
 — и исторический материализм 272—274  
 — и история философии 7, 8  
 — и проблема философии 89  
 — и частные науки 93, 213

- (см. также Диалектика, Исторический материализм, Марксизм, Наука, Познание, Философия)
- Дефиниция 8, 140, 141
- философии 50—54, 88, 146, 147, 150, 166—173
  - человека 220
  - в философии и математике 220
- (см. также Математика, Предмет философии)
- Единство
- бытия и познания 168
  - логики, диалектики и теории познания 270
  - мира (Вселенной) 152, 203, 219, 241, 242, 246, 248, 249, 267
  - многообразия 20
  - общего, особенного и единичного 244, 268, 354
  - познания и жизни 194
  - философского знания 238
- Естествознание
- идеологическая функция 326
  - и общественное развитие 307
- (см. также Биология, Наука, Спор, Философия)
- Закон (законы) 205, 264
- как форма всеобщности 269
  - всеобщие, общие и специфические 221, 269
  - единства и борьбы противоположностей в истории философии 150
- (см. также Диалектика)
- Знание 90, 96, 183, 226
- как основа интерпретации 121
  - абсолютное 18, 23
  - достоверное 34
  - обыденное 92
  - сверхопытное 201
  - теоретическое 64, 67, 136
  - теоретическое и научно-техническое 135
  - теоретическое и эмпирическое 102, 243
- дифференциация и интеграция 62, 138, 187, 194
  - относительность 332
  - преемственность и самостоятельность философского знания 134, 135, 324
  - и вера 17, 126, 127, 365
  - и истина 121
  - и мудрость 41, 42, 45, 49
  - и наука 33
  - и опыт 63
  - и убеждения 347
- (см. также Истина, Мудрость, Наука, Познание)
- Идеал 46, 181, 182
- абсолютный 182
  - нравственный 185, 192
  - научного знания 135, 136
- Идеализм (идеалисты) 91, 101, 137
- диалектический 99, 258
  - немецкий классический 38, 68, 256, 325
  - объективный 247
  - гносеологические корни 331
  - проблемы 204, 205
  - и естествознание 367, 368
  - и историзм 296
  - и материализм (материалисты) 37, 69, 165, 172, 190, 193, 232, 243, 248, 366
- (см. также Иррационализм, Материализм, Непозитивизм, Неотомизм, Позитивизм, Экзистенциализм)
- Идеи
- врожденные 203
- Идеология
- как отчужденное общественное сознание 310
  - исторически прогрессивная 314
  - научная 319, 320
  - революционная и консервативная 318, 319
  - идеологическая борьба 57, 325, 328
  - партийность 332

- и исторический процесс 312, 313
- и классы 317, 323, 325
- и обыденное сознание масс 315, 316
- и социология 319  
(см. также Астрономия, Мировоззрение, Мораль, Наука, Религия, Реформизм, Сознание, Тред-юнионизм, Философия)
- Индивидуальное
  - и социальное (общественное) 285, 287, 289, 290
- Интерпретация 126
  - как метод научного познания 117, 118
  - идеалистическая 232
  - консервативная и революционная 130
  - субъективистская 125, 225
  - философская квантовой теории 112
  - и констатация 120—122, 335
  - и понимание 6, 124
  - и факты 119  
(см. также Марксизм, Психология)
- Интуитивизм 110, 240, 333, 366
  - определение 109  
(см. также Марксизм)
- Интуиция
  - интеллектуальная 258
  - ошибочная 114
  - в философии 107—112, 194  
(см. также Умозрение)
- Иррационализм 28, 84, 106, 162, 163, 182
  - современный 58, 83, 132, 136, 233, 240, 281  
(см. также Рационализм)
- Искусство 47, 258, 277
  - как форма общественного сознания 8
- Истина (истинное) 18, 20, 21, 53, 54, 66, 105, 108, 114, 148, 149, 205, 225, 284
  - определение 37
  - абсолютная и относительная 7, 333, 334, 369
  - конкретная 141, 341
  - объективная 170, 193, 264, 281, 333
  - простая и сложная 349
  - экзистенциальная 195
  - критерий 94, 120, 201, 362, 365
  - и бытие 164
  - и заблуждение 55, 120, 122, 253, 332—334, 348, 349, 371
  - и ложное 283
  - и мнение 189  
(см. также Гносеология, Знание, Мудрость, Наука, Объективное, Познание)
- Историко-философская наука (история философии) 4, 6—8, 11, 12, 54, 79, 136, 371, 375
  - как «метафилософия» 5
  - главный вопрос 8
  - идеалистически-релятивистское истолкование 305
  - проблема противоречия 3, 4
  - и история 4
  - и марксизм 7  
(см. также Дialeктический материализм, Исторический материализм, Марксизм, Предмет философии, Философия, Философские проблемы)
- Историко-философский процесс 10, 55, 63, 78, 80
  - прерывность и непрерывность 238
  - и фатализм 372  
(см. также Отрицание, Становление)
- Историко-философское исследование
  - задачи 301
  - «культурно-исторический» подход 285
  - предмет 4
  - принцип «сингуляризации» 283
  - типы 3
  - и предмет философии 232
- Исторический материализм 6, 130, 136, 139, 171, 173,

- 215, 247, 260, 266, 271, 274, 301, 320
- предмет 292
  - и буржуазная социология 293
  - и история философии 7, 8
  - и наука 93
  - и проблема философии 89 (см. также Дialeктический материализм, Марксизм, Философия, Философские проблемы)
- Категории философии 125, 241, 243
- как формы теоретического синтеза 178, 179
  - взаимосвязь 133
  - неограниченность объема 353
  - система 233
  - и общие понятия 353, 354 (см. также Предмет философии, Синтез, Сущность)
- Категорический императив 38, 257
- Личность (индивид) 9, 15, 31
- как предмет философии 85, 133
  - как субъект познания 253
  - историческая 292, 294
  - философа 185
  - и самосознание 259
  - и творчество 289, 290 (см. также Философ, Человек)
- Логика 105
- диалектическая 273
  - естественнонаучного мышления 339 (см. также Единство)
- Марксизм (философия марксизма) 6, 7, 40, 77, 79, 128, 138, 176, 183, 311, 322
- как мировоззрение 175
  - как научная идеология рабочего класса 316, 321, 326
  - как научная философия 373
  - как обоснование коммунистического мировоззрения 271
  - как отрицание «старой» философии 187
  - задачи 369
  - идеологическая функция 326
  - исторический оптимизм 329
  - партийность 7, 266
  - предмет 268, 273, 274
  - и буржуазная философия 83
  - и гносеология 273
  - и интерпретация 129
  - и интуитивизм 113
  - и история философии 78
  - и наука 162
  - и проблема субъекта-объекта 263—265
  - и проблема человека 272
  - и ревизионистская концепция различных вариантов марксистской философии 373, 374
  - и революционный переворот в философии 61, 81, 130, 239, 265 (см. также Дialeктический материализм, Историко-философская наука, Исторический материализм, Предмет философии, Философия)
- Математика 67
- аксиомы 98, 99, 363
  - предмет 60, 231, 232, 236
  - и философия 96
  - и эмпирическое знание 92
- Материализм
- античный, древнегреческий 191, 241, 242
  - антропологический 299
  - механистический 7, 122, 253, 254, 269, 356
  - французский XVIII в. 37, 38, 104, 255
  - и идеализм 131, 150, 152, 170, 204, 205, 342, 343, 352, 366, 370

- (см. также Диалектический материализм, Исторический материализм, Марксизм, Материя, Философия, Философские проблемы)
- Материя** 246
- первома́терия (первоначало) 241, 242, 250
  - единство всех форм 268
  - самодвижение 104, 247
  - формы движения 248 (см. также Бытие, Субстанция)
- Метафизика** 36, 68, 151, 152, 159, 161, 214, 215, 312
- рационалистическая 201
  - трансцендентальная 219
- Мировоззрение** 165
- как определение философии 174
  - атеистическое 183
  - гелиоцентрическое и геоцентрическое 121, 175, 245, 246
  - механическое 183, 184
  - мифологическое 15
  - научно-философское 82
  - религиозное 165
  - ориентирующая и интегрирующая функции 176
  - естествоиспытателей 177
  - и убеждения 176
  - и философия 166, 178
  - и эмоции 185 (см. также Дефиниция, Марксизм, Религия, Философия)
- Мистицизм** 28
- Мифология** 15, 16, 64, 192, 241, 243 (см. также Религия, Философия)
- Мораль**
- как идеология 312
  - и интерес 256
  - и религия 257 (см. также Нравственность)
- Мудрец (мудрый)** 27, 36, 42 (см. также Философ)
- Мудрость** 14, 15, 17, 19, 38, 40—44
- как знание 19—25, 30, 34, 35
- как познание необходимости 35
  - как соблюдение меры 24, 41
  - как философская проблема 46
  - метафизическая и теологическая 29
  - и вера 32
  - и истина 18, 33, 38
  - и наука 45, 47
  - и религия 30 (см. также Истина, Познание, Философия)
- Мышление** 100—102, 105, 163
- диалектическое 338
  - научное 109
  - теоретическое 101, 103, 104
  - субъективизм 288 (см. также Бытие)
- Натурфилософия (натурфилософы)** 26, 118, 206, 213, 216, 250, 261, 272, 357
- Наука** 36, 37, 77
- определение 45, 174
  - как отражение 77
  - как структура знания 160
  - методы 59, 129
  - полемичность 331
  - предмет 229, 230, 234, 236, 237
  - развитие 138, 217
  - и идеология 320, 322
  - и обыденное сознание 131
  - и религия 17, 126, 127, 351
  - и философия 39, 93, 159, 163, 166, 177, 183, 195, 201, 225
  - и формы общественного сознания 175 (см. также Диалектический материализм, Естествознание, Знание, Исторический материализм, Марксизм, Мудрость, Познание, Сознание, Теория, Философия)
- Необходимость** 18, 25, 125, 182, 233, 244, 364
- абсолютная 221

- историческая 126
- объективная 126
- философия 173
- и случайность 145
- Неокантианство (неокантианцы) 161, 182, 215, 263, 381
- Неоплатонизм 324
- Неопозитивизм (неопозитивисты) 10, 11, 120, 134, 154, 157, 162, 163, 177, 203, 204, 207, 315, 349
- и томизм 127, 281, 345, 371
- Неотомизм (неотомисты) 31, 62, 151, 198, 201, 294, 345
- Нравственность 76, 98, 153, 255, 257, 353
- Общественное сознание 76—78
- и общественное бытие 78, 306, 344
- (см. также Искусство)
- Объект (объекты)
- как гносеологическая категория 264
- конкретные (реальные) и абстрактные 140, 233
- Объективное 237. 264
- в общественно-историческом процессе 265
- Опыт 101
- определение 199
- индивидуальный и исторический 200
- исторический 132, 133, 193
- обыденный 188, 190, 192, 198
- и сознание 51
- (см. также Философия)
- Отражение
- чувственное 91
- Отрицание
- отрицания 317
- философии как мировоззрения 175
- в историко-философском процессе 54, 222
- (см. также Диалектика, Диалектический материализм, Марксизм, Философия)
- Отчуждение
- абстрактное 100
- ученого в капиталистическом обществе 74
- философии от науки 87
- как философская проблема 222, 223
- (см. также Реформизм)
- Персонализм 239
- Позитивизм (позитивисты) 161, 169, 206, 208, 209, 215, 365, 372
- логический 202
- Познание 90, 155
- как социальный процесс 273
- обыденное 194
- теоретическое 102
- эстетическое 251
- априорные формы 153
- идеологическая функция 323
- прогресс 218, 362
- противоречивость 337
- философская форма 94, 107, 115, 139
- и заблуждение 104, 121, 172, 332, 333, 336, 340
- и разум 95
- (см. также Гносеология, Единство, Знание, Истина, Мудрость, Наука, Психология, Сущность, Философия)
- Понятие (понятия) 97
- научные 364
- философские 4, 21, 146
- эпохи 291
- (см. Дефиниция, Категории философии, Наука)
- Прагматизм 105, 158, 239, 365
- Практика 260
- общественная 126
- гносеологическое значение 334
- и заблуждение 362
- (см. также Теория, Философия)
- Предмет философии 59, 60, 143
- как синтез категорий 233, 234

- изменение 236, 240
- ограичение 138
- проблема единства 238  
(см. также Историко-философское исследование, Марксизм, Философия, Человек)
- Причина 159
  - и следствие 203  
(см. также Диалектика, Диалектический материализм)
- Псевдопроблемы 11, 57, 202, 203, 212, 222
  - и ложно поставленные проблемы 204  
(см. также Философские проблемы)
- Психология 258
  - социальная 344
  - мировоззрений 165
  - познания 91, 92
  - философского творчества 115
  - и интерпретация 123
- Разум
  - практический 154, 257
  - практический и теоретический 27, 38
  - и авторитет 253
  - и воля 258
  - и знание 84
  - и философия 84  
(см. также Истина, Мудрость, Наука, Познание, Субъективизм)
- Рационализм (рационалисты) 97, 109, 257, 284, 362
  - и диалектический XVII в. 254, 361
  - и иррационализм 136, 343
- Рациональное
  - и чувственное 99, 101
- Ревизионизм
  - философский 374, 375
- Революции
  - в философии 237—239, 308
- Религия 127, 166, 249, 253, 255, 257—259, 300, 312
  - как идеология 314, 315
  - как форма общественного сознания 8
- и философия 63, 64, 345  
(см. также Мировоззрение, Мораль, Мудрость, Наука, Философия, Христианство)
- Релятивизм 22
  - историко-философский 224
  - исторический 167
- Реформизм
  - как форма идеологии рабочего класса 316
- Романтизм 277
  - концепция гения 278, 279
  - концепция отчуждения 280  
(см. также Идеализм)
- Сайентизм 134, 164
- Свобода
  - как господство разума над аффектами 36
  - как философская проблема 219, 222
- Синтез
  - теоретический и научный 111, 136, 165, 178, 185
  - определений понятия философии 141, 142
  - философских идей 130, 131, 138  
(см. также Категории философии)
- Скептицизм 22, 25, 27, 28, 32, 48, 81, 148
  - античный 147, 162, 195, 296, 348
  - буржуазный 324
  - гносеологический 108
- Случайность (случайное) 233
  - и особенное 292  
(см. также Необходимость)
- Сознание
  - индивидуальное и общественное 291
  - обыденное 9, 199, 291
  - и бытие 76, 85
  - и знание 77
  - и наука 76  
(см. также Наука, Опыт)
- Софисты 20—22, 66, 250
- Социология 267
  - знания 319
  - философии 133, 308  
(см. также Знания, Исто-

- рический материализм, Философия)
- Спиритуализм
- христианский 222
- Спор (полемика, дискуссия)
- научный и философский 341, 342
- идеологические истоки 343, 347, 352, 353, 355, 356
- изменение характера современного философского спора 367, 368
- позитивное значение 359—361
- и идеологическая борьба 351
- между «номиналистами» и «реалистами» 354
- в естествознании 337
- в науке 330, 340, 341
- Становление
- как историко-философский процесс 71, 81, 82, 110, 171
- и развитие 79, 80
- Стоицизм 25—28, 296
- Субстанция 244—246
- определение 247, 248
- плюрализм 246
- и материя 248
- Субъект
- как проблема механистического материализма 254
- абсолютный 258
- и объект 260—265, 287, 288
- (см. также Марксизм, Философия)
- Субъективизм 153, 154, 163, 235, 262, 288
- историко-философский 286, 291
- и объективизм 263
- (см. также Мышление)
- Субъективное
- и объективное 165, 252, 261, 278
- Судьба 18, 221
- Сущность 151, 233, 364
- как предмет познания 172
- как система категорий 247
- абстрактная 143
- идеальная 156
- философии 145, 146
- человека 251, 259, 260
- и явление 35, 91, 125, 339
- Счастье 26
- Теория 93
- и наука 135
- и практика 64, 65, 69, 129, 201
- (см. также Истина, Познание, Философия)
- Тождество
- и различие 53, 91, 148
- Тред-юнионизм
- как форма идеологии рабочего класса 316
- Труд
- умственный и физический 69
- Убеждения
- философские 350, 351
- и вера 349, 350
- (см. также Мирозрение, Религия, Философия)
- Умозрение (умозрительность) 96
- и интуиция 116
- и факт 98, 99, 103, 104, 352
- Утопический социализм (утопические социалисты) 43
- Феноменология 107, 124, 156, 161, 174, 258
- Философ (философы) 16, 19, 65—67, 74, 75, 275, 276
- самовыражение личности в философии 286
- и естествоиспытатель 11, 112
- и темперамент 344
- (см. также Личность)
- Философия
- определение 239
- как знание 22
- как идеология 310, 325
- как индивидуальное сознание 87
- как любовь к мудрости 16—20, 34, 39
- как метод анализа 157, 158

- как мировоззрение 164, 165, 178, 180, 182, 183, 185—187
- как мышление 99, 100
- как наука 40, 54, 62, 164, 168, 171, 172, 179
- как наука о сознании 156
- как наука о целом 267
- как наука о человеке 57
- как ненаука 161, 162
- как отчуждение общественного сознания 75
- как предмет философского исследования 56
- как синтез наук 163
- как способ существования субъективности 282
- как теоретическое знание 135
- как учение о бытии 151
- как учение о всем существующем 154
- как учение о познании 152—155, 159
- как форма общественного сознания 77
- как форма теоретического знания 145
- как эпохальное сознание 308, 309
- античная (древнегреческая, греческая) 15, 17, 27, 67, 134, 136, 193, 222, 240, 242, 243, 252, 337
- буржуазная 74, 82
- научная 12, 39, 137, 139
- возникновение (начало) 78, 191, 196
- партийность (мнимая «беспартийность») 57, 70, 78, 88, 290
- преходящее и непреходящее в философии 143
- развитие (прогресс) 57, 63, 79, 81, 149
- истории 132
- и биология 146, 232
- и вера 46
- и естествознание 104, 105, 118, 132, 170, 184, 185, 206, 216, 217, 266, 268, 269, 347
- и идеология 320, 345
- и мифология 16
- и мудрость 46, 49
- и общественная практика 295
- и общественное бытие 149
- и общественные отношения 302
- и обыденный опыт 188, 190, 195, 201, 291
- и опыт 99, 100
- и практика 68, 69, 101, 105
- и религия 163
- и теология 29—31, 135, 336
- и товарно-денежные отношения 73
- и физика 120
- и частные науки 8—10, 13, 59, 61, 78, 79, 94, 100, 117, 133, 138, 139, 144, 146, 147, 154, 158, 160, 184, 186, 190, 201, 202, 205, 210, 211, 212, 215, 238, 268, 285, 286, 357, 358
- и экономика 307
- и эпоха 298, 301—303 (см. также Интуиция, Марксизм, Математика, Мировоззрение, Наука, Разум, Религия, Социология)
- Философия «истории философии» 225, 283, 288
- Философия лингвистического анализа 158, 159, 235, 345
- Философская система (системы, учения) 148, 154
- метафизические 151
- взаимоотношение 149
- дивергенция 54, 141, 150, 171, 172, 346, 352, 371
- плюрализм 171, 281, 346, 370
- и метод 40
- и философские проблемы 234, 235 (см. также Историко-философский процесс, Философия)
- Философские проблемы (вопросы) 5, 10, 12, 63, 144, 169, 181, 188, 189, 193, 242, 267, 354

- как антиномии 195, 356
- вечные и преходящие 220
- ложно поставленные 203
- неправильно сформулированные 213
- непреходящие 225
- априорность 219
- взаимообусловленность и единство 116
- историческое значение 197, 198
- развитие 218, 236
- души и тела 94—96, 123, 193, 224, 251
- космогонические (космологические) 134, 215, 246, 250
- проблема субъекта 249—251
- проблема человека 134, 179, 198, 214, 215, 219, 220, 255
- психо-физическая 180
- субстанциональности природы 246
- философии как социальная проблема 58
- и научное знание 202
- и нефилософские проблемы 55, 131
- и обыденный опыт 200, 201
- и проблемы частных наук 198, 204, 205, 218, 226
- и удивление 210 (см. также Свобода, Философская система, Язык)
- Философствование 105, 161, 173, 295
  - определение 172
  - идеалистическое 289
  - объективирующий и субъективирующий способы 269
  - романтическое 39
- спекулятивное 88, 263, 297
- Фрейдизм 210
- Христианство 28, 308 (см. также Религия)
- Человек
  - как выдающийся деятель, гений, герой 278—282
  - как мера вещей 249, 250
  - как предмет философии 179
  - и бытие 85, 86
  - и детерминация поведения 287
  - и мир 180
  - и природа 37, 180
  - и производительные силы 264
  - и отношение к смерти 348, 349 (см. также Дефиниция, Личность, Марксизм, Сущность, Философ, Философия)
- Экзистенциализм (экзистенциалист, экзистенциалисты) 86, 87, 125, 128, 134, 151, 179, 194—198, 201, 223, 233, 281, 282, 287, 374
  - и понимание 88
- Эмпиризм 361, 362
- Эпикуреизм 25, 26—28, 296, 348
- Эссенциализм 209
- Эстетика 7, 274
- Этика 7, 25, 26, 274
- Язык 85, 86, 158, 175
  - как философская проблема 235 (см. также Философия лингвистического анализа)

# СОДЕРЖАНИЕ



Введение . . . . .	3
--------------------	---

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ЛЮБОВЬ К МУДРОСТИ:

#### О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОНЯТИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

1. Секуляризация «божественной» мудрости . . . . .	14
2. Обожествление человеческой мудрости . . . . .	28
3. Новое время — новый идеал философского знания . . . . .	32
4. Проблема мудрости — действительная проблема . . . . .	40

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### О СМЫСЛЕ ВОПРОСА

#### «ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»

1. Философия как проблема для себя самой . . . . .	50
2. Самоограничение, самопознание, самоопределение философии . . . . .	59
3. Первая историческая форма теоретического знания . . . . .	63
4. Философия как отчужденная форма общественного сознания . . . . .	68
5. Общественное сознание и наука . . . . .	75
6. К критике экзистенциалистской интерпретации вопроса «что такое философия?» . . . . .	83

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ФИЛОСОФИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФОРМА ПОЗНАНИЯ

1. Качественное многообразие форм знания . . . . .	90
2. Умозрение, логика, факты . . . . .	94
3. Интуиция, истина, творческое воображение . . . . .	107
4. Интерпретация как способ философского исследования . . . . .	116
5. Теоретический синтез многообразного содержания . . . . .	130

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### ДЕФИНИЦИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. Трудности определения философии, порожденные своеобразием ее исторического развития . . . . .	140
--	-----

2. Многообразие дефиниций философии . . . . .	151
3. Философия как специфическое мировоззрение . . . . .	173

#### ГЛАВА ПЯТАЯ

### О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ

1. Вопросы, которые нельзя оставлять без ответа . . . . .	188
2. Старые и новые, вечные и преходящие проблемы . . . . .	217

#### ГЛАВА ШЕСТАЯ

### О ПРЕДМЕРЕ ФИЛОСОФИИ

1. Предмет философии как проблема . . . . .	228
2. Основные философские темы . . . . .	240
3. О предмете диалектического и исторического материализма	265

#### ГЛАВА СЕДЬМАЯ

### ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

1. О роли личности в развитии философии . . . . .	275
2. Эпохи в философии и социально-экономические эпохи . . . . .	294
3. Идеологические функции философии . . . . .	310


#### ГЛАВА ВОСЬМАЯ

### О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО СПОРА

1. Необходимость научного спора . . . . .	330
2. Идеологические истоки философского спора . . . . .	341
3. Теоретические корни философского спора . . . . .	352
Заключение . . . . .	370
Цитируемая литература . . . . .	376
Указатель имен . . . . .	382
Предметный указатель . . . . .	387

**Ойзерман,  
Теодор Ильич**

**ПРОБЛЕМЫ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ  
НАУКИ**



Редактор **В. И. Башилов**  
Младший редактор **А. Г. Свирса**  
Оформление художника **В. А. Белана**  
Художественный редактор **М. Н. Сергеева**  
Технический редактор **Т. Г. Усачева**  
Корректор **С. С. Новицкая**

Сдано в набор 16 января 1969 г. Подписано в печать 24 июня  
1969 г. Формат бумаги 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>, № 2. Усл. печатных листов 21.  
Учетно-издательских листов 21,56. Тираж 10 000 экз. А 03549.  
Заказ № 232. Цена 1 р. 48 к

Издательство «Мысль».  
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ленинградская типография № 5 Главполиграфпрома Комитета по  
печати при Совете Министров СССР, Красная ул., 1/3

**Ойзерман Т. И.**

**0-48 Проблемы историко-философской науки. М.,  
«Мысль», 1969.  
398 с.**

На основе сравнительного анализа философских учений прошлого и настоящего автор исследует специфику философской формы познания, структуру философского знания, исторически преходящий характер дивергенции философских учений, изменение места философии в системе научных знаний, развитие предмета философии, превращение философии в научное мировоззрение, взаимоотношение философии и частных наук, природу философского спора, идеологические функции философии.

Книга рассчитана на преподавателей, научных работников, аспирантов, студентов, изучающих философию и методологические проблемы наук о природе и обществе.

**1-5-1**  
**53-68**

**1 Ф**