

Такой вывод существенно дополняет и уточняет информационный критерий развития. Только при определенном уровне накопления структурной информации начинает сказываться роль информации-знания. Знание выступает на первый план тогда, когда система становится относительно независимой от внешних воздействий.

Исходя из этих представлений, мы полагаем, что можно ввести относительный признак прогрессивности развития системы, а именно — соотношение в системе структурной информации и информации-знания. Информация-знание становится для самоуправляемой системы одним из важнейших факторов развития. В этом находит свое специфическое выражение положение о движущих силах развития любой системы, которые не даны заранее в готовом виде, но возникают в процессе развития.

Список литературы: 1. Бриллюэн Л. Наука и теория информации. — М., 1960. 2. Кендель В. М. К проблеме объективного содержания ценности. — В кн.: Вопросы методологии науки. — Томск, 1975. 3. Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. — М., 1969. 4. Стратонович Р. Л. Теория информации. — М., 1975. 5. Тугаринов В. П. Проблема ценностей в марксизме. — В кн.: Проблема ценности в философии. — М.—Л., 1966. 6. Украинцев Б. С. Развитие в процессах управления. — Философские науки, 1978, № 6. 7. Урсул А. Д. Природа информации. — М., 1968. 8. Урсул А. Д. Информация. — М., 1971. 9. Харкевич А. А. О ценности информации. — В кн.: Проблемы кибернетики, вып. 4. — М., 1960. 10. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. — М., 1973.

Поступила в редколлегию 16.04.80.

А. А. МАМАЛУИ, канд. филос. наук, В. В. ХРАБРОВ

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ВВЕДЕНИЯ СУБЪЕКТА В ЛОГИКУ

Последовательность диалектической логики, претендующей на объективность, предполагает рассмотрение своего предмета в качестве момента естественноисторического процесса, а следовательно, и рассмотрение *естественноисторических предпосылок*, обусловивших возникновение самого мышления.

Попытка исследования мышления как естественноисторического развивающегося феномена впервые была предпринята Гегелем и явилась его несомненной заслугой. Положив в основу своей «Науки логики» принцип самодвижения как развитие внутреннего противоречия ее предмета, Гегель в качестве такого противоречия рассматривает способность понятия быть для себя основой и обоснованным. Понятие, мысль, идея обосновывают себя своим собственным развитием, из чего следует, что то, что есть результат, содержалось в неразвитой, «сжатой» форме уже в начале. Следовательно, развитие, по Гегелю, со-

вершается в системе, имеющей в самой себе свои собственные предпосылки. А поскольку действительность у Гегеля выступает в логике понятий — это единственно возможный способ теоретического познания, — то действительность отождествляется с мышлением уже в качестве исходного начала. С этой точки зрения, вне логики понятий не могут находиться и ее предпосылки. Поэтому действительность для Гегеля есть логическая действительность, действительность логики — того требует принцип тождества мышления и бытия.

Развитие как саморазвитие предполагает свою внутреннюю активность, поэтому Гегель вводит в логику субъекта, и отношение этого субъекта к своим отчужденным формам — объекту выступает в качестве источника саморазвития идеи. Идея, полагающая себя вовне и снимающая свою внеположенность, есть субъект, для которого внеположенность выступает в качестве объекта. Сняв все многообразие своих внеположенных форм, идея тем самым устанавливает свою абсолютную тождественность между тем, что она есть как субъект, и тем, что она есть как объект. Считая мышление конечной объясняющей причиной, Гегель вынужден логику мышления обосновывать самим мышлением и, таким образом, ввести субъект в логику как атрибут мыслительной деятельности, как мыслящего, абстрактного субъекта. Поэтому субъектно-объектное отношение в гегелевской интерпретации, полагавшееся им в качестве источника саморазвития системы, таковым не являлось, поскольку Гегель рассматривал субъектно-объектное отношение лишь в одном из его определений — в форме мыслящего отношения.

Идеалистическое понимание проблемы субъекта—объекта было подвергнуто критике со стороны Фейербаха, который показал несостоятельность попыток идеализма свести субъект к сознанию и оторвать понятие объекта от материальной действительности. С точки зрения Фейербаха, подлинным субъектом является человек, который в качестве активного существа воздействует на природу. Если, по Гегелю, субъект есть некая мыслящая абстракция, то у Фейербаха субъект — подлинно чувствующее существо. Но это чувствующее существо есть природный индивид, продукт природы, а его воздействие на природу не субъективно в том смысле, что это воздействие «естественное», внутриприродное. Природа выступает в качестве человеческого основания, и человек ею всецело обоснован [5, т. 1, с. 129].

Находясь на точке зрения современного ему естествознания, Фейербах элиминирует из объекта субъективные предпосылки. Для Фейербаха объект есть самосущая природа, воплощающая «чистую» объективность бытия. Все то, что не природное, есть только «надприродное», «противоестественное». Субъективное не вычленилось из объекта, и объективный мир — природа тем самым получала не свойственную ей активность, рассматривалась как источник исторического развития, как его субъект. На долю же человека оставалось лишь одно — «духовное засвидетельствование бытия мира, каков он есть сам по себе, в своей незамутненной объективности» [4, с. 9].

Таким образом, Фейербах не разрешает проблемы субъектно-объектного отношения и оставляет ее в трактовке: с одной стороны — природа, с другой — «пассивное зеркало, в котором природа приходит к сознанию» [1, т. 3, с. 476].

Недооценка качественных особенностей социального бытия как человекообразующего фактора была своеобразным отражением овеществления общественных отношений в условиях капитализма, который порождал сознание того, что единственным реальным миром является мир вещей, что он «естественный», «природный», вечный и неизменный [6, с. 20]. Домарксистский материализм рассматривал общественные отношения, принявшие вещный характер, в качестве естественных, не видел за природной предметностью социального содержания вещи. Этот материализм, включая и Фейербаховский, является в сущности историческим идеализмом, поскольку он фетишизировал вечный мир, приписывая ему общественные отношения в качестве имманентных определений [1, т. 46, ч. I, с. 50].

Принципиально иное (как по отношению к Гегелю, так и Фейербаху) решение проблемы субъектно-объектного отношения, а следовательно, и иное основание логики, представлено основоположниками марксизма. Они отвергли априорность логического основания и в качестве исходных посылок рассмотрели чувственно-эмпирические характеристики, которыми являются действительные индивиды, а не догмы [1, т. 3, с. 18—19; т. 46, ч. I, с. 17].

Новизна марксистской постановки проблемы начала логики заключалась в том, что в качестве такого начала предлагалось не понятие и не самосущая природа, а материально-практическая деятельность живых индивидов по преобразованию природы, а потому и самих себя в качестве субъекта этих преобразований. Однако, прежде чем действительные предпосылки логики осознались мышлением как свои собственные, они явились результатом становления материалистического понимания истории, хотя, видимо, вернее будет сказать, что открытие этих предпосылок было результатом постоянной ретроспекции при исследовании буржуазного общества. Становление марксизма начинается с критики предшествующих теорий, в верности которых Марксу пришлось усомниться, столкнувшись с материальными интересами, о которых ему как редактору «Рейнской газеты» пришлось высказаться [1, т. 13, с. 5—6].

Поскольку развивающаяся капиталистическая действительность не могла уложиться в прокрустово ложе гегелевской философии, это означало, что положение о тождестве мышления и бытия, развертывание которого и отразила гегелевская логика, было отвергнуто практически, ибо действительная история не «совпала» с «абсолютным духом». Практика в своей чувственно-эмпирической форме опровергла свою тождественность с мышлением, а в результате, следовательно, опровергла эту тождественность и в основе. Теоретико-практическое отношение, выявившее свою внутреннюю нетождественность, требовало выйти за пределы мышления, как не могущего быть достаточным основанием для развертывания этого отношения, вернее, теоретико-практическое отношение оказалось не сводимым к тождественности мышления и бытия, а потому включило мышление в себя как один из своих моментов.

Теоретико-практическое отношение по-новому обнаруживает себя в изменившихся условиях исторического процесса. Появляется новый вид практики — классовая борьба пролетариата, особенность которой заключалась и в том, что она стала содержанием массового сознания, а следовательно, и сама практика становилась осознанной. Классовая борьба существовала на всем протяжении классового общества, но стала осознаваться в качестве классовой борьбы лишь на определенном этапе развития буржуазного общества. Поэтому материально-преобразующая деятельность масс, как преобразующая не только предмет труда, но и всю совокупность его материальных, экономических условий, могла быть выражена в логике понятий только на данном этапе общественного развития. Своеобразие этого этапа, в отличие от всех предшествующих, заключалось в том, что капитализм развил абстрактную всеобщую деятельность, создал систему «всеобщего общественного обмена вещественных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций» [1, т. 46, ч. I, с. 101].

Абстрактный труд как всеобщая форма капиталистической практики позволил осознать его всеобщие мыслительные характеристики. Абстрактный труд, создающий стоимость в качестве субстанции всех общественных отношений, позволил обнаружить в конкретно-исторической форме субстанцию исторического субъекта. Трудовая деятельность являлась всегда той основой, которая объединяет индивидов в общественный субъект и делает их людьми, но осознать себя в качестве частицы этого субъекта, возникшего на основе общественной материальной практики, стало возможным для этих индивидов лишь тогда, когда капитализм рельефно обнаружил это «общественное» в стоимости, разорвав сращенность определенных индивидов с определенными видами труда, мыслимую как от века данную человеческую характеристику [3, с. 6]. Марксизм и явился тем самым осознанием общественным субъектом себя самого в качестве субъекта материальной общественной практики, а материалистическое понимание истории — логически и исторически первым открытием марксизма.

Материалистическое понимание истории впервые поставило на научную основу теорию познания, поскольку оно обнаружило действительную диалектику субъекта и объекта и доказало в «Капитале» на «Монблане фактов», что субъектно-объектное отношение есть отношение прежде всего материально-практическое. Именно материалистическое понимание практики позволило классикам марксизма вычленить стороны субъектно-объектного отношения, а тем самым рассмотреть их в качестве и содержания мышления, и его собственных предпосылок. «Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы поставить себя, ни объекта, которому он мог бы себя противопоставить, ни субъекта, с которым он мог бы со-

четаться, то он поневоле должен был кувиркаться, ставя самого себя, противопоставляя себя самому же себе и сочетаясь с самим собой: положение, противоположение, сочетание», — иронизирует К. Маркс по поводу теоретического и практического следствия идеалистического абстрагирования от действительных предпосылок мышления [1, т. 4, с. 130].

Мышление, не осознающее своих собственных предпосылок, остается ложным сознанием, причем для мышления важно осознать в качестве своей предпосылки не только объективную материальность природы (на чем остановился Фейербах), но осознать себя в качестве атрибутивного свойства субъекта-общества. Конспектируя «Науку логики», В. И. Ленин отметил: «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного* субъекта (= *жизнь человека*) в объективной обстановке» [2, т. 29, 184]. Здесь В. И. Ленин фиксирует внимание на том, чего недостает гегелевскому включению субъекта в логику; общей посылки бытия конкретного субъекта в объективной обстановке.

Марксистский взгляд на общество как на естественно-исторический процесс как раз и предполагает указание на то, что в основе общественного развития лежит некоторый материальный процесс превращения естественных, природных предпосылок, которыми являются жизнь самих индивидов и их жизненная среда, в социальное, то есть в новую связь, новое отношение между индивидами и средой, а следовательно, и самими индивидами. Таким образом, субъектно-объектное отношение выводится основоположниками марксизма из предметно-преобразующей активности индивидов, имеющих в качестве предпосылок этой активности свою телесную организацию и среду обитания.

В процессе материально-преобразующей деятельности объективные законы природы, а значит, и объективные потребности живых индивидов — потребности в пище, сохранении тепла в организме, продолжении рода и т. п. — своеобразно «переносятся» в историю и предопределяют действия индивидов. Объективные потребности индивидов, а также их телесная организация, и объективно существующие средства реализации этих потребностей выступают внешними условиями, предпосылками, задающими форму активности индивидов, форму их практического отношения к миру, форму их трудовой деятельности. В процессе производства эти объективные условия труда субъективируются, а субъект деятельности, опредмечивая свои субъективные цели, объективируется в предметных результатах труда. Выходит, что человеческая субъективность возможна лишь в процессе объективации деятельности, а объективность существует для субъекта только в форме человеческой практики, только через субъективацию предметного мира. Но в фор-

мах человеческой практики существует и субъект для субъекта, а следовательно, и для самого себя. В самом деле, единственным репрезентантом человеческой субъективности, то есть создающей активности, является материальный предмет, зафиксировавший в своих формах деятельность субъекта. Следовательно, отнесение одного субъекта к другому именно как к субъекту предполагает отнесение субъекта к предмету как к результату деятельности другого субъекта, то есть предполагает распредмечивание прошлого труда трудом настоящим и в этом процессе обнаружение субъективности прошлого труда, или объективности другого субъекта. *«Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»* [1, т. 2, с. 47].

По поводу только что приведенной мысли основоположников марксизма В. И. Ленин заметил: «Это место характерно в высшей степени, ибо показывает, как Маркс подходит к основной идее всей своей «системы»... — именно к идее общественных отношений производства» [2, т. 29, 16].

В процессе производства предметы представляют одних индивидов для других, то есть представляют общественные отношения. Поскольку общественное отношение раскрывается через предметные условия труда в самом процессе производства, то субъект предстает перед другим субъектом в производственной форме, в форме производственного отношения. Отношение между субъектами может выступать и не в производственной форме, но производственная форма определяет иные отношения, существуя как материальное отношение, не зависящее от воли и желания людей, поскольку «люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д.» [1, т. 19, с. 350].

Таким образом, субъективный момент общественного бытия, оказавшийся камнем преткновения для домарксистской философии, находит благодаря материалистическому пониманию общественного бытия субъекта свое научное решение. Субъект введен классиками марксизма в историю как исторический, то есть общественный субъект. Свою «общественность», а следовательно, и субъективность субъект приобретает через включенность в производственные общественные отношения, становясь моментом этих отношений, объективируясь в них и превращаясь тем самым в действительного субъекта.

Научное мышление, осознав себя в качестве атрибута общественного субъекта, а значит, и осознав себя в качестве обоснованного общественными производственными отношениями, из мистифицированного демиурга превращается в то, что

оно есть на самом деле — продукт социальной формы движения материи.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Ватин И. В. Единство диалектики и материалистического понимания истории как проблема «Капитала». — Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. — Ростов: Изд-во Ростов. ун-та, 1975, № 3, с. 3—9. 4. Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание—искусство. — Киев: Наук. думка, 1977. 5. Фейербах Л. Избр. произведения, т. 1. — М.: Госполитиздат, 1955. 6. Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. — Киев: Наук. думка, 1977.

Поступила в редколлегию 23.04.80.

В. Н. ВЕЛЬЦМАН, канд. филос. наук

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ОБЪЕКТ — ПРИБОР — СУБЪЕКТ

Современное научное познание характеризуется расширением и углублением роли приборов, гносеологическое значение которых выдвигает актуальные и сложные мировоззренческие вопросы. Один из них — взаимодействие объект—прибор—субъект — существенно важен и для развития познания диалектического материализма, и для критики идеалистической философии. Этот вопрос уже освещался в разных аспектах в трудах В. А. Фока, В. А. Штоффа, Н. В. Тополи, Б. Я. Пахомова и др. Автор данной статьи пытается рассмотреть особенности соотношения объективного и субъективного в познании, обусловленные гносеологической ролью прибора.

Показания прибора, с помощью которого субъект исследует непосредственно не наблюдаемые явления, например микрочастицы, являются следствием взаимодействия объект—прибор. Эта двухсторонняя связь носит объективный характер, несмотря на то, что прибор создается и в ходе эксперимента управляется субъектом. Наблюдаемое проявление микрочастицы не представляет непосредственно ее «саму по себе», но и не означает, что она существует только в зависимости от условий эксперимента. В зависимости от них находится показание прибора, и задача исследования состоит в том, чтобы вычленив в нем объективное присущее микрочастице.

Данные о микрочастице достигаются в результате установления в системе познавательного взаимодействия двух видов связи: субъект—прибор—объект и объект—прибор—субъект. Первая из них — активность субъекта, его подход к объекту с помощью прибора, воздействие на объект через прибор, вторая — наблюдаемое субъектом проявление объекта, действие объекта на субъект через прибор. Процесс отражения весьма специфический, но с точки зрения основного диалектико-материалистического принципа все тот же: микрочастица является

первичной по отношению к возникающему ее образу. Определение гносеологической сущности этого процесса вытекает из ленинского анализа мировоззренческих проблем научного познания периода крутой ломки прежних представлений [2, т. 18, с. 39—40, 324—327; т. 29, с. 89—90, 183—185 и др.]. Особенности отражения здесь состоят в том, что объект познается, будучи опосредован прибором, который позволяет субъекту наблюдать его не в увеличенном до линейных масштабов виде, обеспечивающем копийность, а в формах чувственно-наглядных следов взаимодействия с другими материальными явлениями. И это необычно для познания, привыкшего исследовать, опираясь на чувственно-наглядный образ собственно изучаемого предмета (в этом отношении характерна постоянно возникающая потребность сознания создавать картинные прообразы микроявлений по аналогии с макромиром).

Показания прибора, на наш взгляд, — специфический, «приборный образ» объекта. Гносеологический смысл его состоит в том, что показание прибора для субъекта выступает как чувственно-наглядная абстракция, сформированная в результате теоретической и практической деятельности субъекта, создавшего прибор, поставившего эксперимент и достигшего наблюдаемого взаимодействия микрообъекта с прибором. Это реализация связи субъект—прибор—объект—прибор. Роль прибора в возникновении показания абсолютизировать нельзя, иначе он может представляться «онтологизированным»: или вульгарно-натуралистически, или активным независимо от субъекта. Необходимо учитывать его гносеологическую предназначенность и субъективные моменты, присущие конструированию и целевому включению его в процесс познания, определяемые общим замыслом исследователя. Говоря словами К. Маркса, приборы — «созданные человеческой рукой органы человеческого мозга» [1, т. 46, ч. II, с. 215]. И в форме, и в содержании показания прибора наряду с объективным есть и субъективное. По своему бытию оно, естественно, не идеально. Его можно было бы назвать материализованным субъективным, «приборным субъективным». Оно заключается именно в таком (определяюще возможном в силу объективных законов) проявлении микрообъекта, которое возникает в результате того, что субъект, осознанно используя материальное и объективное, искусственно устанавливает связи между необходимыми для эксперимента условиями.

Насколько сложно и диалектически взаимопроникающе здесь объективное и субъективное, говорит и то, что субъективное в показании прибора по своему бытию не только не идеально, но в относительно самостоятельной связи прибор — субъект и объективно, как материальное явление, в конечном счете независимое от воли и сознания субъекта. Оно субъективно лишь в гносеологическом отношении субъекта и объек-

та, взаимодействующих через посредство прибора. Особенность отражения здесь состоит в том, что соотношение объективного и субъективного по меньшей мере удваивается. Оно присуще не только формам, в которых субъект отражает показание прибора, но и самому показанию прибора, которое выступает в противоречивой роли — с одной стороны, как чувственно-наглядная абстракция микрочастицы, как определенный достигнутый познавательный результат, а с другой стороны, как промежуточный предмет исследования. В связи с этим интересным; на наш взгляд, представляется анализ гносеологического содержания показаний прибора как модели, специфически воспроизводящей структуру и функции микрообъекта.

Показание прибора — лишь одна из ступеней познания микрочастицы. В его содержании субъект отражает объект, опосредованный субъективной активностью, от ступени силы и объективности подхода которой зависят получаемые сведения. Показание прибора выступает во взаимодействии субъекта с объектом как данные практики и является источником знаний о микрочастице. Его гносеологическая роль в этом процессе диалектически противоречива: являясь единством эмпирического и теоретического, это — и фиксируемый воспроизводящийся факт, требующий описания и интерпретации, и относительно заверченный этап теоретического исследования, материально выявляющий объективное содержание замысла экспериментатора. Соотношение действительного значения полученной информации и поставленной цели позволяет в пределах имеющейся теории определить степень адекватности знаний и на этом основании установить противоречивые моменты, за которыми субъект должен искать неизвестные еще характеристики объекта и объяснение сущности наблюдаемого.

И еще об одном диалектическом раздвоении: о формах существования объективного и субъективного. Они не только гносеологические противоположности в рамках основного вопроса философии, как объективная и субъективная реальность. Практика определяет достижения объективного в идеальной форме (= содержание истинных образов действительности) и субъективного в материальной форме, как овеществленной в процессах и результатах материальной деятельности силы знания, целесообразно направляемой на преобразование мира. Именно на основе органического единства практики и познания происходит взаимопревращение материальной и духовной деятельности, каждая из которых, трансформируясь в другой, усиливает ее и все выше поднимает друг друга в бесконечном диалектическом противоборстве необходимости и свободы.

Роль субъективных моментов усиливает многогранную противоречивость познания микрообъектов. Многослойность и сложность соотношения объективного и субъективного здесь значительно возрастает в силу специфичности объекта и его

проявления в ходе эксперимента. Это усложняет выделение и рассмотрение объективного, тем более, что субъективные моменты выступают в силу необходимой значительной активности исследователя весьма ярко, создавая видимость отсутствия разделения между наблюдателем и микрообъектом. На этом ошибаются физики, не знающие материалистической диалектики или не умеющие применить ее к особенностям такого процесса отражения. На этом спекулируют идеалисты. Метафизический подход к специфике микрообъектов ведет к раздуванию субъективных факторов активности экспериментатора. На этом основании игнорируется связь объект — прибор и абсолютизируется роль связи субъект — прибор. В итоге результат этой связи в их представлениях превращается из гносеологического в онтологический, а возникновение показания прибора — в процесс рождения самой микрочастицы. У идеалистов в этом случае элементарная частица — не объект в пространстве и во времени, а совокупность результатов наблюдения, а знания о ней — произвольная конструкция человеческого разума. Характерны в этом отношении утверждения К. Вейцеккера о том, что свойства элементарной частицы «на деле мгновенно могут быть изменены вследствие приобретения нового знания» [5, с. 70]. И физик говорит это потому, что понимает природу микрочастицы, как результат взаимодействия субъект — прибор, отрицая существование объективной реальности.

Отрицая объективность взаимодействия объект — прибор, идеалисты не исключают связи прибор — субъект и признают возможности математического описания результатов эксперимента. Это еще больше запутывает их гносеологические построения и создает дополнительные трудности в определении собственных мировоззренческих принципов. Ведь не случайно В. Гейзенберг, например, все последние годы говорил о повороте физики XX века от философии Демокрита к философии Платона и искал выход из методологических тупиков в электрическом сочетании разнородных гносеологических позиций. Верно подмечая, что современная наука перешла к исследованию скрытых от непосредственного опыта основ мира и становится все более абстрактной в выражении своих объектов, Гейзенберг утверждал, что именно экспериментальное обнаружение означает, что будто бы «объективный мир в известной мере выступает как результат наших активных действий и совершенной техники наблюдения» [3, с. 65]. И затем, ссылаясь на Пифагора, выдвинувшего объективно-идеалистическое положение — «все вещи суть числа», современный физик, не сумевший достоверно рассмотреть диалектику познания явлений микромира, писал о том, что элементарные частицы в конечном счете — математические формулы, только гораздо более сложной и абстрактной природы, и в основе мира лежит простая и прозрачная математическая структура. Действительные трудности диалектико-материалистического анализа соотношения объективного и субъективного в познании сложной микроструктуры мира «преодолены» Гейзенбергом весьма «просто»: «Представления об объективной реальности элементарных частиц расплываются примечательным образом, не в тумане какого-нибудь нового, неясного или еще непонятого представления о действительности, а в прозрачной ясности математики» [4, с. 12].

Поучительность подобных примеров отрицания материальности микрообъектов заключается в том, что указывает на гно-

сеологические причины их появления — метафизический подход к проблеме соотношения объективного и субъективного во взаимодействии объект—прибор—субъект. Учет особенностей диалектики объективного и субъективного в этом процессе отражения является принципиально важным и для определения методологии конкретнонаучного познания, и для мировоззренческого обоснования его результатов.

Рассмотрение гносеологических особенностей взаимодействия объект—прибор—субъект позволяет отчетливо видеть, что любые познавательные ошибки в конечном счете органически связаны с проблемой отношения сознания к бытию. Это создает возможность и «конкретнонаучного» идеализма, который нарушения диалектического единства объективного и субъективного в специальных отраслях познания может доводить до философского завершения. Соотношение объективного и субъективного является существенным в постановке и решении основного вопроса философии. Оно позволяет достоверно определять сущность гносеологической позиции исследователя и мировоззренческий характер его конкретнонаучных выводов.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. — М.: Иностр. лит., 1953. 4. Heisenberg W. Das Naturbild des heutigen Physik. — Hamburg, 1955. 5. Weizsäcker C. F. Zum Weltbild der Physik. — Stuttgart, 1957.

Поступила в редколлегию 25.02.80.

Г. М. ЧЕРНИЦА, канд. филос. наук

К ПРОБЛЕМЕ ЕДИНСТВА СОЦИАЛЬНОГО И БИОЛОГИЧЕСКОГО В ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Проблема социального и биологического приобретает в наше время большую значимость в теоретическом и практическом плане, что объясняется рядом причин: достижениями в области генетики (в частности, расшифровка генетического кода), осуществлением искусственного синтеза гена, успехами генной инженерии и т. д., что открывает необычайно богатые новые возможности современной биологии. В условиях НТР весьма остро встала сложнейшая задача оптимального сочетания научно-технической и производственной деятельности общества с процессами, протекающими в биосфере. Возрастает ответственность человека за сохранность природной среды, за целесообразность осуществляемых в ней преобразований, за последствия этой, преобразующей нашу планету, деятельности, которые могут дать о себе знать не только в ближайшие годы, но и при жизни последующих поколений; наконец, огромная актуальность проблемы социального и биологического обуславливается тем, что она оказалась одним из фокусов острой идеологической борьбы на современном этапе развития общества. В ус-

ловиях кризисных явлений капитализма, перманентных отклонений в ряде государств, роста преступности и моральной деградации в мире капитала разрабатываются и распространяются различного рода теории, спекулирующие и фальсифицирующие проблему биологического и социального. Авторы этих теорий вновь, уже в который раз, предпринимают попытки биологической интерпретации социальных явлений, акцентируя внимание на расщеплении и противопоставлении биологического и социального.

Актуальным, в связи с этим, является указание В. И. Ленина на то, что биологизаторство в общественных науках является глубоко ошибочной «методологией». «Перенесение биологических понятий вообще в область общественных наук, — говорил В. И. Ленин, — есть *фраза*. С «хорошими» ли целями предпринимается такое перенесение или с целями подкрепления ложных социологических выводов, от этого фраза не перестает быть фразой» [1, т. 18, с. 349].

Биологизаторство не учитывает всеобщую структуру материального мира и ее историческую дифференциацию. Проблема социального и биологического упирается в общеполитическую трактовку единства мира и качественного своеобразия различных уровней, сфер, проявлений этого в целом единого материального мира, подчиняющегося всеобщим закономерностям.

Вместе с тем, на каждом таком качественно своеобразном уровне бытия действуют специфические закономерности. Итак, между разными уровнями, сферами, проявлениями единого материального мира есть сходство, преемственность, связь и одновременно есть качественное своеобразие, различие.

Это всеобщее философское положение, на которое указывали классики марксизма-ленинизма, позволяет понять, что биологические явления обусловлены физико-химическими закономерностями, хотя сама жизнь совершенно новое явление, в принципе не сводимое к физико-химическим процессам. Физика и химия необходимы, но не достаточны для познания жизни. По аналогии, физиологические, вообще биологические закономерности, абсолютно необходимо знать и учитывать для познания психических процессов. Однако психическое, сознание, мышление — это качественно новые явления, детерминируемые более сложными, специфическими закономерностями, не сводимыми к физиологическим.

Цель статьи состоит в том, чтобы показать наиболее приемлемое методологическое основание решения проблемы социального и биологического. Необходимо в самой действительности найти тот объективный, конкретный способ взаимодействия того и другого, при котором они, во-первых, не отождествлялись бы друг с другом, а во-вторых, не отрывались друг от друга. Иными словами, надо раскрыть специфичность каждой из этих сфер бытия и одновременно преемственность, взаимосвязь между ними. Из всех аспектов многоплановой комплексной пробле-

мы социального и биологического мы ограничимся рассмотрением только аспекта единства социального и биологического в психической деятельности.

Экспериментальные исследования физиологии высшей нервной деятельности, нейрофизиологии и психологии вскрывают связь психических явлений с тончайшей физиологической деятельностью мозга. Мышление и сознание суть свойства человеческого мозга (Энгельс). Вместе с тем психическая деятельность механически не пристегивается к органическим участкам головного мозга (шишковидной железе — Декарт, ретикулярной формации — Пенфилд, Джасперс и др.). Материальной основой ее являются физиологические процессы высокодифференцированной системы мозга в целом и предметно-практическая деятельность субъекта. Социально обусловленный мозг по современному представлению физиологов и кибернетиков представляет собой «интегративное образование», которое производит анализ любого механизма, любого «поведенческого акта». Мозг, «интегративное образование» (каждый элемент, компонент, часть которого имеет свою определенную функцию в составе его и по отношению к другим элементам, компонентам, частям) сложная система, функциональная структура которого выступает как интегрирующий фактор по отношению к функциональным элементам и т. д. Функциональная структура головного мозга неоднородна. Она, как правило, состоит из главных и второстепенных, основных и производных и т. д. функциональных элементов (различные отделы головного мозга, прижизненно-формирующиеся физиологические органы и т. д.), взаимосвязи которых, замыкание и размыкание являются основой временных связей, т. е. физиологических процессов мозга, на основе которых происходит связь организма со средой при помощи анализаторов. Анализаторы разлагают и выделяют мельчайшие отдельные элементы среды, а затем сочетают, сливают их в одно целое, соответственно их положению в действительности. Именно анализаторы, взаимодействуя друг с другом, составляют сложную функциональную систему, осуществляют анализ раздражений, поступающих из внешней и внутренней среды.

Основным, ответственным моментом интегрирующей деятельности, узловым механизмом функциональной системы — мозга является афферентный синтез, который исторически с необходимостью формировался под воздействием внешней среды, как физиологический механизм адекватного приспособления организма к ней. В результате многочисленных афферентных воздействий на организм извне формируется этот универсальный механизм установления адекватного соотношения между потребностью организма и совокупностью вероятной структуры последовательных, повторяющихся событий, развивающейся объективной реальности, позволяющей адекватно отражать явления, процессы, предметы внешнего мира. Последний облада-

ет как динамическими, так и статистическими закономерностями. Для отражения такого специфического аспекта среды с пространственно-временной характеристикой, включающей в себя систему вероятностных и альтернативных отношений, у человека формируется особая функциональная система, которая обеспечивает психическую деятельность его.

В процессе жизнедеятельности субъект активно усваивает, овладевает предметами, процессами, явлениями действительности, осуществляя свою деятельность адекватно им. Это происходит благодаря тому, что отношения индивида к внешней среде опосредовано его отношениями к людям, которые включены в этот процесс. Субъект активно и адекватно, опосредованно через людей соотнобразует свою деятельность с окружающей средой, и при этом у субъекта «онтогенетически и функционально прижизненно формируются специфические органы мозга» (А. Н. Леонтьев), которые являются материальной основой психических функций его. «Хотя формирование сложных функциональных рефлекторных систем мы находим и у животных, но только у человека они становятся настоящими функциональными органами мозга, складывающимися онтогенетически» [3, с. 206].

А. Н. Леонтьев выделяет следующие особенности онтогенетически складывающихся функциональных органов: «...сформировавшись, они далее функционируют как единый орган»; обладают «устойчивостью»; «...объединяют самостоятельные рефлекторные процессы с их двигательными эффектами в единый сложно-рефлекторный акт. Такие «составные» акты вначале всегда имеют развернутые внешне-двигательные компоненты, которые затем затормаживаются, а акт в целом, меняя свою первоначальную структуру, все сокращается и автоматизируется. В результате этих последовательных трансформаций и возникает та устойчивая констелляция, которая функционирует как целостный орган, как якобы врожденная способность» (иными словами, происходит процесс переноса (интериоризация) внешних предметно-практических действий во внутренний сложно-рефлекторный устойчивый акт. — Разр. наша. — Г. Ч.); «... они могут иметь разное строение. Этим и объясняется почти безграничная возможность компенсаций, которая наблюдается в сфере развития специфически человеческих функций» [там же, с. 206—207].

Данные представления позволяют вскрыть взаимоотношения, взаимоотноикновение социального и биологического и их роль в возникновении психики. Методологически противопоставляя их, мы приходим к теории двойной детерминации, которая рассматривает, по существу, биологический и социальный факторы как самостоятельные, независимые друг от друга, абсолютизация которых приводит в болото идеализма, а отождествление биологического и социального к воззрениям вульгарного материализма.

«Философски правильным решением является не отрыв социального и психического от биологического и не сведение одного к другому, а признание наличия двух, относительно независимых друг от друга сфер бытия, постоянно взаимодействующих и взаимоопределяющих друг друга. Психика человека и является продуктом этого взаимодействия, а не результатом действия одних лишь социальных факторов при наличии пассивной биологической основы» [2, с. 147]. Остается добавить, что и не результатом действия только биологических факторов

при пассивности социальной основы. Избежать односторонности в объяснении возникновения и развития психики человека можно. Для этого рассматривать ее следует не только с функциональной стороны, но и со стороны субстрата — основы психической деятельности. Не приходя в противоречие со строго научными данными, нельзя абсолютизировать функциональный подход к психике, мышлению, сознанию, игнорируя ту основу, на которой оно возникло в ходе естественной эволюции биологического и социального развития.

Биологическое (мозг) прямо не воздействует на психические явления, как и наоборот. Мозг, физиологические процессы его, являются лишь условием формирования психических явлений. Он лишь в потенции, в возможности содержит будущие психические функции человека. И лишь под влиянием социальной среды, предметно-практической деятельности индивида данная возможность превращается в действительность. В этой связи интерес представляют современные естественнонаучные исследования функций анализаторов, раскрывающие пути формирования психического, его элементов — ощущений, восприятий и т. д. Эти исследования, выявляя механизм процесса отражения внешнего мира субъектом, показывают детерминированность физиологических и психических процессов со стороны деятельности субъекта.

Вместе с тем, между нервной моделью мозга и психической деятельностью нет жесткой связи (Э. А. Асротян, А. Р. Лурия, В. П. Зинченко). Психические процессы предметны по своему содержанию, в них дано не физиологическое состояние мозга, а содержание внешней объективной действительности, опосредованное практической деятельностью субъекта. Внешняя предметно-практическая деятельность субъекта интериоризируется, переходит в факт осознанности, сознания. В связи с этим встает вопрос, требующий специального рассмотрения, — проблема перехода от нервной модели к психическим явлениям. Мы лишь ограничимся замечаниями, что многокачественность психической деятельности объясняется тем, что она отражает качественно различные предметы, явления, процессы, свойства специальными органами чувств, образовавшимися в результате длительного приспособления живого к окружающей среде. Однако многокачественность действительности, вызывающая нервный процесс в рецепторных нервных окончаниях, стирается, угасает в однородном нервном процессе. Правоммерно возникает вопрос: как же мы получаем, в конечном счете, многокачественность психических процессов? И еще. Каким образом психические, нематериальные явления влияют на материальные процессы?

Если предположить, что психические явления (образ, сознание, мышление и т. д.) формируются в результате переноса в содержание структуры нервной модели, то становится необъяснимым идеальный характер их, если же предположить, что

психические явления возникают помимо передачи в их состав структуры нервной модели, то возникает опасность мистификации познавательной деятельности. Трудность состоит в объяснении появления психических явлений, не прибегая как к помощи знаковой теории, так и наивной теории образов, согласно которой психические явления (образ, сознание, мышление) — подобны вещи, и якобы в готовом виде передаются с периферии в мозг. Психические явления — продукт совместной деятельности периферических органов и головного мозга, опосредованы внешней средой, практической деятельностью субъекта, являются общественно-историческими по самому своему происхождению (Леонтьев А. Н., Выготский Л. С., Рубинштейн С. М.). Психические явления — это «снятие» информации с нервной модели мозга. В ходе практического взаимодействия субъекта с объектом возникают нервные модели, которые являются физиологическими механизмами психической деятельности. Выступая как некоторый результат, а также условие предметной практической деятельности, нервные модели приобретают объективную функцию быть заместителями предметов, явлений, процессов в психической деятельности субъекта. Формирование психических явлений неразрывно связано с деятельностью, практикой субъекта, которая носит общественный, социальный характер.

Функциональные свойства мозга — психические явления — в определенном смысле зависят от материального субстрата, «всякая психическая функция есть результат работы определенного органа или органов» [3, с. 206], но не сводимы к нему. Здесь нет прямой связи. В этом смысле необходимо подчеркнуть, что неверными являются взгляды некоторых авторов, связывающих материальную основу мышления только с физиологическими процессами мозга, что приводит к отождествлению психического и физиологического. Мыслит не мозг, а субъект посредством мозга как социальное существо. Психические явления человека не передаются морфологически по наследству, не содержатся виртуально в его мозгу. «Виртуально мозг заключает в себе не те или иные специфические человеческие способности, а лишь способность к формированию этих способностей» [2, с. 208]. Именно в этом смысле существует органическая связь психики человека с физиологическим субстратом, но эта связь не является конечной причиной возникновения и развития психических явлений. В качестве таковой выступает труд, предметно-практическая деятельность субъекта как социальное явление. В процессе трудовой предметно-практической деятельности, активно воздействуя на окружающий мир, формируются и развиваются специфические человеческие психические функции в форме процесса усвоения, овладения окружающей средой. Тысячелетия общественной истории дали в развитии психических функций чело-

века гораздо больше, чем сотни миллионов лет биологической эволюции животных. По всей видимости, диалектика состоит в том, что основу психического следует рассматривать как двуединую. Такое понимание материальной основы его более полно отражает суть дела, т. е. биологические и социальные факторы взаимосвязаны, взаимообуславливают, взаимоопределяют, взаимопроникают друг в друга, представляют собой диалектическое единство противоположных сторон, борьба и разрешение противоречий между которыми является объективной осевой возникновения и развития психики человека. Однако, в этом диалектическом единстве приоритет принадлежит социальной среде. Известны случаи, когда индивид, находясь в изолированной от людей среде, имея морфологически такой же мозг, как и у сверстника, выросшего в среде людей, не обладал абстрактно-логическим мышлением. Это говорит о том, что биологический фактор только в известном смысле оказывает влияние на психическую деятельность, сознание, но не определяет возникновение ее и развитие. Хотя психические функции и зависимы от физиологического субстрата, но решающую роль в их формировании играет социальный фактор. Как только современный тип людей сложился, начиная с этого момента, достижения в развитии психической деятельности закреплялись и передавались от поколения к поколению в особой внешне-предметной форме. С этим выводом А. Н. Леонтьева трудно не согласиться. Именно внешне-предметная, трудовая деятельность выступает важным, определяющим фактором формирования психической деятельности субъекта на основе биологического субстрата.

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч., 2. Яриш Я. С. И. биологическое и социальное. — Вопросы философии, 1969, № 3. 3. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972.

Поступила в редколлегия 24.11.79.

В. В. ШКОДА

О ПОНЯТИИ «ПРЕДСТАВЛЕНИЕ»

В русском языке слово «представление» имеет больше десятка значений. Нас будут интересовать два: то, которое в толковых словарях сопровождается обычно пометкой «спец.», и второе, связывающее это слово со словом «представитель» и близкими к нему¹.

С понятием «представление» в первом значении в философии связываются следующие признаки: а) необходимый элемент сознания, б) чувственно-наглядный образ, в) форма индивидуального чувственного отражения [8]. В статье «Представление» в БСЭ (последнее издание), написанной А. Г. Спиркиным,

¹ Для различения этих двух значений будем иногда использовать соответствующие выражения — представление-1 и представление-2.

к представлению относятся и образы, «созданные усилием продуктивного воображения». Этим подчеркивается его активный характер.

Таким образом, если представление понимается как целостное образование, то это образование носит нематериальный характер. Если же оно понимается как отношение, то это отношение между реально существующим и отраженным в сознании индивида, причем (это важно отметить) второе представляет первое, или первое представляется вторым.

Слово «представление» во втором значении (если исходить из того, как оно толкуется в словарях) имеет существенно иной смысл. Оно указывает на отношение, в котором один реальный предмет выступает в роли другого реального предмета, одно предметно являет собой нечто другое. Так, адвокат, представляя чьи-то интересы, выступает от другого лица; дипломат в одной стране представляет другую страну; знак дорожного движения представляет, например, определенную особенность дороги, которую должен учитывать водитель и т. п. В этом втором значении слово «представление» считается, вероятно, элементом обывденного языка, но не языка науки. Цель настоящей статьи состоит в том, чтобы показать, что это не так. Имеются все признаки того, что в системе научного знания рождается новое понятие, которое с чисто формальной точки зрения можно рассматривать как экспликацию донаучного понятия этого слова. Во втором значении оно, как и большинство понятий, рожденных в условиях научно-технической революции, имеет общенаучный характер.

Различие между интересующими нас значениями можно показать, обратившись к текстологическому анализу Э. В. Ильенковым того места в «Капитале» (в русском переводе), где К. Маркс дает определение цены как идеальной формы стоимости. «Цена, — пишет К. Маркс, — или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно — форма лишь идеальная, существующая лишь в представлении» [1, с. 105]. В книге «Диалектическая логика» Э. В. Ильенков отмечает, что в общепринятом переводе «допущена очень досадная неточность». «Может возникнуть впечатление, — продолжает Э. В. Ильенков, — будто цена, как и форма стоимости вообще, существует исключительно в **воображении**, в субъективном представлении человека, в его фантазирующей голове» [2, с. 194]. Но речь идет, считает Ильенков, о другом, о том, что «стоимость **представлена** не в голове, а в золоте» [2, с. 195]. В статье «Проблема идеального» Ильенков дает это место из «Капитала» на языке оригинала, явно не доверяя общепринятому переводу [3]. Э. В. Ильенков считает, что слово «vorgestellte» (по крайней мере в данном случае) следует переводить как представление-2, а не как представление-1.

Этот факт важен тем, что показывает, насколько принципиально иным становится смысл текста при замене представления-2 на представление-1. Эта этимологическая тонкость имеет для Ильенкова принципиальное значение. Ведь понятие представление-2 положено в основу его концепции идеального. «Под «идеальностью», или «идеальным», — пишет Э. В. Ильенков, — материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными

объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее — всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях [3, с. 131]. Не трудно понять, какое значение приобретет понятие представление-2 в философском знании, если эта концепция идеального получит общее признание и дальнейшее развитие.

Слово «представление» издавна используется в различных дефинициях понятия «знак». Суть их сводится к следующему: если одно нечто представляет другое нечто, то первое есть знак второго. Неопределенное «нечто» здесь неизбежно, ибо в зависимости от того, какое значение придается слову «представляет», это «нечто» получает ту или иную определенность.

Можно предположить, что содержание понятия представление-2 совпадает с содержанием понятия «знак» (во втором определении). Однако такое понимание нельзя признать правильным. Это путь к своеобразной панзнаковости, к отождествлению всех без исключения явлений в сфере культуры с различными видами знаковой деятельности. Именно в результате такого отождествления знаковая деятельность объявляется «новым ключом» к пониманию человеческой природы и проблемой, которая должна стать центральной в философии XX века (Сусанна Лангер) [6, с. 119].

Понятие «знак» уже понятия представление-2. Знаковое отношение есть представление, но не любое представление допускает интерпретацию в терминах «знак», «символ» и т. п. Метафора, античный мим, ритуальный танец первобытного племени, модель, как средство научного исследования, живопись, балет — все это формы представления, но было бы искажением сводить эти явления к функционированию знаковых систем. На наш взгляд, понятие «знак» следует связывать с отношением «представляемости» лишь в достаточно узкой сфере, в ситуациях непосредственной и сугубо направленной коммуникации. Другими словами, в таких ситуациях, где обозначение является существенным свойством самой ситуации. Разумеется, можно рассматривать различные формы культуры как виды знаковой деятельности, но уже это «как» говорит само за себя — оно предостерегает от отождествления.

До сих пор представление-2 определялось через отношение между материальными объектами. Это наиболее общее определение. Оно предполагает по крайней мере две абстракции: во-первых, непосредственность представления, то есть, между представителем и представляемым нет опосредствующих звеньев, во-вторых, то, что можно назвать «континуальностью» представителя — как нерасчлененное целое. Если снять эти две абстракции, появится возможность ввести новые различия и применять понятие представление-2 для описания более конкретных ситуаций.

Произведение искусства как представление не соотносится непосредственно с предметным миром. И тем не менее оно представляет. Два предметно различных произведения искусства представляют порой одно и то же. Что же? Нельзя непосредственно указать материальный объект или реальную ситуацию, которые представляет произведение искусства. Оно представляет идею, тему, смысл.

При таком ограничении представление-2 оказывается тесно связанным с понятием «понимание». Необходимым условием понимания является умение человека увидеть нечто именно как представление смысла. Проще всего проиллюстрировать это на примере понимания текстов. Человек первобытной культуры лишен такого видения. Он замечает на бумаге лишь аккуратно выстроенные ряды замысловатых фигурок. Для него книга существует только как чувственная вещь. Человек, понимающий текст, напротив, как бы не замечает физических свойств книги. Для него книга — прежде всего носитель смысла, вещественный представитель невещественного.

Как это ни парадоксально, но умение увидеть вещь как книгу, как представление, пропадает, когда человек понимает настолько, что как бы переселяется на страницы книги. Слишком хорошее понимание превращается в свою противоположность.

В связи с этим становится понятным, почему в современной семиотике, на ее прагматическом уровне, в качестве критерия понимания текстов принято не умение **действовать** в соответствии с данным текстом, а умение **построить** текст, равнозначный (синонимичный) данному. Феномен понимания «разыгрывается» в сфере языка, он не выходит за пределы лингвистической реальности.

Вопрос о том, что представляется — непосредственно материальный объект или смысл, встает порой весьма остро, превращается в проблему. Является ли данный предмет природным или это предмет культуры — да к тому же документ — вот проблема, которая часто возникает в археологии. Является ли обнаруженное излучение из космоса сигналами неизвестной цивилизации или это природное явление? Как известно, этот вопрос стоял перед учеными, открывшими пульсары, столь остро, что какое-то время откладывалась публикация об этом сенсационном открытии.

Что касается второй абстракции (нерасчлененность представителя), то снятие ее позволяет ввести понятие об относительности представления. Для простоты обратимся опять-таки к текстам. Мы можем физически расчленить текст так, что каждый отдельный элемент расчлененного целого уже не будет представлением. Возникает парадокс целого и части — целое является представлением, а простая совокупность (сумма) эле-

ментов таковым не является. Приближение к целостности означает обретение материальным объектом нового свойства — свойства быть представлением. Это — системное свойство, оно подчиняется закону неаддитивного сложения. Такой, так сказать, «текстовый» характер представления присущ и другим формам, то есть, не только собственно текстам. Танец, например, есть целостность движений человеческого тела, но только взятые как целостность эти движения составляют танец, представление.

Опишем теперь некоторые наблюдения, указывающие на то, что представление-2 конституируется в новое научное понятие и в сфере конкретных дисциплин. В книге известного советского специалиста по теории ЭВМ С. С. Лаврова «Введение в программирование» вторая глава называется «Представление чисел» [4]. В ней вводится понятие о физическом представлении чисел как математических объектов. Описаны различные виды представлений. Здесь надо заметить, что понятие представления применительно к числам могло возникнуть как научная абстракция только тогда, когда человек стал использовать качественно различные физические системы для представления чисел. Пока практика ограничивалась счетами, говорить о них как о механической системе представления чисел не имело смысла. Только появление качественно иных систем — перфокарт, реле, электронных ламп, магнитных ячеек и т. п. — позволило выработать понятие о представлении как физической реализации абстрактных объектов (чисел).

Возьмем книгу Б. Рафаэла «Думающий компьютер» [7], ее вторую главу «Представление задач». Разумеется, это случайное совпадение, что Б. Рафаэл, как и С. С. Лавров, вводит понятие представления во второй главе. Но так ли уж это случайно? Не говорит ли это о базисном характере этого понятия, если учесть, что аксиоматическое построение знания является для естественнонаучных дисциплин идеалом?

Б. Рафаэл определяет понятие «представление» в общем более широко, чем С. С. Лавров¹. Вначале решается «общая проблема построения представления». В рамках этой проблемы под представлением задачи понимается результат перевода исходной («реальной») задачи в некоторую ее модель, а сама процедура выбора представления имеет цель упрощения исходной задачи. После получения решения для представления от представления переходят к исходной задаче. Этот переход Б. Рафаэл называет «интерпретацией». Такое понимание сближает процесс построения представления с **формализацией**. Можно сказать, что формализация — это ни что иное как представление формы объекта.

В дальнейшем, когда Б. Рафаэл переходит к «частному виду представлений» (для ЭВМ), он использует термин «представление» в том же смысле, что и С. С. Лавров. Здесь подробно рассматривается вопрос о выборе носителя для представления данных в машине. Анализируются представления в виде строковой структуры (**строковое представление**) и в виде списковой (**списковое представление**).

Значительный раздел главы называется «Представление знания». Такое название интригует методолога, но вскоре выясняется, что не следует слишком обобщаться. Термин «знание» в рамках обсуждаемой проблематики понимается не в гносеологическом смысле.

Но это самостоятельный вопрос, и его целесообразнее рассмотреть в свете более целостной концепции, в частности концепции известного спе-

¹ Примечательна характеристика Б. Рафаэлом современной теории и практики создания ЭВМ: «Главную часть пятнадцатилетней истории создания более «умных» компьютеров составляют попытки найти новые, лучшие способы представления объектов» [7, с. 74].

диалиста по искусственному интеллекту М. Минского, изложенной в его книге «Фреймы для представления знаний» [5]. В приложении к русскому переводу книги, написанному Ф. М. Кулаковым, говорится: «Проблема представления знаний является тем ключевым пунктом, через который проходят пути к достижению успеха, пожалуй, во всех направлениях исследований по искусственному интеллекту, начиная от проблем понимания естественного языка и кончая проблемами машинного восприятия зрительных образов и речи» [5, с. 126].

Эта проблема возникла в ходе развития исследований по созданию искусственного интеллекта. Первоначально о функционировании ЭВМ складывалось наивное по теперешним оценкам представление. Считалось, что в машине по довольно простым программам преобразуется (обрабатывается) массив данных вполне определенного рода. В принципе совершенно прозрачны как программы, так и данные, в принципе известно, с чего начинается процесс и чем он закончится. Считалось, что ЭВМ лишь ускоряет процесс. В настоящее время, когда практикой прямо поставлена задача создания интегральных роботов, функционирующих в среде с неограниченным разнообразием ситуаций, надежда на самоуправление робота посредством набора программ утрачивает всякий смысл. Поэтому и встала проблема представления знаний и фрейм-подходов, как одна из попыток ее разрешения. Вот как объясняет основания этого подхода М. Минский: «Отправным моментом для данной теории служит тот факт, что человек, пытается познать новую для себя ситуацию или по-новому взглянуть на уже привычные вещи, выбирает из своей памяти некоторую структуру данных (образ), называемую **фреймом**, с таким расчетом, чтобы путем изменения в ней отдельных деталей, сделать ее пригодной для понимания более широкого класса явлений или процессов» [5, с. 7]. В этом высказывании фрейм связывается с понятием «образ», поэтому создается впечатление, что и сам фрейм — явление психическое, что М. Минский в своей теории пользуется понятием представление-1. На самом деле это, конечно, не так. Фрейм — структура данных «для представления стереотипной ситуации» [5, с. 7]. Причем, уже то обстоятельство, что эта структура предназначена для предъявления ее машине, указывает на материальную природу представления.

Таким образом, в исследованиях, по созданию искусственного интеллекта от концепции «набора программ» перешли к концепции «машинной модели мира», другими словами, от непосредственных приказов — как действовать, к специфическому описанию среды и объектов действия. Понятно, что в этих условиях проблема представления знаний о мире в памяти ЭВМ становится центральной для всей программы исследования.

Примеры такого рода можно продолжать и продолжать¹. В каждом из них совершенно четко просматривается один и тот же факт: термин «представление» используется не на уровне обыденного языка, а как выражающий новое научное понятие. Практически никто из специалистов не говорит об этом открыто. Это понятно — озабоченный стремлением понять объект исследования, специалист часто не испытывает необходимости осуществлять рефлексию над средствами исследования. Однако рано или поздно ему все-таки приходится это делать.

Это не теоретический вывод, а ссылка на опыт истории науки. Но история показывает и другое — первый шаг делается обычно вне конкретного исследования, в рамках методологического анализа.

¹ В качестве специального вопроса можно было бы рассмотреть использование понятия «представление» в рамках теории лингвистических моделей «Смысл ↔ текст». Собственно, сказать «использование», значит признать действительное значение этого понятия для указанной теории. Здесь оно в буквальном смысле является основополагающим.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. 2. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. — М., 1974. 3. Ильенков Э. В. Проблема идеального. — Вопросы философии, 1979. № 6, 7. 4. Лавров С. С. Введение в программирование. — М., 1973. 5. Минский М. Фреймы для представления знаний. — М., 1979. 6. Немировская Е. М. Теория презентативного символизма. — Вопросы философии, 1972, № 7. 7. Рафаэл Б. Думающий компьютер. — М., 1979. 8. Философский словарь. — М.: Политиздат, 1972.

Поступила в редколлегию 07.04.80.

Л. П. КУСТАРЕВА

СПЕЦИФИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОТРЕБНОСТИ

Проблема эстетической потребности является одной из самых сложных и мало исследованных в нашей литературе. Между тем, она имеет огромное теоретическое и практическое значение. Именно эстетическая потребность наиболее полно и глубоко характеризует как эстетическое сознание отдельной личности, так и общества в целом. Проблема эстетических потребностей включает в себя анализ содержания и мотивизации форм эстетической деятельности, условий и способов потребления продуктов этой деятельности.

Главный методологический принцип анализа сложных общественных явлений состоит в том, чтобы выявить, «как известное явление возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» [2, с. 67].

Изучение специфики эстетической потребности требует анализа закономерностей процесса ее формирования и развития, выявления основных компонентов этой потребности и их взаимосвязей, а также выяснения закономерностей ее функционирования на современном этапе общественного развития и той роли, которую она играет в жизнедеятельности современного общества.

Методологическое решение проблемы потребностей, представленное в произведениях классиков марксизма-ленинизма, позволяет выделить исходные предпосылки для решения проблемы эстетической потребности. Проблема эстетической потребности рассматривается К. Марксом и Ф. Энгельсом в связи с решением проблемы социальных потребностей. К. Маркс и Ф. Энгельс не только указывают на то, что деятельность человека обусловлена его потребностями, ибо «никто не может сделать что-нибудь не делая этого вместе с тем ради какой-либо из своих потребностей» [1, т. 3, с. 245], но и выявляют ту основу, из которой вырастает система человеческих потребностей.

Развитие материального производства, согласно Марксу, происходит под воздействием потребностей людей и в то же

время порождает новые потребности, которые стимулируют его дальнейшее развитие; это взаимодействие движения производительных сил с движением человеческих потребностей образуют основу всего исторического процесса.

Методологической основой изучения эстетической потребности и эстетической деятельности является марксистско-ленинская философия, поставившая решение проблемы активности человеческого сознания на почву практики. При этом следует подчеркнуть, что содержание практики значительно шире утилитарного практицизма, который, как показал К. Маркс, является ограниченным и односторонним человеческим отношением. Необходимо видеть единство предметно-преобразующей деятельности с развитием общественного человека, его потребностей. «Осознание практики как формы саморазвития общественного человека означает, что природа практики и человеческая сущность однопорядковы, что практика есть не просто средство к жизни, какой она представилась сквозь призму утилитарности, но что она есть подлинное *alter ego* человека, его удвоение» [4, с. 58].

Величайшей заслугой К. Маркса и Ф. Энгельса является то, что они выделяют труд как основополагающий фактор жизни общества, определяющий зарождение и развертывание всех сущностных сил человека, все богатство проявления его жизнедеятельности, источник общественного прогресса.

Именно переход от биологической активности к социальной предметно-трудовой деятельности является тем скачком, который ведет к появлению качественно новой реальности — человека и специфики его человеческих потребностей. Качественная определенность человеческих потребностей обусловлена новым уровнем взаимодействия человека с окружающей действительностью.

Все человеческие потребности возникают в ответ на необходимость общественного развития и генетически восходят к предметно-трудовой деятельности. Эстетическая потребность в этом отношении не является исключением. Любая потребность есть проявление противоречия между существующим состоянием системы и тем состоянием, которое необходимо для того, чтобы данная система могла нормально функционировать, развиваться, совершенствоваться. И, выражая противоречия между этими состояниями, потребность детерминирует определенный необходимый вид деятельности.

Выявить сущность эстетической потребности можно лишь тогда, когда мы, проследив ее генезис, сможем выяснить, какая же необходимость развития человеческой жизнедеятельности, возникновение какого противоречия в рамках самой трудовой деятельности потребовали появления эстетической потребности, детерминирующей эстетическую деятельность. Кроме того, не-

обходимо выделить и те моменты, которые в рамках трудовой деятельности послужили источниками формирования эстетической потребности.

Как известно, первоначально деятельность человека носила синкретический характер, заключавший лишь потенциальную возможность развития тех видов деятельности, которые выделяются в процессе дальнейшего развития трудовой деятельности. Постепенно дифференциация различных видов деятельности проявляется все определеннее.

Необходимость появления эстетической потребности вызвана, на наш взгляд, возникновением в рамках самой предметно-практической деятельности следующего противоречия: с одной стороны, все яснее проявляется специализация видов деятельности, а с другой — необходимость универсального, целостного развития сущностных сил субъекта деятельности, который смог бы активно, творчески решить различные проблемы. Другими словами, в процессе развития и совершенствования предметно-преобразовательной деятельности возникает закономерная потребность, необходимость опережающего развития субъекта деятельности, то есть необходимость достижения «всесторонности и целостности проявления сущностных сил субъекта, ставящих его выше непосредственной эмпирической ситуации, конкретно осуществляемого трудового акта, благодаря чему субъект оказывается способным творчески решать возникающие перед ним проблемы; но такая способность не может быть развита вне эстетического воздействия» [5, с. 12—13], вне эстетической деятельности. Таким образом, эстетическая потребность соответствует общественно-исторической необходимости достижения всесторонности, целостности, гармоничности проявления всех сущностных сил человека. Важнейшей функцией эстетической потребности в системе общественной практики является развитие самого человека, реализация и гармонизация всех человеческих сил.

Специфической особенностью эстетической потребности является то, что она не детерминирует какого-то нового самостоятельного вида деятельности, не требует появления особого «эстетического» продукта, а проявляется во всех видах человеческой деятельности, требует упорядоченности, гармонизации, совершенствования самой человеческой деятельности и, следовательно, особенной организованности, оформленности продуктов каждого вида деятельности. Проявляясь в различных видах деятельности человека, эстетическая потребность способствует выявлению всеобщего во всех видах деятельности.

Эстетическая потребность отражает необходимость гармонизации всей человеческой деятельности, всех ее видов, но в каждом конкретном случае она проявляется в определенном виде деятельности. Включаясь в каждый вид деятельности, эстетиче-

ская потребность развивает эту деятельность, стимулирует ее, вносит творческое начало.

Поскольку эстетическая потребность включает в себя отражение объективной действительности, она в определенной степени определяется ею, зависит от нее, но в то же время является источником активности, которая позволяет выйти за пределы этого отражения, то есть детерминирует деятельность, направленную на гармонизацию окружающей действительности, социальных отношений и самого человека. Детерминирует эту деятельность эстетическая потребность именно потому, что объединяет в себе отражение реально существующего состояния социальной системы и опережающее отражение того состояния, которое необходимо для ее дальнейшего развития и самоусовершенствования, выражает противоречие между этими состояниями.

Эстетическая потребность выступает как единство и борьба противоположностей — производства и потребления. Она объединяет в себе потребность в восприятии эстетических ценностей и в творчестве по законам красоты, необходимость утверждения прекрасного во всех областях человеческой деятельности — трудовой и общественно-политической, в культуре, в быту и т. д.

Список литературы. 1. Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2-е изд. 2. Ленин В. И., Полн. собр. соч. 3. Анохин П. К. Теория отражения и современная наука о мозге. — М., 1970. 4. Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. — Киев, 1977. 5. Попков В. А. Эстетика социалистического труда. — М., 1978.

Поступила в редколлегию 16.01.80.

А. В. ТЯГЛО

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

Богатые традиции марксистско-ленинской философии в разработке проблемы целостности находят свое плодотворное развитие в исследованиях советских ученых В. Г. Афанасьева, Г. А. Югая, И. З. Цехмистро, И. В. Блауберга и др. [4; 5; 10; 11]. Вместе с тем в современных исследованиях по этой проблематике очевиден определенный пробел. Об этом свидетельствует уже то, что проблема целостности подчас даже не выделяется как самостоятельная. философская проблема, а в разработках отдельных авторов, посвященных непосредственно этим вопросам, отсутствует достаточно полное и строгое ее определение. Существенным недостатком является и то, что методологическое значение проблемы целостности вскрывается преимущественно на материале биологии, в то время как богатейшие результаты современной физики, математики и других наук остаются часто вне поля зрения ученых. Поэтому актуаль-

ность дальнейших исследований по указанной проблематике несомненна.

В рассмотрении проблемы целостности мы исходим из известной постановки вопроса Ф. Энгельсом [1, т. 20, с. 43, 630]. В соответствии с его замечаниями, задача состоит в том, чтобы понять и отразить бытие как единое, связанное целое, а также оправдать такое понимание, исходя из наиболее общих закономерностей человеческого познания; вскрыть диалектику такого понимания и успешно овладеть ею. Какие же пути необходимо избрать для достижения этих целей? Кажется вполне естественным в качестве одного из возможных обращение к ретроспекции проблемы целостности, в частности к ее анализу в античной философии. Именно здесь мы находим зачатки как тех проблем, которые волнуют нас сегодня, так и путей их разрешения. К тому же нет более убедительного средства продемонстрировать глобальность и неисчерпаемость проблемы, чем последовательное выявление ее генезиса в многовековом развитии человеческой мысли.

Уже в наследии представителей милетской школы (VII—VI в. до н. э.) мы находим (разумеется, лишь в зародыше) проблему целостности. Этот период становления философии как собственно науки о первых причинах бытия был наполнен поисками некоторой первоматерии (архэ), которая бы обеспечила субстанциональное единство мира и явилась бы истинной его первопричиной. Наивный материализм первой в философии античности школы был резюмирован в учении Гераклита Эфесского. Дальнейшее развитие получили у него и ростки проблемы целостности. Признание субстанционального единства мира как «вечно живого огня» находит у эфесца дополнение в признании его единства как подчиняющегося всеобщему закону. Такой вывод непосредственно следует из знаменитого гераклитовского: «Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим» [2, т. 29, с. 311]. Этот огонь заменил у эфесца архэ милетцев. Однако, несмотря на различие в конкретных представлениях, и милетцы, и Гераклит понимали единство мира как общность многообразия чувственно данного на основе некоторой первичной субстанции. Предпосылкой такого рода выводов были повседневные наблюдения взаимосвязи и взаимопереходов явлений природы и первые попытки их теоретического осмысления.

В философии милетцев и Гераклита мы находим проблему целостности скорее лишь в виде своей предпосылки. В самом деле, именно утверждение единства, всеобщей связи природы является необходимым условием развития представлений о целостности как специфической форме этого единства. В то же время понятийный аппарат древнегреческой философии находился лишь в процессе становления и дифференциации. Поэтому понятие целого (и других понятий, имманентных проблеме целостности) было еще практически не выделено из более общего понятия единого. Исключительно интересную и поучительную картину их вычленения мы наблюдаем далее — у элевтов, Платона, Аристотеля.

Философия элейцев была одним из первых шагов на пути осознания специфики абстрактного мышления в противоположность чувственному познанию мира [7; 10]. Восприняв отрицательный результат поисков материального архэ старшими натурфилософами и абсолютизируя гераклитовский поток, они надеялись отыскать уже умопостигаемое единство мира. Но, отвергая истинность эмпирического постижения реальности, а также истину (т. е. объективный закон) в самом чувственно данном бытии, элейцы отказались и от важнейшего его атрибута — многообразия конкретных форм. Они противопоставили этому абсолютное единство в смысле полного, безусловного отрицания множественности. Несомненной заслугой элейцев является, таким образом, введение понятия абсолютно единого как полной противоположности многому, полностью исключаящей всякое деление, множественность. Конечно, абсолютизация единого, целого, отрицание истинности многого не может служить адекватным средством отражения реальности. Вместе с тем этот шаг на пути формирования пары диалектических категорий «единое—многое» был необходим, и он был сделан именно элейцами. Тем самым, в частности, представители этой школы внесли свой вклад в развитие предпосылок проблемы целостности.

Исследование процесса познания, разработка научных форм мышления, начатая элейцами, была продолжена Сократом и Платоном. Так, в диалоге последнего «Парменид» мы обнаруживаем глубокое исследование диалектики единого и иного (не единого, многого). Особенно ценна в этой связи следующая мысль: «...если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому, что без единого мыслить многое невозможно» [9, т. 2, с. 476]. Отвергая платоновскую трактовку единого как онтологизированной абсолютной нематериальной идеи, а многого как косной и хаотичной по своей сути материи (если рассматривать ее вне связи с идеей), нельзя не выделить в развитом Платоном учении рационального зерна. Не существование единого как объективной, самостоятельной, идеи, но выделение этой категории как необходимой диалектической противоположности многому является обязательным условием адекватности отражения живой, противоречивой природы. Только в такой — марксистской интерпретации мысль Платона, очищенная от идеалистической шелухи, приобретает свою действительную значимость.

Обратимся далее к другой паре категорий — «часть и целое». Они используются в построениях «Парменида» как средство исследования соотношения «единого—многого» и поэтому по-прежнему тесно переплетены с этой парой категорий. Все замечания Платона в этой связи можно подразделить на несколько групп. В высказываниях первой группы производится выяснение взаимосвязи единого и целого, а также относительное их разъединение. Во второй группе констатируется несводимость целого к сумме частей. В третьей — утверждается неразрывность части и целого. Наконец, в ряде высказываний Платон дает специфическую формулировку проблемы целостности. Она состоит в следующем. С одной стороны, «все части находятся в целом и... все они... составляют само целое и охватываются целым. Но, с другой стороны, целое не находится ни в частях, ни во всех, ни в какойнибудь одной» [9, т. 2, с. 435]. Таким образом, хотя все части в совокупности порождают целое, однако это целое не сводится к сумме частей! Правда, сам Платон ничего проблематичного здесь не видел. Его решение крайне просто: кроме исходных материальных компонентов, целое включает еще и идею, которая собственно и формирует целое как таковое [9, т. 2, с. 460—461]. Предложенное древнегреческим мыслителем соединение хаотичной материи и упорядочивающего ее идеального фактора целостности было в тех или иных вариантах воспринято всем дальнейшим развитием идеализма. Оно предлагается в качестве единственно возможного и в современной идеалистической философии, например, виталистами, холистами и проч. [4].

Итак, в диалогах Платона мы находим уже проблему целостности, хотя скорее лишь в виде онтологического ее аспекта.

Именно онтологический смысл придан мыслителем диалектики категорий «единое—многое», «часть—целое». Эта онтологизация форм мышления, бесспорно, является одним из гносеологических источников идеализма в целом и служит выражением зарождавшейся тогда линии Платона. Важно отметить, что если для элеатов характерно противопоставление истинного единства, целостности идеального бытия неистинному многообразию чувственно данного, то у Платона «единое—многое», «часть—целое» уже соотнесены. Правда, единое (благо) по-прежнему наделяется абсолютной, божественной природой, порождающей многое; многое, таким образом, подчинено единому, не равноправно с ним. И все же, несмотря на указанные недостатки, идеи Платона, будучи материалистически переосмыслены, составляют важный компонент и современных представлений по рассматриваемой проблематике.

Рационализацию философской мысли продолжил Аристотель. Его деятельность в гораздо большей степени, чем предшественников, была направлена именно на исследование мышления: «...ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее, и мышление его есть мышление о мышлении» [3, т. 1, с. 316]. Поэтому характерной чертой исследований Аристотеля по проблеме целостности есть разработка наряду с онтологическим и логико-гносеологического ее аспекта.

Мы уже отметили, что учитель Аристотеля — Платон попросту констатировал факт целостности. Перед ним еще не стояла проблема целостности как проблема мышления этого факта в понятиях, а все возможные в этой связи трудности он разрешает обращением к идеальному фактору целостности. Аристотель, вслед за Платоном, также выделяет онтологический аспект проблемы в качестве важнейшего вопроса в первой философии [10]: «Но главным образом нужно обсудить вопрос: имеется ли, кроме материи, причина сама по себе или нет, а также одна она или имеется большое число таких причин? Также: существует ли или нет что-то помимо составного целого (а о составном целом я говорю, когда что-то сказывается о материи) или же для одних вещей существует, а для других — нет, и (в последнем случае) что это за вещи?» [3, т. 1, с. 100]. Как отвечает Аристотель на поставленный вопрос? Вслед за Платоном он утверждает необходимость введения идеальных форм как формирующего хаотичную косную материю фактора, среди них — и фактора целостности. Отрицание же идеального в качестве такового «нелепо: ведь представляется, что такое начало и сущность такого рода существуют, и их, можно сказать, ищут самые проникательные; в самом деле, каков же будет порядок, если нет ничего вечного, отдельно существующего и неизменного?» [3, т. 1, с. 275]. Таким образом, без идеальных форм невозможен порядок (устойчивость, закономерность), а следовательно — и познание природы. Но

так как действительность познания для Аристотеля вне сомнений, то необходимо признать и его предпосылку в виде идеального упорядочивающего фактора. Предложенное здесь решение вопроса, разумеется, неприемлемо с точки зрения философии марксизма-ленинизма; оно основано на разрыве, абсолютном противопоставлении материи и законов ее развития, устойчивости и изменчивости. Вместе с тем, идеи Аристотеля важны как авторитетное указание не только закономерности природы, но и возможности познания этой закономерности. Кроме того, мыслитель вновь, уже как важнейший философский вопрос, подчеркнул проблему несводимости целого к сумме его частей, что является шагом вперед в становлении всей проблемы целостности.

Наряду с разбором онтологического аспекта проблемы, Аристотель идет дальше, концентрируя внимание на категориях, отражающих факт целостности. Конечно, он не сумел полностью преодолеть онтологизации форм мышления (и логики бытия), которую мы наблюдали у его учителя. Так, закономерности логического мышления рассматриваются им как определяющие возможность того или иного процесса в природе [3, т. 1, с. 143—144]. Вместе с тем построения этого мыслителя являются огромным шагом вперед на пути выяснения специфики категорий как форм мышления, уточнения, детализации их взаимосвязей. Так, Аристотель вполне последовательно разделяет единое и целое. Вместе с тем, в его построениях эти категории по-прежнему переплетены. Он рассматривает целостность как некоторого рода единство [3, т. 1, с. 175], как одно из значений единого [3, т. 1, с. 252]. Целое, по Аристотелю, определяется как то, что имеет единую форму: «...мы называем единым что бы то ни было, если оно количество и непрерывно, а с другой стороны, не называем, если оно не есть некоторое целое, т. е. оно не имеет единой формы» [3, т. 1, с. 154]. Именно в утверждении единой формы в качестве необходимого условия существования целого (и единого) заключается смысл этой казалась бы тавтологии (условием того, что нечто едино есть наличие у него единой формы). Приведенные слова Аристотеля отражают близость в понимании им категорий «единое» и «целое». Эта близость, как мы отмечали, имеет объективную сторону. Она обусловлена, во-первых, тесной генетической связью отражаемых этими категориями моментов объективной реальности, а во-вторых, выражает недифференцированность понятий на первых этапах развития теоретического мышления.

Необходимо также подчеркнуть следующее весьма важное замечание Аристотеля: «...непрерывное и ограниченное есть целое, когда оно нечто одно, состоящее из нескольких частей, особенно если они даны в возможности; если же нет, то и в действительности» [3, т. 1, с. 175]. Таким образом, Аристотель

подразделяет два типа целого, теперь уже с точки зрения его внутренней организации. Существенную роль при этом играют категории «возможность» — «действительность». Целое первого типа содержит части, существующие в действительности, компоненты. Такое целое является, очевидно, актуально разделенным. Поэтому его можно интерпретировать либо как общее во множестве, либо как тривиальное, формально-механическое соединение исходных компонентов. Но следует указать и иную важную трактовку. Видимо, целое, обладающее действительными частями, выступающими в значительной степени как самостоятельные, независимые сущности, есть целое лишь в возможности, потенциально. Оно становится собственно целым в процессе развития, по мере утраты исходными компонентами самостоятельности, усиления их взаимосвязи и подчинения целому — вплоть до полного растворения в нем. В противном случае распад действительно целого происходит по мере выделения всех его компонентов как действительно существующих, самостоятельных объектов. Развиваемая здесь трактовка подтверждается словами самого Аристотеля: «Очевидно, что из того, что считается сущностями, большинство — это лишь возможности; таковы части животных (ведь ни одна не существует отдельно; когда же они отделены, то существуют только как материя),... все эти части будут существовать в возможности, когда живое существо есть нечто одно...» [3, т. 1, с. 219].

Второй тип целого — это целое в действительности. Оно является результатом восходящего развития целого первого типа и, в свою очередь, предпосылкой возвращения к нему через распад. Действительное целое неделимо; всякое деление приводит к распаду его на компоненты, к переходу целого в действительности в целое в возможности. Однако можно ли провести четкую грань между действительным целым и целым в возможности? Видимо, нет. Не существует вне нашего мышления ни развитого целого, абсолютно «поглотившего» и переработавшего все свои исходные компоненты и не выработавшего новых, так же как нет и чистого множества, свойства которого чисто аддитивны. Поэтому категории «целое и часть» не имеют статуса онтологических сущностей (также как и «единое—многое»). Они лишь (как формы мышления) отражают противоречивость, тенденции живой, развивающейся природы. Сам же объект не является ни тем, ни другим, но отражается в мышлении и как то, и как другое. Всякое реальное целое является, так сказать, суперпозицией двух компонентов, предельными (но недостижимым в действительности) случаями которой и выступают указанные типы целого.

6. Подводя итог сказанному, отметим следующие особенности постановки проблемы целостности в древнегреческой философии. Во-первых, в полном соответствии с общей оценкой Ф. Энгельса этого этапа мы находим здесь проблему целостно-

сти лишь в зародыше, в процессе становления. По мере развития и дифференциации понятийного аппарата философии формируется и собственно проблема целостности, выделяясь из более общего вопроса о единстве мира. Вместе с тем окончательное завершение этого процесса лежит вне рамок античной философии. Проблема целостности, во-вторых, зарождалась во всем многообразии своих аспектов. Если у милетцев мы находим лишь онтологический ее аспект, то уже у элеатов, Платона, и особенно в построениях Аристотеля, присутствует и логико-гносеологический. В учении двух последних мыслителей содержится принципиально важная идея единства, целостности мира как необходимой предпосылки его закономерности и, таким образом, познаваемости. Здесь же формируются и основы диалектики категорий «часть и целое», «единое—многое». Весьма существенной оказывается также разработка Аристотелем диалектики становящегося целого в связи с развитием категорий «возможность—действительность», что весьма актуально и для современной теории [8]. Все сказанное является предметным подтверждением плодотворности обращения к истории проблемы целостности.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Аристотель. Соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1976. 4. Афанасьев В. Г. Проблема целостности в философии и биологии. — М.: Мысль, 1964. 5. Блауберг И. В. Проблема целостности в марксистской философии. — М.: Высшая школа, 1964. 6. Вавилов С. И. — Вопросы философии, 1960, № 8. 7. Комаров В. Я. Становление философского материализма в Древней Греции. — Л.: Изд-во Ленин. ун-та, 1975. 8. Мукашев З., Науменко Л. — Коммунист, 1965, № 15, с. 112—116. 9. Платон. Соч. в 3-х т. — М.: Мысль, 1968—1972. 10. Цехмистро И. З. Диалектика множественного и единого. Квантовые свойства мира как неделимого целого. — М.: Мысль, 1972. 11. Югай Г. А. Философские проблемы теоретической биологии. — М.: Мысль, 1972.

Поступила в редколлегия 16.04.80.

Ю. Н. ГАВРИЛЮК

О СООТНОШЕНИИ ЧУВСТВЕННОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Проблема отношения субъекта к объекту, мышления к бытию, сущности и явления, как она была поставлена в классической немецкой философии Кантом, нашла своеобразное решение у Гегеля, «насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения» [2, с. 284]. Гегель опровергает Канта с позиции объективно-идеалистического монизма, синтезировавшего в себе, по словам К. Маркса, фихтевское творящее самосознание со спинозовской субстанцией в необходимо-противоречивое единство этих элементов. Первый элемент есть метафизически переряженный дух в его оторванности от природы,

второй — метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека, третий — метафизически переряженное единство обоих факторов, действительный человек и действительный человеческий род. Указанная К. Марксом особенность гегелевской философии дает ключ к пониманию решения мыслителем интересующей нас проблемы.

Как и Фихте, Гегель отрицает «вещи в себе». Но если первый отрицает их бытие, то второй — их непознаваемость. Последняя опровергается Гегелем исключительно «гносеологически», ибо материальная, предметно-чувственная деятельность выступает у него лишь в качестве разновидности духовной. «Гегель знает и признает только один вид труда, — писал К. Маркс, — именно *абстрактно-духовный*» [1, с. 627].

Принцип тождества мышления и бытия, лежащий в основе его системы, хотя и носит всецело идеалистический характер, тем не менее не является проявлением так часто приписываемого Гегелю консерватизма. Напротив, он несомненно представляет собой, «с одной стороны, усилие выведения мысли из внесубъектной действительности, с другой — усилие возвращения ее снова к действительности, но теперь уже в аспекте практическом» [11, с. 84]. Этот принцип позволил Гегелю преодолеть агностицизм Канта, дал возможность рассматривать категории как содержательные понятия, а в их взаимосвязи, переходе друг в друга «угадать» действительную диалектику вещей. «Хотя категории (например, единство, причина, действие и т. д.) принадлежат мышлению как таковому, из этого отнюдь не следует, — писал Гегель, — что они лишь наши представления, а не определения также самих предметов» [7, т. 1, с. 159]. Поэтому разговоры о пределах разума еще более нелепы, чем разговоры о деревянном железе. Философия тождества уже заранее предполагает, что мышление может познать то содержание, которое является содержанием мысли. Продукт интеллигенции, мысль «знает, что то, что *мыслится*, есть, и что то, что *есть*, *есть* постольку, поскольку оно есть мысль...» [7, т. 3, с. 306]. Отсюда следует, что категории, в том числе явление и сущность, как они изображены Гегелем в «Науке логики», приобретают гносеологический и онтологический статус одновременно. Они и моменты развития абсолютного духа и ступени его самопознания. «Следовательно, его Логика есть одновременно и наука о познании и наука о бытии» [9, с. 94]. Однако такой онто-гносеологический статус категорий, диктуемый принципом идеалистического тождества бытия и мышления, характерен только в отношении к абсолютному духу в целом. Для конечного же, человеческого сознания, по крайней мере, явление и сущность выступают как гносеологические категории, выражающие познавательное отношение субъекта к объекту соответственно присущим ему познавательным способностям — чувственности и разуму.

С помощью ощущений субъект непосредственно соотносится с объектом. Они удостоверяют как бытие его Я, так и бытие другого, в них «имеется налицо *действительное* единство субъективного и объективного» [7, т. 3, с. 184]. Поэтому познавать, пишет Гегель, мы «начинаем с чувственных сведений о природе» [7, т. 2, с. 15], ибо все содержится в ощущениях, все находящееся в сознании имеет в них свой источник и свое первоначало, в силу чего они и выступают явлением того, что в них проявляется посредством разума, определения которого «представляют собой определения сущности вещей» [7, т. 3, с. 250]. Неопосредованная мышлением чувственность не может быть явлением, как не может понятие быть сущностью, не будучи, в свою очередь, опосредствованно чувственностью. Эта мысль Гегеля о всеобщей опосредованности всего сущего отмечена В. И. Лениным в «Философских тетрадах».

Гегель не анализирует структуру явления, специально не рассматривает, что в нем от объекта, а что от субъекта, поскольку этот вопрос был уже решен объективным сенсуализмом. Он принимает его сторону, соглашается с ним, что в ощущении содержится вся совокупность материала духа, однако считает точку зрения сенсуализма ограниченной, не являющейся еще точкой зрения духа и философии, поскольку он берет чувственное не только за что-то эмпирически первое, но и за подлинно субстанциальную основу.

Познание начинается с явлений. «Но человек не удовлетворяется одним лишь знакомством с явлением, одним лишь чувственным явлением; он хочет знать, что скрывается за последним, что оно собой представляет, хочет его постигнуть» [7, т. 1, с. 117]. Гегель справедливо критикует Канта за то, что тот понимал явление только в субъективном смысле и вне его фиксировал абстрактную сущность, некую «вещь в себе». Он неоднократно подчеркивал, что сущность находит свое подтверждение лишь в явлении. Не являющаяся сущность такая же бессмыслица, как и явление без сущности. Познавая мир как явление, указывал Гегель, мы вместе с тем познаем и сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, а проявляет себя в нем именно как сущность. «Явление не показывает ничего такого, — писал он, — чего не было бы в сущности, и в сущности нет ничего такого, что не являлось бы» [7, т. 1, с. 307]. Следовательно, различие между явлением и сущностью относительно. Они суть то же самое бытие, но выраженное в форме чувственности и форме мышления. Чувственность и мышление, говорит Гегель, — формы «такого содержания, которое остается тем же самым, будет ли оно чувственно, созерцаемо..., или, наконец, только мыслимо» [7, т. 1, с. 86]. В форме явления познание имеет дело с единичным, случайным, непосредственно данным. В форме сущности оно

выходит за пределы чувственной единичности и непосредственной наличности, обнаруживает в чувственном материале необходимо всеобщее, опускает все чисто случайное и безразличное. «Чувственное есть некое единичное и исчезающее, — писал Гегель, — а то, что в нем постоянно, мы узнаем посредством размышления» [7, т. 1, с. 117]. Разум выделяет объективное содержание из непосредственного единства с субъектом в предметность перед ним. Он «снимает» многообразие созерцания и приходит к предмету в его объективной самости. Без мышления, без понятия предмет был бы некоторым представлением или даже названием, «лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*» [6, т. 3, с. 298]. Стало быть, чтобы познать истину вещей, одного созерцания недостаточно, законы движения небесных тел не начертаны на небе, для этого необходима мыслительная деятельность субъекта, преобразующая исходный материал чувств. «Для мышления, и *только* для мышления, — подчеркивает Гегель, — существуют *сущность, субстанция, всеобщая мощь* и целесообразность мира» [7, т. 1, с. 170].

Сущность, по Гегелю, не является чем-то застывшим, мертвым, раз навсегда данным. Она — процесс, бесконечное приближение мышления к объекту, ибо «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде... и в таком же виде спрятана в карман» [5, с. 20]. Познание движется от содержания к содержанию. Начиная с простых определений, оно шаг за шагом становится все богаче и конкретнее. «*Движение* научного познания — вот суть» [3, с. 79], — отмечает В. И. Ленин в «Философских тетрадах». В ходе познания сущность выступает и целью и средством. Сущность как цель выражает зависимость человека от внешней природы, как средство — его господство над ней.

Эти весьма правильные, заслуживающие внимания положения Гегеля и дают право квалифицировать его философию как «лишь идеалистически на голову поставленный материализм» [2, с. 285]. Именно в силу идеалистического мировоззрения действительный процесс познания искажается, приобретает характер видимости познания, которое «совершается для нас как бы за спиной сознания» [5, с. 49], ибо рассматривается как самоопределение всеобщего духа, являющегося субстанциальной основой всего сущего и в котором абсолютное единство субъективного и объективного существует не только в себе, но и для себя. Поэтому, если для конечного человеческого сознания ощущения выступают единственным источником знания, то для бесконечного, свободного духа они играют, в лучшем случае, роль побудительного стимула в процессе его самоопределения. Но чтобы достичь ступени абсолютного знания, дух, согласно Гегелю, должен первоначально освободиться от связанной с ним формы случайности, внешности и тем самым сде-

лать себя свободным от отношения к чему-то для него другого. Путь этого освобождения составляет конечную форму духа. «Ибо пока этот конечный дух не достиг еще своей цели, он еще не знает себя как абсолютно тождественного со своим предметом, но находит себя *ограниченным* этим последним» [7, т. 3, с. 255]. Предметом, ограничивающим дух, является природа — его инобытие или форма внешнего обнаружения. «Тождество мышления и бытия, — как правильно замечает Виндельбанд, — содержит предпосылку, что сущность всех вещей есть разум» [4, с. 261]. Стало быть, познавая природу, конечное сознание познает тем самым и бесконечный разум. И если последний находится к природе в отношении сущности и явления, то его отношение к конечному сознанию характеризуется отношением сущности и видимости, т. е. сущность конечного духа выступает видимостью бесконечного. Последняя есть та же сущность, но сущность конечная, ограниченная, не осознавшая еще своего тождества с бесконечной сущностью. «Видимость, стало быть, — писал Гегель, — есть сама сущность, но сущность в некоторой определенности, притом так, что эта определенность есть лишь ее момент, и *сущность* есть видимость внутри самой себя...» [6, т. 2, с. 17].

Однако познание не останавливается на этом. «*Сущность должна являть себя*» [6, т. 2, с. 111], — утверждает Гегель. Конечный дух должен осознать свою конечность и стать свободным духом. Движимый внутренним импульсом, он приходит к осознанию своей предметной сущности как явления абсолютного духа. Следовательно, познание природы как объективной истины есть, по Гегелю, в то же время осознание неистинности ее бытия. Но дух, осознавший свою сущность как явление бесконечного духа, уже не есть конечный дух, пребывающий только в себе. Из видимости бесконечного он становится действительным духом, сущность которого тождественна явлению. «Действительность, — писал Гегель, — есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего» [7, т. 1, с. 312]. Отныне дух приобретает желаемую свободу и движется в своей стихии — стихии понятия, которое выступает по отношению к бытию и сущности как их истина. В нем снимается чувственное многообразие, и предмет постигается «таким, каков он *в себе и для себя*» [6, т. 3, с. 24—25].

Таким образом, сознание, имеющее первоначально дело с явлением, постепенно освобождается от этой непосредственности, сращенности с внешним и становится «чистым» знанием, имеющим в качестве предмета самое себя, мысль как свое иное. «Кантовская и гегелевская интерпретация вещей в себе (абсолютно непостижимое и постигаемое абсолютно), — справедливо отмечает В. И. Шинкарук, — представляют собой две метафизические крайности» [10, с. 88—89].

Итак, в зависимости от степени познания сущность определяется как видимость, явление и действительность, охватывая самые разнообразные связи, существующие в предметном мире. В раскрытии диалектики этих связей несомненная заслуга Гегеля. В сущности все относительно, все взаимно рефлектировано, взаимообусловленно, одно определяет другое и само им определено. Поэтому сущность как знание возможна только в форме конкретного знания, отражающего не менее конкретные отношения объективной действительности. И «вся «Энциклопедия» есть не что иное, как *развернутая сущность* философского духа...» [1, с. 623].

Однако логика познания человеком предметного мира, воспроизводящая якобы логику развития бесконечного духа, в значительной степени надумана Гегелем и в основе своей идеалистична. Правильное с гносеологической точки зрения «движение» от явления к сущности не имеет никакого объективного аналога. «Только для нас, — пишет К. И. Гулиан, — объективная реальность представляется сначала как явление и затем как сущность. Ясно, что с онтологической точки зрения не существует никакого *неравенства*; оно существует только для процесса познания» [8, с. 556—557]. Гегель не только «угадывает», но идеалистически искажает объективную диалектику мира, подчиняя ее «гносеологическому финализму».

Обращая внимание на данное обстоятельство, В. И. Ленин в «Философских тетрадах» замечает: «Логике Гегеля нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя брать как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *ideenmystik*: это еще большая работа» [3, с. 238].

Чистая мысль, абсолютная идея вне и до природы есть постигающая себя абстракция, которая как абстракция знает, что она «ничто». Поэтому она должна отказаться от себя как абстракции и прийти к природе, являющейся ее прямой противоположностью. Только в отношении к своему инобытию идея, дух становится «нечто». Но тогда природа есть содержание духа, только в ней он приобретает свою определенность, утверждает самого себя, однако уже не как демиург, а как постигающий природу дух, т. е. человек. Следовательно, дух как сущность природы есть природа в форме духа или понятая чувственность. Стало быть, с полным основанием можно сказать, что проблема сущности и явления служит водоразделом между материализмом и идеализмом в теории познания. Правильно поставить и решить ее может только материализм, руководствующийся диалектическим методом.

Список литературы: 1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956, с. 517—642. 2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 269—317. 3. Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29. 4. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, 2-е изд., т. 2. — Спб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1908. 5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — Соч. в 14 т., т. 4, ч. 1. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. 6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. — М.: Мысль. 1970—1972.

7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. — М.: Мысль, 1974—1977. 8. Гулиан К. И. Метод и система Гегеля/Пер. с рум., т. 2.—М.: Изд-во Иност. лит., 1963. 9. Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. — М.: Соц-экгиз, 1959. 10. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля).—Киев.: Изд-во Киев. ун-та, 1964. 11. *Grazyna Jastrzębska — Żukowska. Horyzonty Hegłowskiego racjonalizmu.* — *Studia filozoficzne*, 1978, № 12, с. 69—84.

Поступила в редколлегию 14.03.80.

ВАЛЕНТИНОВА ЯРОСЛАВА

РАЗРАБОТКА ФИЛОСОФСКИХ АСПЕКТОВ ЛИЧНОСТИ В НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЧЕХОСЛОВАКИИ

Проблема человека, его сущности, структуры, социальной роли всегда была в центре внимания философов разных эпох, школ и течений. В зависимости от принадлежности конкретного философа к той или другой философской школе эта проблема решалась по-разному.

Начало научного решения проблематики человеческой сущности положили К. Маркс и Ф. Энгельс. В «Тезисах о Фейербахе». К. Маркс говорил, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [1, т. 3, с. 3]. Тем самым было заложено научное основание изучения личности.

В этой статье речь пойдет о разработке философских аспектов личности в научной литературе Чехословакии. Этой проблеме первоначально уделялось мало внимания. Такие работы, как, например, «Проблема человека» К. Маху (1965 г.), «К критике антропологизма в философии и теологии» К. Михняка, но прежде всего труды И. Гермаха «Осуществление современного человека» (1969 г.), К. Косика «Диалектика конкретного» (1967 г.), находились под сильным влиянием буржуазной идеологии и ревизионизма. Отрицательную роль в развитии теории человека и личности сыграли переводы таких работ, как «Перспектива человека» Р. Гароди, «Марксизм и человеческий индивидуум» А. Шаффа, сборник «Человек и отчуждение».

Марксистско-ленински ориентированных работ, касающихся этой проблемы, в Чехословакии до сих пор еще недостаточно. Определенный вклад в развитие проблемы внесли переводы некоторых работ советских авторов. Это прежде всего книги Григорьяна «Философия о сущности человека», Кана, «Человеческая деятельность», работа французского марксиста Л. Сэва «Марксизм и теория личности», польского автора Ярошевского «Личность и общество» и др.

Что касается марксистско-ленинских философских работ чехословацких авторов, ситуация несколько улучшается прежде всего после преодоления кризисного периода в чехословацком обществе в 1968—1969 гг. Определенный интерес представляют труды Л. Хрзала «Теория и практика демократического социализма», Л. Хрзала — Я. Нетопилика «Идеологическая борьба в развитии чешской философии», А. Сирацкого «Социальный мир человека», совместная работа советских и чехословацких философов. «Человек, наука, техника», И. Беранека и др. «Диалектика отношения человека и общества», Й. Лоукотки «Гуманизм в нашей философской традиции и современность», Й. Цигера «Нормализация и нравственность».

Прямое и косвенное внимание уделяют этой проблеме Попелов, Румл, Филипец, Шим, Брожек, Грулих и другие. Развиваются и тенденции сотрудничества с представителями отдельных гуманитарных дисциплин, прежде всего психологии и педагогики.

Однако и эти работы не лишены определенных недостатков. Они не всегда соединены с практическими проблемами формирования нового социалистического человека и личности, политики партии и современной идеологической борьбы между силами социализма и капитализма, слабо скоординированы между собой. Исторический материализм пока не всегда в достаточной мере является теоретико-методологическим исходным пунктом и мировоззренческой основой научных исследований проблематики человека отдельными науками.

В связи с исследованием процесса формирования личности социалистического человека необходимо решить задачу, состоящую в формировании комплексного идеала социалистического человека как орудия воспитательно-образовательной регуляции и стимулирования развития реальных личностей. Вопрос содержательного определения идеала социалистической личности надо отличать от вопроса его формального выражения. Идеал можно выразить на каком-то уровне, сформулировать его в виде модели, образа, в аналитическом и синтетическом виде, как научное понятие и как художественное описание. Все формы выражения идеала социалистической личности имеют свое значение для успешного применения этого идеала в практической жизни общества, одни — больше для его регулятивного применения в практике управления, другие — для его применения в воспитательно-образовательной практике. До сих пор результаты попыток моделирования личности, ее генетической и социально-классовой типизации, проекции и формулирования комплексного идеала недостаточно удовлетворяют потребностям общественной практики.

Логическое моделирование и идеализация личности по своей сути идут иногда разными путями. Философские подходы стремятся приблизиться к идеалу социалистической личности

путем критики буржуазного идеала и обоснования специфики коммунистического идеала. Реальное развитие личности в социалистических жизненных условиях остается преимущественно вне поля зрения, и поэтому формулировка идеала личности приводит к абстрактным и схематичным результатам, непригодным для конкретного использования на практике. Эмпирический подход также не приносит успеха, пока он сводит свою задачу лишь к дескрипции современных проявлений и обобщает приобретенные данные только в формальных, а не содержательных связях.

Успешная формулировка идеала социалистической личности имеет несколько предпосылок. С методологической точки зрения речь идет по сути о программном предвидении филогенетического развития личности на почве социализма. Надо иметь в виду, что социалистический человек является не простым отрицанием буржуазной личности, а ее сложным диалектически генетическим преодолением.

Социалистический человек — это не простое продолжение ряда генетических типов личности, он становится новым качеством в филогенезе личности, такой степенью этого развития, на которой отмена классового антагонизма и открытие пути к бесклассовой коммунистической формации открывают перед личностью исторические возможности ее свободного, всестороннего — в теоретическом смысле слова — развития как самоцели.

Понятие «социалистическая личность» является содержательным обобщением социальных и социально-психологических проявлений человеческой личности в условиях социалистического общества, в этом смысле это понятие закономерно приобретает более широкую мировоззренческую силу. Его культивация на почве марксистско-ленинской философии способствует все большему превращению в понятие с постулятивной функцией, которая углубляется по мере того, как это понятие выходит за рамки данного и выступает как теоретический проект, ценность и норма социального развития и воспитания людей в социалистическом обществе, социальный идеал развития человека.

Целевой идеал социалистического человека можно формулировать по-разному, в зависимости от различных целей. От того, например, какую модельную структуру данного идеала мы изберем, зависит и конечный идеал. В рамках различных возможностей, которые можно определить через характерные свойства и способы действия социалистической личности к ее художественному индивидуальному изображению, решающее значение для применения идеала социалистического человека в управленческой и воспитательно-образовательной практике имеет ответ на вопрос, какие личностные свойства приобретает человек в развитом социалистическом обществе в основных

социальных связях своей жизни: в сфере труда, распределения, потребления, образования, культурного творчества и коммуни-кации, в контакте с другими людьми на индивидуальном и груп-повом уровне, в отношении к себе самому.

Вопреки многим попыткам комплексно сформулировать цели развития социалистического человека, общественные науки до сих пор не обладают такой моделью, которая была бы доста-точно конкретизирована во всех своих существенных опреде-лениях.

О всесторонне развитой личности в собственном смысле слова можно говорить лишь при коммунизме. Эта всесторонняя развитость не будет означать, что человек превратился в со-вершенное существо. Это означает лишь то, что с исчезновением различия между физическим и духовным трудом, рабочим и свободным временем исчезнут и функции административно-контрольные и т. д. Они включаются в всесторонне развитую деятельность человека как функции вспомогательные — человек превращается в универсальный и творческий субъект.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Hrzał L. Teória a praxe demokratickeho socializmu. — Praha: Orbis, 1976. 4. Hrzał L., Netopilík T. Ideologický boj ve vývoji české filocofil. — Praha: Svoboda, 1975. 5. Hrzał L., Popov I. C. Realni socializ- mus je humanizmus. — Praha: Horizont, 1976. 6. Loukotka T. Humanizmus vnaš: filosofické tradice i dnešek. — Praha: Svoboda, 1971.

Поступила в редколлегию 02.04.80.

ВАЛЕНТИН ЯН

**РЕАКЦИОННАЯ РОЛЬ ТЕОРИИ «ГУМАННОЙ ДЕМОКРАТИИ»
Т. Г. МАСАРИКА В РЕВИЗИОНИСТСКОМ ИЗВРАЩЕНИИ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ В ЧЕХОСЛОВАКИИ
В 1968—1969 гг.**

Проблемы сущности демократии привлекали и привлекают внимание как обществоведов, так и политических деятелей. Актуальность этой проблемы объясняется не только теорети-ческой, но и огромной практической значимостью.

К анализу демократии как общественного явления надо подходить исторически, с диалектико-материалистических по-зиций. Абстрактный подход к понятию демократии зачастую используют с целью скрыть подлинную сущность политических намерений, ничего общего не имеющих с демократией. Лишь научное исследование этих общественных явлений и их взаимо-связи позволяет вскрыть, исключить на деле возможность их ревизионистской интерпретации.

Именно абстрактные, формальные толкования социалистической демократии, свободы, гуманности и т. д., лишённые научной основы, явились одним из гносеологических корней чехословацкого ревизионизма. Это извращенное толкование проявилось в попытке применить теорию так называемого демократического социализма на практике в Чехословакии в кризисный период 1968—1969 гг.

Так называемая чехословацкая модель социализма, пропагандируемая чехословацкими «творческими марксистами», была по своей сути не оригинальной. Она «вытекала из реформистских право-опportunистических течений, сопровождающих рабочее движение со дня его возникновения. В сфере идеологии новая модель так называемого демократического социализма требовала устранить решающее влияние марксизма-ленинизма, открыть двери буржуазной идеологии. Этому соответствовало требование оторвать ЧССР от мировой системы социализма» [3, с. 341—342]. Эта модель в области экономики предполагала так называемую хозяйственную демократию, направленную на постепенную ликвидацию социалистической собственности на средства производства. В области политики распространялась идея политического плюрализма и ему соответствующей политической системы, в которой могли бы свободно действовать различные политические группы со своей (в том числе и антисоциалистической) программой. Все это было направлено на ликвидацию решающей роли КПЧ, рабочего класса и, в конечном итоге, на ликвидацию социализма в Чехословакии.

В связи с попытками осуществить на практике «демократический социализм» в Чехословакии снова возродились идеи масарикизма. Эта идеология созвучна с теорией «демократического социализма» во многих пунктах. Они близки в толковании демократии как понятия внеклассового, плюрализма политической системы, в извращении марксизма, в стремлениях оторвать марксизм от ленинизма, в котором они видят лишь специфически русское явление, не имеющее значения для международного рабочего движения.

Попытки возродить масарикизм имели и своих социальных носителей, прежде всего в Чехии, где сохранились очень сильные традиции масариковской идеологии. В определенной мере имелась и почва для возрождения масарикизма среди определенной части членов КПЧ. Дело в том, что после февраля 1948 г., когда в ЧССР произошла социалистическая революция, в ряды КПЧ вступило 900 тысяч человек. Из них 115 тысяч бывшие члены Чехословацкой национально-социалистической партии. Многие из них в 1968—1969 гг. стали пропагандистами возрождения масарикизма. Это не случайно.

В 1931—1933 гг. масариковская концепция «гуманной демократии» в толковании Э. Бенеша легла в основу программы Чехословацкой национально-социалистической партии. На XII съезде этой партии Бенеш сформулировал масариковское понимание гуманизма в программе партии в теоретическом плане. Его книга «Трудности демократии» стала идейным источником чехословацких национальных социалистов. История этой партии и ее программы показывает, как она постепенно

во все большей и большей мере выражала буржуазно-реформистские и даже антикоммунистические идеи. Уклон этой партии вправо был завершен в ее программе 1947 г., которая носила открыто антикоммунистический характер.

В Чехословакии в 1968—1969 гг. концепцию «демократического социализма» пытались представить как «мировоззренчески нейтральную». Именно так она трактовалась в программных документах партий Социалистического Интернационала. В чехословацком варианте «демократического социализма» — в так называемой концепции социализма с человеческим лицом — нашли свое место и идеи масарикизма. Это также явление не случайное. Известно, что масариковские идеи, касающиеся понимания демократии, диктатуры пролетариата, политической системы, очень близки основным социал-реформистским идеям, лежащим в основе «демократического социализма».

Масарик понимает демократию не как форму государства, а как современное мировоззрение, платоновскую идею, к которой человечество лишь приближается. Масарикизм отвергает идею о том, что каждое государство, независимо от формы, является диктатурой господствующего класса, который при помощи государственного аппарата обеспечивает свое господство, подавляя остальные классы. По утверждению Масарика, современное буржуазное государство является воплощением надклассовой, общечеловеческой демократии, которая пока не совершенна, потому что к демократии чистой человечество лишь приближается (прежде всего путем воспитания).

Масарик под демократией понимает не власть народа, а антропократию — власть вождей. Он утверждает, что «ни конституция, парламент, бюрократия, полиция, армия, ни промышленность и торговля и тому подобное не обеспечивают демократию, если нет налицо моральной убежденности граждан и единства во взглядах на жизнь и мир» [6, с. 214].

Масарик игнорирует классово-властный принцип. Единственным исключением из демократии является неизбежность подчинения индивида государству (конечно, государству буржуазному).

Что касается реального строительства социализма в советской России, то Масарик принижал роль Великой Октябрьской социалистической революции и ее значение для чехословацкого рабочего движения. В своей книге «О большевизме», изданной в Праге в 1921 г., он, с одной стороны, абстрактно рассуждает о героизме русского народа, а с другой, показывает огромную отсталость, низкую степень культуры и на основе этого делает вывод, что русский коммунизм не может стать идеалом для рабочего движения в Чехословакии. В понимании Масарика русские являются слишком некультурными, испорченными царизмом и поэтому неспособны реализовать идеи Маркса и Энгельса о построении коммунизма на практике. По его мнению,

то, к чему стремятся большевики во главе с Лениным, коммунизмом не может быть, в лучшем случае это лишь признаки коммунизма. В. И. Ленин в статье «О нашей революции» показал несостоятельность подобных утверждений К. Каутского, который не понимал прогрессивной роли новых социалистических производственных отношений, ускоряющих развитие производительных сил, культуры. Общая ситуация в России, по словам Масарика, дала, мол, возможность энергичному вождю сделать большевистский переворот в самых важных центрах страны, и на основе этой ситуации родилась власть небольшого, но организованного меньшинства. Эта мысль Масарика, клеветующая на большевистскую партию, повторяется и в высказываниях чехословацких ревизионистов, сомневающих в необходимости решающей роли КПЧ в чехословацком обществе [4, с. 3].

Масарик как «специалист» по революционной России утверждает, что большевики плохо знали Россию, потому что царизм их принуждал жить за границей. Их система не является коммунизмом, потому что подлинный коммунизм возможен лишь на моральной и религиозной основе и потому, хотя коммунистические опыты в начале революции успешны, это все является лишь временной победой.

Масарик противопоставляет демократию диктатуре. Он не понял, что диктатура пролетариата является качественно новым явлением.

Как средство защиты гуманизма (конечно, буржуазно-демократического гуманизма), Масарик не исключает и войну, о которой он пишет, как о войне справедливой. Как дело обстоит с этой «справедливостью», об этом говорят его слова: «Я признаюсь без принуждения, что я против политической формальности в подходе к большевикам..., что я был, что касается принципов, более радикальным противником большевизма, чем многие господа в Париже и Лондоне. Я думал о войне против большевиков и России, я бы соединил наш корпус с армией, которая была бы достаточна для войны с большевиками и немцами и которая бы защищала против большевиков демократию» [6, с. 226—227].

Отрицательное отношение к дружбе и сотрудничеству с СССР выражали во многих своих выступлениях и представители чехословацкого ревизионизма. В частности антисоветскую позицию демонстрировал бывший социал-демократ, а также бывший член КПЧ, теоретик контрреволюционного Клуба беспартийных активистов (КАН) Иван Свитак, когда на вопросы, откуда, с кем и куда должна идти Чехословакия, он отвечал: «От Азии к Европе — одни» [8, с. 6], что значило: от СССР к Западу без союза с социалистическими странами.

Масарик не признает, что буржуазная демократия, будучи великим историческим прогрессом по сравнению со средневековьем, всегда остается — и при капитализме не может не оста-

ваться — узкой, урезанной, фальшивой, лицемерной..., обманом для эксплуатируемых, для бедных» [1, т. 37, с. 252].

Социал-реформизм в области понимания сущности классовой борьбы, государства, политической системы более открыто выступает в теориях Э. Бенеша. Преемник Масарика в роли президента ЧССР и в области идеологии — Бенеш признает, правда, существование классов, но это не означает, что он признает и неизбежность классовой борьбы для преодоления классовых антагонизмов. В его теории классовая борьба подменяется теорией о сотрудничестве и гармонии классов. Бенеш убежден, что «классы останутся, но неизбежно надо устранить классовость и политичность демократии, потому что классовое значит аморальное и антидемократическое» [7, с. 35]. Бенеш при этом решительно отказывается от разрешения социальных антагонизмов путем революции [2, с. 283].

Для «гуманной демократии» государственный капитализм является «демократическим социализмом». Но эти взгляды по своей сути — лишь старые реформистские идеи классового мира.

В партийности Бенеш видел явление также антидемократическое, потому что, по его мнению, на основе партийности возникает необъективный подход к решению проблем общества, уничтожается духовная свобода индивида. Единственным путем развития общества является, по утверждениям Бенеша, путь постоянного совершенствования людей и социальных институтов. Нападки на партийность проявились и в рассуждениях чехословацких «творческих марксистов», в которых они часто противопоставляли рабочий класс Коммунистической партии Чехословакии. К. Косик рассматривал «проблему» взаимоотношений рабочего класса и Коммунистической партии как основную для будущего чехословацкого народа. Он писал: «Судьба нашего сегодняшнего кризиса зависит от того, преодолеет ли рабочий класс противоречие между идеологией и иллюзиями, с одной стороны, и своим фактическим политическим положением, с другой [5, с. 3]. Но в этой связи надо подчеркнуть, что известная зрелость буржуазной демократии в ЧССР была прежде всего следствием зрелого социалистического движения.

Антинаучность концепции «гуманной демократии» заключалась в абстрактном толковании общественной жизни и тенденций ее развития. Сторонники этой концепции забывали, что общество (в частности и социально-классовые и политические отношения) подчиняется определенным закономерностям.

К социалистической демократии необходимо подходить, как к общественно-историческому явлению. Социалистическая демократия не возникла как совершенное явление, она находится в постоянном развитии, проходит различные ступени совершенствования. Развитие социалистической демократии — это динамический процесс, в котором все больше и больше выражаются

начала, на которых строится социалистическое общество. Вместе с тем социалистическая демократия в различных социалистических странах приобретает определенные специфические черты в зависимости от конкретно-исторических условий развития.

На примере попыток возродить некоторые идеи и принципы масариковской теории «гуманной демократии» видно, что лишь последовательный марксистско-ленинский подход к различным теориям демократии позволяет вскрыть их подлинную сущность. Слова о чистой, надклассовой демократии, являются ничем иным, как обманом трудящихся, поскольку в классовом обществе можно говорить только о классовой демократии. Только «...в коммунистическом обществе демократия будет, перерождаясь и превращаясь в привычку, *отмирать*, но никогда не будет «чистой» демократией...» [1, т. 37, с. 251].

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2. Beneš E. Demokracie dnes a zítřa. — Praha, 1946. 3. Hrzal L., Netopilík I. Ideologický č eské filosofie. — Praha: Svoboda, 1975. 4. Kosík K. Naše oynější k rize. — Literární listy, 1968, № 7. 5. Kosík K. Naše oynější k rize. — Literární listy, 1968, № 9. 6. Hasaryk T. G. Svetová revoluce — Praha, 1925. 7. Obrina I. Kelictice filosofik a politic aspekti «hemonitni — demokracii». — Praha, Horizont, 1974. 8. Sviták I. Hlavoc proti odi. — Student, 1968, № 5.

Поступила в редколлегию 02.04.80.

Л. И. БОНДАРЕНКО, канд. филос. наук, М. Д. КУЛТАЕВА

К КРИТИКЕ КОНЦЕПЦИИ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ НЕМЕЦКОЙ КУЛЬТУРАНТРОПОЛОГИИ

Проблема человека, определения его сущностных свойств находится в центре внимания многих течений современной буржуазной философии — экзистенциализма, философской антропологии, неофрейдизма в его многочисленных разновидностях и др. Часто истолкование сущности человека связано в этих течениях с рассмотрением проблем культуры, ее различных элементов и сторон. Так, пристальное внимание представители ряда течений современной буржуазной философии уделяют традиции. Например, важное место занимает понятие традиции в герменевтике Гадамера, в культурантропологии А. Гелена, М. Ландмана (ФРГ). При этом, если в философии Гадамера интерес к традиции, стремление восстановить ее авторитет в общественной жизни в определенной мере являются реакцией на анархистско-левацкую направленность радикального молодежного движения 60—70-х годов, пытавшегося посредством бунта коренным образом изменить общественные порядки, разрушить все традиции, сложившиеся в буржуазном обществе, то исследование традиции в немецкой культурантропологии составляет сторону проблемы человека и культуры.

Центральной идеей немецкой культурантропологии является идея человека как существа культуры. Так, М. Ландман в работе «Человек как творец культуры и творение культуры» пишет: «Кто хочет человека, тот должен одновременно желать культуру, из которой он никогда не сможет вырваться» [9, с. 57]. А Гелен подчеркивает: «...существует и существовало всегда лишь культурное человечество» [7, 78]. Под культурой при этом понимается результат «свободного творчества» человека как индивида («единичного») творчества, осуществляющегося посредством врожденных «духовных задатков», «творческой силы» (М. Ландман), «культуро-творческой активности», «культурообразующей энергии» (А. Гелен). Эти специфически-человеческие, врожденные духовные способности приписываются человеку, как существу биологически неполноценному, «недостаточному». Они восполняют, компенсируют его «ущербность», неспециализированность, неспособность приспособливаться к среде так, как это делают другие животные, щедро наделенные инстинктами; «творческая» «духовная сила» и заменяет человеку инстинкты. Однажды породив культуру, человек в его последующих поколениях, через «общину» (общество, коллектив) усваивает ее и развивает дальше. Поэтому человек выступает как творец «культуры» и как «сотворенный культурой» [9].

Понятие традиции в этом контексте выступает как существенная особенность человека, как необходимая сторона культуры, механизм ее осуществления. «Традиции — азбука культуры», — говорит Гелен [7, с. 64]. Человек, по Ландману, будучи существом культуры, тем самым «является традиционным существом». Живя, он несет в себе прошлое, которое ни в коей мере не противостоит ему как объективизируемое историческое воспоминание, а пульсирует в нем самом, становясь частью современности» [8, с. 137]. Именно предпосылки его как существа культуры и обуславливают его реальную жизнедеятельность как «традиционного существа». Если у животных система инстинктов достаточно жестко предопределяет его прочную и многостороннюю — в каждом случае своеобразную — связь с внешней средой, то в силу «биологической недостаточности» у человека сенсорно и моторно сведены к минимуму его же усилиями точки соприкосновения с ситуациями в «сейчас» [8, с. 49]. Человек живет в мире традиций, которые он усваивает как «общественно санкционируемые образцы поведения» [7, с. 71].носителем традиций выступает «община» (коллектив, общество), которая закрепляет, осуществляет и навязывает их индивиду через систему институтов.

Характерным для культурной антропологии является противопоставление разумного, творческого начала в человеке и традиции как иррациональной по своей сути. Полагая, что творческое, разумное начало присуще человеку изначально как компенсация его биологической «недостаточности», культурантропологи утверждают, что и «традиционность» человека обусловлена, детерминирована биологически и также выполняет компенсаторную функцию: «Наряду с творчеством у человека место инстинктов занимают также культурные традиции» [11, с. 112]. Своеобразие истолкования традиций в культурной антропологии проявляется в том, что утверждая их биологические основы как замещающих инстинкты, культурантропологи в то же время провозглашают их духовность. «Традиция» — говорит М. Ландман, — наша духовная мать, из которой мы все вышли» [9, с. 156]. Традиция преподносится как сугубо общественный феномен, трактуется как единство духовного и биологического. Ссылаясь на своего коллегу, биолога и известного философа-культурантрополога А. Портмана, М. Ландман ста-

вит ему в заслугу «доказательство того факта, что даже важнейшие биологические особенности указывают на его определение как традиционного существа (Traditionswesen) и что, таким образом, животное и духовное у него образуют «согласованное друг с другом единство» [9, с. 137]. Указывая на общность биологических основ разумного, творческого и традиционного начал в человеке, культурантропологи полагают, что их функции, направленность и роль в истории человеческого общества диаметрально противоположны. Согласно культурантропологам, разумное начало — не коллективное творение, а изначально присуще индивиду, он, «единичный», благодаря своему разуму создал культуру, выступил ее творцом (а точнее, различные «единичные» породили различные культуры, различные цивилизации), и в ходе всей истории человечества отдельные индивиды выдвигают, предлагают общине (обществу, коллективу) нечто новое, творческие идеи, оригинальные мысли и решения, которые, в конечном счете и определяют прогресс человечества. С другой стороны, «община», «масса», восприняв идеи, воплотив их в институты, затем навязывает их последующим поколениям индивидов как традиционные и тем самым ограничивает, сковывает и действия, и мысли индивида. Идеи «единичного», будучи объективированы, усвоенные «общиной» и воплощенные в институты, становятся объективным духом, который, вырастая из прошлого, формирует настоящее: «В формах протекания и структурах закрепляется человеческий дух, становясь объективным духом. Объективный дух, все более возвышается из прошлого, передаваемый при помощи общинного существа (Gemeinwesen) и раскрепощенный в своей доступности, будучи утекшим творчеством, актуальностью настоящего» [10, с. 74].

Таким образом, человек и его история в культурной антропологии предстает как противоречивое единство двух начал: творческого, разумного, и традиционного, повторяющего однажды созданные образцы, новые идеи: «Насколько человек является творческим существом, настолько он и традиционное существо, перенимающее ранее созданное и определяющее себя при его помощи» [10, с. 74].

Концепция человека, культуры и традиции в немецкой культурантропологии строится, исходя из вульгарно-натуралистических исходных посылок, которые в дальнейшем логически обуславливают относительно завершенную идеалистическую концепцию, продолжающую линию Ницше и Шелера, теоретических предшественников философской антропологии. Концепция культурологов подмечает действительные особенности человека и некоторые реальные моменты его истории, но идеалистически извращает их. Не останавливаясь подробно на критике центральных понятий культурантропологии — человека и культуры —

кратко отметим лишь следующее¹. Марксистская концепция антропогенеза, основываясь на многочисленных данных ряда конкретных наук доказала, что биологические особенности в чистом виде человеку не присущи, они сформировались в процессе, в результате трудовой деятельности, именно социальная — трудовая — деятельность привела к «обеднению» человека инстинктами, и его неспециализированность — результат его становления, развития как социального существа. Культурантропологи начисто игнорируют и тот, доказанный в науке факт, что духовное разумное начало, как способность выдвигать новые идеи и т. д., вовсе не врождено и не предопределено его биологическими особенностями. Абстрактно-понятийному разумному мышлению человека предшествует наглядно-образное, а еще ранее — наглядно-действенное мышление. Формирование сознания происходит первоначально именно в форме наглядно-действенного мышления, осуществляющегося непосредственно в практической деятельности, когда индивид, «подключаясь к обществу», усваивает в формах собственной материальной деятельности социальный опыт предшествующих поколений, «кристаллизованный» в предметах культуры. Случаи так называемых «диких детей», практика направленного формирования психики слепоглухонемых показывают, что вне социальной практической деятельности невозможно возникновение у них сознания, разума. Поэтому понятие «единичного», как продуцирующего разумные идеи, творящего в одиночку культуру, — не более чем пустая, антинаучная абстракция.

Обращает на себя внимание тот факт, что культурантропологи рассматривают творчество и традиции не просто как противоположные движущие силы человеческого общества, но по сути как антагонистические начала. Новаторство и традиции противопоставляются как враждебные, препятствующие друг другу силы: «Подобно тому, как единичный ограничивает свою свободу при помощи им же самим созданного порядка, точно так же связывают его порядки его истории и общины. В противовес доминирующему уже созданному новаторское пробивается лишь косвенно и под давлением. Само по себе творческое как фундаментальная сила является первичным, но в исторической действительности уже господствует результат созданного (с трудом уступающий место» [10, с. 74]. Традиция, воспроизводя и повторяя прошлое, формирует и воплощает в себе косное, догматическое начало, являющееся основой жизнедеятельности человеческого общества. «В человеческом сознании существует слой полусознанных интересов, убеждений и воспитанных отвращений, являющийся несущим и невидимым скелетом нашей духовной жизни» [7, с. 39]. Сознание, разум могут осуществляться в полную силу лишь вопреки традиции.

¹ См. по этому вопросу нашу работу «К анализу методологических основ немецкой культурантропологии» [2].

Культурантропологи правильно отмечают, что традиция присуща лишь человеческому обществу. Действительно, это «социальная по своему механизму форма передачи человеческого опыта» [4, с. 8]. Традиции выполняют важнейшие общественные функции: «быть средством стабилизации утвердившихся в данном обществе отношений и осуществлять воспроизводство этих отношений в жизни новых поколений» [6, с. 10]. Однако, игнорируя материалистическое понимание истории, культурантропологи традицию не связывают с материальной практической деятельностью, представляют ее как чисто духовное явление, обусловленное биологически. Между тем, традиционные способы передачи социального опыта прямо и непосредственно связаны с практической трудовой деятельностью и изменяются, развиваются с развитием последней.

Традиционные формы передачи социального опыта носили универсальный характер на заре человеческого общества, в первобытной общественно-экономической формации и в последующих общественно-экономических формациях, поскольку, там идеологические, рациональные сферы деятельности не выделились еще из материально-практической. Традиция осуществляется здесь «простое воспроизводство» сложившихся форм социальности деятельности и общественных отношений. «Во всех этих формах основой развития является *воспроизводство заранее данных отношений...*, отношений отдельного человека к его общине и *определенное, для него предопределенное, объективное* существование как в его отношении к условиям труда, так и в его отношении к своим товарищам по труду, соплеменникам и т. д.» [1, 46, ч. I, с. 475].

Обычай — как древнейший «традиционный» способ передачи социального опыта — возник и сложился на том этапе общественного развития, когда сознание еще лишь формировалось и не выделилось из практической деятельности, когда, по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, «производство идей, представлений, сознания первоначально вплетено в материальную деятельность, в материальное общение, в язык реальной жизни» [1, т. 3, с. 24]. Знаковую функцию в этот период выполняют сами трудовые практические операции. Обычаи и складываются как стереотипные способы человеческой деятельности, как «монокитные отрезки» человеческой деятельности, в которых представлены наиболее существенные, необходимые моменты субъект-объективных отношений первобытного общества. Они направлены непосредственно на получение конкретного, материального результата, прежде всего орудия труда. Будучи выработаны, обычаи передаются из поколения в поколение непосредственно в ситуации, действия путем подражания копирования представителями подрастающего поколения трудовых действий старшего поколения. Обычай — важнейшее средство хранения социального опыта, стабилизации общественных отношений, осуществление контроля за деятельностью индивида. Но идеальная сторона обычая вторична и полностью определяется его материальной структурой, что как раз и игнорирует культурантропологи.

Обряд (ритуал) возникает на более позднем этапе общественного развития, когда из непосредственно материально-производственного действия выделяются действия «холостые», символические, направленные не на получение реального, материального результата, а имеющие основной целью сооб-

шение о содержании деятельности. Такого рода ритуальные действия, наряду с коммуникативной функцией, выполняют и эстетические функции, религиозные, нравственные. Так, например, ритуальный танец, тщательно воспроизводящий все детали охоты на медведя, исполняемый накануне охоты, выполняет функцию прежде всего научения, отработки «методики» охоты, и одновременно магическую (религиозную) функцию: «убивая» изображение медведя, охотник верит, что это обеспечит ему реальное убийство животного. Тот же ритуальный танец, исполняемый после успешной охоты, прежде всего сообщает всем, не участвовавшим в охоте, о состоявшемся событии во всех его деталях, а также выражает переживания радости, торжества, утверждает мужество, храбрость, ловкость, т. е. выполняет нравственную и эмоционально-эстетическую функции. Звуковой язык в этот период играет вспомогательную роль, как средство передачи социального опыта, он подчинен ритуалу, по двум причинам: во-первых, он еще недостаточно развит и не может передать наглядно все детали материального действия, во-вторых, вообще при помощи только языка (даже развитого) нельзя научить материальному действию: навык должен сложиться в самом действии; символическое, ритуальное исполнение действия и способствует формированию навыка. Как видно, и в этой форме традиция выступает прежде всего как действие материальное. Культурно-антропологическая же концепция традиций, игнорируя роль материального производства в жизни общества, игнорирует также и материально-практическую природу традиции.

С разделением труда на умственный и физический, с выделением духовного производства в относительно самостоятельное в развитых обществах, где идеологические нормы рационально представлены в языке, выделены уже из практической деятельности, соотношение «традиционных» и языковых, рациональных способов передачи социального опыта коренным образом меняется. Целый ряд традиций формируется, внедряется в массы и поддерживается при помощи языковых, вербальных средств. Традиции приобретают классовый характер, идеологические нормы, представленные в языке, оказывают существенное влияние на традиционные способы передачи социального опыта. Идеологическое содержание как традиций, так и творческого начала, совершенно игнорируется культурно-антропологами. Исходя из различий продуктивной и репродуктивной сторон сознания человека, они доводят эти различия до абсолютного противопоставления, рассматривают их внеисторически. Между тем, представители реакционных социальных «слоев», как правило, продуцируют «разумные идеи», создающие лишь видимость новаторства и заведомо предназначенные быть догматизированными. Они навязываются массам в расчете на то, что не будут подвергнуты разумному, критическому анализу. Так, например, идеи фашистов претендовали на новаторство, при этом массам предписывалось слепо, без раздумий и размышлений воспринимать их. Однако очевидно, что по содержанию они не были творческими и новаторскими, но направлены на разрушение человеческой культуры, на подавление творческого начала, они иррациональны и антигуманны.

Культурно-антропологи относят разумное творчество к индивиду, а традиции — к массам. «Разумное существо, — говорит М. Ландман, — это самое индивидуальнейшее существо» [10,

с. 115]. «Масса живет в неизменно воспроизводящей самое себя традиции» [10, с. 132]. «Антропологически и социологически функция индивида по отношению к в большинстве случаев связанной традициями общине состоит в осуществлении творчества разума. Подобно тому, как задатки и тенденция человека повторять уже созданный образец находит свое выражение в общине, так и его способность к оригинальности находит выражение в единичном» [11, с. 149]. Тем самым культурантропологи выступают с антидемократических позиций, представляя народные массы как косное, догматическое, иррациональное начало, препятствующее проявлению разума.

Игнорируя классовое содержание традиций и новаторства, культурантропологи замалчивают и новые революционные традиции, сложившиеся в ходе борьбы трудящихся за свое освобождение, традиции, не только противостоящие разуму, но служащие как раз его выражением.

С откровенно антикоммунистических позиций культурантропологи пытаются критиковать коммунистическую идеологию, идеологию стран социалистического лагеря. Квалифицируя ее как «парамарксизм» («околомарксизм» — в отличие от «подлинного» марксизма), культурологи утверждают, что это «идеология равенства», которая поддерживает «технику выравнивания», вырастающую из инстинкта равенства [11, с. 167]. «Идеология и техника равенства» еще более подавляют, — считают они, — индивида как носителя разума и творчества. Преследуемое, давно опровергнутое теоретически и практически истолкование марксизма как идеологии уравниловки, получает здесь биологизаторскую интерпретацию.

Узкоорганическое и антинаучное противопоставление традиции и разума, представленное культурантропологами, опровергается практикой нашей страны, где традиции и творчество, новаторство не противостоят друг другу, а дополняют друг друга и взаимопроникают. Само творчество при социализме становится массовым, становится традицией. Будущее коммунистическое общество и создаст новые традиции, и несомненно, что эти традиции будут направлены на всестороннее развитие личности, на максимальное выявление и осуществление творческого потенциала каждого члена коммунистического общества, так как, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, коммунизм — это общество, в котором «свободное развитие каждого — условие свободного развития всех».

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, т. 46, ч. I. 2. Бондаренко Л. И., Кулаева М. Д. К анализу методологических основ немецкой культурантропологии. — Вестн. Харьк. ун-та, серия философия, № 166, вып. 12, 1978. 3. Бондаренко Л. И. Основные этапы становления сознания. — Киев, 1979. 4. Спиркин А. Г. Человек, культура, традиция, — В кн.: Традиции в истории культуры. — М., 1978. 5. Степанов В. Верность традициям и творчество нового. — Коммунист, 1975, № 14. 6. Суханов И. В. Обычай, традиции и приемственность поколений. — М., 1976. 7. Gehlen A. Anthropologische Forschung. — Hamburg, 1961. 8. Gehlen A. Der Mensch.

Seine Natur und seine Stellung in der Welt. — Bonn, 1955. 9. Landmann M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. — München-Basel, 1961. 10. Landmann M. Das Ende des Individuums. — Stuttgart, 1971. 11. Landmann M. Anklage gegen die Vernunft Stuttgart, 1976.

Поступила в редколлегию 10.01.80.

М. А. ТЕРЕХОВА

АНТИНАУЧНЫЙ ХАРАКТЕР КАТОЛИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НАЦИИ

В условиях обострившейся идеологической борьбы между миром социализма и капитализма особую актуальность приобретает критика католических представлений о нации. Католицизм, в течение веков гибко приспособлявавшийся к требованиям исторической практики, в настоящее время активно обращается к нации, национальным отношениям. Его идейные представители стремятся учесть возросшее значение национального фактора в современную эпоху, извратить марксистско-ленинскую теорию наций и национальных отношений, опыт разрешения национального вопроса в нашей стране, чтоб оказать сдерживающее воздействие на революционное движение современности.

В работах философов и социологов католической ориентации в последние десятилетия на первый план выдвигаются абстрактные идеи «синтеза народов и рас», их солидарности и братства, «единства нации». Эти идеи самым тесным образом оказываются вплетенными в объяснения такой общности, как нация. Поэтому критический анализ с марксистских позиций католического объяснения нации является, на наш взгляд, необходимым для последующей аргументированной критики идей и теорий в области национального вопроса, которые предлагаются сегодня представителями социальной философии католицизма.

Среди католических представлений о нации особого внимания заслуживает концепция, согласно которой нация является народом, обладающим рядом объективных и субъективных признаков, стремящимся к реализации «своей судьбы» в ходе истории. Данная концепция выдается ее авторами и сторонниками за «классическое» определение национальной общности, открыто противопоставляется научному, марксистскому пониманию нации.

Так, в работе известного французского социолога и экономиста А. Шамбра «Марксизм в Советском Союзе» марксистскому определению нации противопоставляется следующая характеристика данной общности. Нация, считает А. Шамбр, это «...народ, который, осознавая общность происхождения, общность культурных традиций и общность интересов, принимает и желает эту общность как условие личного призвания каждого из своих членов, общность, которая беспрестанно совершенствует свое единство, стремясь к будущему, чтобы реализовать свои судьбы (*ses destinées*) в соответствии со своей историей и своими идеалами» [10, с. 322]. Аналогичное определение

нации предлагает и Г. Фессард. Согласно Г. Фессарду, «нация—это народ, который, осознав определенную общность происхождения, культуры, и прежде всего интересов, стремится сделать объективным свое единство, единство индивидуальности в глазах членов единства, представить его в себе и в других, с тем, чтобы мочь в полной независимости ориентироваться на свою судьбу» [9, с. 422].

В данных определениях достаточно четко выражена мысль о том, что не каждый народ является нацией. И это не случайно: в источниках католической литературы со времен средневековья строго различаются понятия «народ» и «нация», хотя вкладываемое в них содержание меняется от эпохи к эпохе. «Среди церковников понятие «народ» приобретает библейскую окраску. И напротив, понятие «нация» большей частью означает политически активное, единое, светское население государства, особенно в противовес другим нациям, как носитель могущества и славы» [5, с. 64], — отмечает один из современных исследователей смысловых значений понятия нации в западноевропейской литературе Э. Френсис. Современные идеологи католицизма, разграничивая понятия «народ» и «нация», считают, что нацией является лишь тот народ, который имеет, во-первых, «определенную общность происхождения», «общность культурных традиций» («культуры»), «общность интересов»; во-вторых, осознает эту общность и стремится к единству; в-третьих, стремится осуществить «свою судьбу» в ходе истории. Все эти структурные части неравнозначны между собою. В отношениях между материальной и духовной сторонами национальной общности приоритет принадлежит духовной, а именно — осознанию народом своей общности, стремлению к единству и т. д. В то же время все стороны нации оказываются подчиненными задаче осуществления национальной общностью «своей судьбы».

Следовательно, главным в нации, которому подчинены все ее структурные элементы, является нечто недоступное в полной мере человеческому разуму и проявляющееся в особой судьбе каждой нации. Это иррациональное заключает в себе весь смысл жизнедеятельности народа, осознающего свою общность. В связи с тем, что без понятия «судьбы» ни один из материальных и духовных компонентов нации не имеет существенного значения, обратимся к рассмотрению данного понятия.

Понятие «судьба» выражает особый, предписанный заранее путь нации в истории, ее предопределение. Оно рассматривается в соотношении с некоей «*causa finalis*» (целенаправленной причиной), которая действует в плане «объединения рода человеческого» [6, с. 428]. Как пишет Ф. Перру, пользуясь тейярдовскими терминами, «род человеческий.... идет к точке омега, которая означает вершину развития, то есть развития рода человеческого» [8, с. 11].

Определяемая потусторонней целенаправленной причиной, «судьба» нации оказывается совершенно оторванной от земной основы. Она как бы возвышается над объективной закономерностью исторического процесса и разворачивающейся на ее основе сознательной деятельностью людей. Понятие «судьбы» содержит иллюзию абсолютной несвободы прогрессивных классов, демократических сил нации от конкретных социально-экономических условий ее жизнедеятельности, полной зависимости национального развития от заданного свыше предопределения. Не подлежит сомнению, что такой подход к объяснению сущности нации, национального развития оставляет неразрешенной задачу правильного, отвечающего действительности воспроизведения в теории национальной общности.

Представление о ложных побудительных силах становления и развития нации, выражающих якобы саму ее сущность, вызывается в конечном счете причинами, которые находятся в самой действительности капиталистического общества. Они связаны с возникновением и развитием наций в условиях капиталистического способа производства, который порождает и постоянно воспроизводит отчуждение всех продуктов материальной и духовной деятельности людей от необходимого контроля и господства над ними со стороны исторически прогрессивных социальных сил.

Нация, являясь продуктом материальной и духовной деятельности прежде всего восходящего класса буржуазии в эпоху антифеодальных движений и становления капитализма, с утверждением экономического и политического господства буржуазии развивается по стихийным законам капитализма. Ее развитие и отношения с другими относительно устойчивыми объективными социальными общностями воспринимаются буржуазным сознанием и воспроизводятся в теории как нечто неконтролируемое, неподвластное человеческому разуму. А так как «все отношения могут быть выражены в языке только в виде понятий» [1, т. 3, с. 360], то понятие «судьбы» нации является свидетельством того, что стихийные внутринациональные и межнациональные отношения, отражением которых оно явилось, получили самостоятельное существование, выступили как некая чуждая, стоящая над обществом и историей сила.

В современном капиталистическом мире многие социально-этнические общности, поднявшиеся до уровня национальной жизни, лишены возможности свободно пользоваться своим языком, развивать собственную культуру, не могут самостоятельно осуществлять равноправный обмен продуктами своей деятельности с другими народами. Права малых народов грубо подавляются господствующим классом крупных капиталистических государств. Требования национальных меньшинств в развитых капиталистических странах могут быть удовлетворены только на путях революционного преобразования действитель-

ности на социалистических началах. «...Должны быть уничтожены существующие отношения собственности, ибо существующие отношения собственности обуславливают эксплуатацию одних народов другими» [2, т. 4, с. 371], — пишет К. Маркс.

Капитализм в равной мере препятствует всестороннему развитию как малых наций, так и наций, консолидировавшихся в условиях крупных государств, извращает действие объективной всемирно-исторической тенденции интернационализации. Наталкиваясь на неравномерность социального развития народов и наций при капитализме, тенденция интернационализации ведет к углублению неравенства и неравноправия между нациями капиталистического общества, к углублению противоречий между ними.

Противоречивое развитие наций при капитализме, осуществляемое на основе действия законов слепой и неконтролируемой необходимости, отражается в буржуазном сознании как нечто неотвратимое и независимое от общества. Против «судьбы» нации, считают католические исследователи, бессильны любые проявления человеческой активности, и прежде всего, конечно, же тех сил, которые ведут борьбу за демократию и социализм. Зато смирение и пассивность служат якобы условием реализации особой судьбы нации по пути ее восхождения к вершине человеческого рода. В этом отношении приведем «совет» А. Шамбра народам прислушаться сегодня к словам П—Т. де Шардена, который в «1935 г. ...в момент, когда он увидел подъем разрушительных сил, угрожавших человеческому роду» [6, с. 430] (речь идет о фашизме. — М.Т.), писал: «Все вы своим собственным путем поднимаетесь к вершине согласия и любви. На вершине вы встретитесь с теми, кто с разных сторон предпринял такое же восхождение. Потому что все, кто подымается, встретятся» [цит. по: 6, с. 430]. Показательно, что данное высказывание А. Шамбр приводит в контексте собственных рассуждений о «мирном сосуществовании между народами с различным общественно-политическим строем. Таково идейно-политическое следствие применения методологически ложного идеалистического принципа примата над-исторического над конкретно-историческим, социально-классовым, позволившее в равной мере приветствовать как прогрессивное развитие народов по пути мирного сосуществования, так и проповедовать смирение перед лицом реакционного политического режима фашизма.

Нельзя не видеть, что идеологи католицизма, ссылаясь на особую «судьбу» каждой нации, культивируют идеи абсолютной несвободы прогрессивных сил наций в историческом процессе, обреченности данной общности выполнять ту роль, которая ей якобы определена свыше, а в действительности навязана системой капиталистических отношений. Идея особой «судьбы» нации призвана оправдать любой шаг господствующего класса в его борьбе против прогрессивных демократических сил, международного коммунистического и рабочего движения, посеять настроения пассивности в среде революционно настроенных народных масс.

Таким образом, концепция нации как «народа» особой «судьбы» в превратной форме отражает те явления в жизни наций в условиях капитализма, которые связаны со стихийным действием объективных законов его социально-экономического

и политического развития. Возведенные в степень божественного предопределения всей жизнедеятельности нации, данные явления представлены в виде мистической силы, подчиняющей и направляющей национальное развитие. Совершенно естественно, что подобное объяснение в корне расходится с подлинной сущностью национальной общности, социально-классовый характер которой четко и последовательно доказан К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным на основе материалистического понимания истории. Католическая концепция нации как «народа» особой «судьбы» направлена против социалистических и революционно-демократических устремлений народов, является составной частью идеологического арсенала империалистической буржуазии, назначение которого сводится к тому, чтобы «привлечь на свою сторону идущие за коммунистами массы, бороться с коммунизмом» [3, с. 332].

Исторический материализм, решительно порывая с абстрактным подходом к объяснению социальных явлений, убедительно доказывает, что история развития любой нации, ее будущее, как, впрочем, и сама сущность, определяются не слепой неотвратимостью судьбы, а в конечном итоге вполне определенными материальными условиями общественного производства.

Список литературы: 1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3. 2. *Маркс К., Энгельс Ф.* О Польше. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 4. 3. *Казанова А.* Второй Ватиканский собор. — М.: Прогресс, 1973. 4. *Минкявичюс Я. В.* Католицизм и нация. — М.: Мысль, 1971. 5. *Francis E.* Ethos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie, B. Duncker. — Humbolt (Berlin), 1965. 6. *Chambre H.* Union Soviétique et développement économique. — Paris, 1954. 7. *Zacroix I.* Personne et Amour. Ed du livre Français. Lyon. 8. *Mathieu P.* — Z. La pensée politique et économique de Teibhard de Chardin L'Institut aux Editiont du Seuil. — Paris, 1969. 9. *Pax Nostra.* Examen de coscience international. — Paris, 1936. 10. *Chambre H.* Marxisme en Union Sovietique. — Paris, 1957.

Поступила в редколлегию 07.01.80.

СОДЕРЖАНИЕ

Плахотный А. Ф., Подмазко Е. А. К вопросу о теории социальной ответственности	3
Сметанин А. С. О методологических основаниях определения понятия «личность»	11
Левченко Е. В. К вопросу об исследовании категории социальная ответственность	17
Нестеренко А. Д. О природе веры и ее соотношении с убеждением	22
Заздравнова О. И. О соотношении научной идеологии и социалистической практики	28
Бухалов Ю. Ф., Булгаков А. К. К определению технических наук	33
Мамалуй А. А., Золотарева Ю. И. Единство культуры и свободного времени в свете марксовой категории всеобщего труда	39
Леутская Л. Д. К вопросу о критериях нравственных ценностей	45
Букреев В. В. Проблема развития и понятие информации	50
Мамалуй А. А., Храбров В. В. Материалистическое основание введения субъекта в логику	54
Вельцман В. Н. Гносеологические особенности взаимодействия объект—прибор—субъект	60
Черница Г. М. К проблеме единства социального и биологического в психической деятельности	64
Шкода В. В. О понятии «представление»	70
Кустарева Л. П. Специфика эстетической потребности	76
Тягло А. В. Проблема целостности в философии древних греков	79
Гаврилюк Ю. Н. О соотношении чувственного и рационального в философии Гегеля	85
Валентинова Ярослава. Разработка философских аспектов личности в научной литературе Чехословакии	91
Валентин Ян. Реакционная роль теории «гуманной демократии» Т. Г. Масарика в ревизионистском извращении социалистической демократии в Чехословакии в 1968—1969 гг.	94
Бондаренко Л. И., Култаева М. Д. К критике концепции традиции в современной немецкой культурантропологии	99
Терехова М. А. Антинаучный характер католической концепции нации	106

ВЕСТНИК
ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

№ 208

Логика и методология
научного познания

Выпуск 15

Редактор *С. В. Кузенко*
Художественный редактор *В. Б. Мартыняк*
Технический редактор *Л. Т. Момот*
Корректор *А. В. Евлахова*

Сдано в набор 5.09.80. Подп. в печать 13.01.81. БЦ 09008.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага тип. № 3. Лит. гарн. Выс. печать.
7 усл. печ. л. 8,2 уч.-изд. л. Тираж 1000 экз. Изд. № 889.
Заказ 1367. Цена 1 р. 20 к.

Издательство при Харьковском государственном университете
издательского объединения «Вища школа», 310003, Харьков-3,
ул. Университетская, 16.

Харьковская городская типография № 16 Областного управления
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли,
310003, Харьков-3, ул. Университетская, 16.

уиБ-1✓

