

К-14038

И 297273

ВЕСТНИК

ХАРЬКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

№ 166

ФИЛОСОФИЯ
Выпуск 12

1 руб.



Вестник Харьковского университета, 1978, № 166, 1—97.



ЦНБ ХНУ
Дата повернення:



МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ УССР

ВЕСТНИК
ХАРЬКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

№166

ФИЛОСОФИЯ

ВЫПУСК 12

Харьков
Издательство при Харьковском государственном университете
издательского объединения «Вища школа»
1978

Философия, вып. 12. Вестн. Харьк. ун-та, № 166. Харьков, издательское объединение «Вища школа», 1978, 97 с.

В вестнике помещены статьи, в которых освещаются актуальные вопросы марксистско-ленинской философии на современном этапе ее развития. Рассматриваются проблемы теории познания, природы убеждений, критики некоторых антимарксистских взглядов и др.

Рассчитан на научных работников и преподавателей вузов.

Редакционная коллегия: А. Ф. Плахотный (отв. ред.), О. Г. Берзин, Я. С. Блудов, Ю. Ф. Бухалов, А. А. Иванищенко, А. А. Мамалуй, В. П. Педан, Г. Н. Садовский.

Печатается по решению кафедры философии ХГУ (протокол № 12 от 19 февраля 1977 года).

Адрес редакционной коллегии:
310077, Харьков, 77, площадь Дзержинского, 4, университет, кафедра философии. Тел.: 40-17-12.

Редакция гуманитарной литературы

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

К АНАЛИЗУ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ НЕМЕЦКОЙ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Одним из течений современной буржуазной философии является философская антропология, наиболее распространенная в Западной Германии и некоторых других европейских странах. Ее идеи восходят к «философии жизни» Ф. Ницше с его положением о человеке как биологическом организме, с центральным понятием «жизни» как той реальности, которой должно быть подчинено духовное начало в человеке. Непосредственный предшественник философской антропологии — известный немецкий философ-идеалист Макс Шелер (1874—1928 гг.) противопоставлял в человеке дух (понимаемый объективно-идеалистически) «жизненному началу» человека как биологического существа. Среди идейных вдохновителей философской антропологии следует назвать и Гегеля; неогегельянцы Т. Литт, Э. Шпрангер, Г. Фрайер, решавшие, отталкиваясь от Гегеля, проблемы личности и общества, индивида и человеческой общности, составляют влиятельную группу в философской антропологии.

Выделившаяся внутри философской антропологии культурная антропология (А. Гелен, М. Ландман, А. Портман и др.) своей центральной проблемой, как уже видно из самого названия, имеет проблему культуры и человека. Влияние ницшеанства и неогегельянства на культурную антропологию¹ весьма значительно.

Остановимся коротко на понятиях культуры и человека, как они представлены у ведущих культурантропологов. Отличительной особенностью их концепций является настойчивое проведение идеи о человеке как существе культуры и противопоставление в этом плане своих теорий прежним натуралистическим и антропологическим теориям². Так, у признанного лидера куль-

¹ Так, например, концепция А. Гелена по его собственному признанию сложилась непосредственно под влиянием ницшеанских неовиталистических взглядов Г. Дриша и неогегельянской социологии культуры Г. Фрайера [5, с. 144].

² Интересно, что в странах английского языка получила распространение так называемая культурологическая теория (А. Кребер, Л. Уайт, К. Клюкхон и др.), которую не следует путать с немецкой культурантропологией. В отличие от последней англо-американская культурология сформировалась

турантропологов М. Ландмана эта идея выражена уже в названии его самой значительной работы: «Человек как творец культуры и творение культуры». «Кто хочет человека, — утверждает он, — тот должен одновременно желать культуру, из которой он никогда не сможет вырваться» [7, с. 57].

Характерно заявление А. Гелена, другого видного культур-антрополога: «Я занимаю обратную позицию по отношению к XVIII в.: прошло время для философии Анти-Руссо, для философии пессимизма и жизненной серьезности. «Назад к природе» для Руссо значило: культура уродует человека, естественное состояние показывает его в полной наивности, справедливости, одухотворенности. Напротив и вопреки сегодня нам кажется, что естественным состоянием в человеке является хаос, голова медузы, при взгляде на которую цепенеешь» [5, с. 59]. Он подчеркивает: «... существует и существовало всегда лишь культурное человечество» [5, с. 78]. В противоположность Руссо Гелен считает естественным состоянием человека именно культурное состояние. Но каким же образом, с точки зрения культур-антропологии, связаны человек и культура? М. Ландман, например, выдвигает концепцию двухслойности, «двухэтажности» человека: «лишь его (человека. — Л. Б., М. К.) наиболее общая структура, особое устройство его восприятия и деятельности и т. д. даны ему природой как постоянная наследуемая часть. Но наличие этого постоянного в человеке еще не все. Над ним возвышается одновременно второй этаж, который не детерминирован природой, а предусмотрен его собственной творческой силой и решением. Все это «культура». А культуру — культурное получает здесь, таким образом, свое определение — человек должен творить свободно сам по себе, и именно поэтому он создает ее такими многочисленными способами, варьируемыми от народа к народу, от эпохи к эпохе» [7, с. 9]. В этом прослеживается идущее от Ницше и Шелера противопоставление природного, биологического и культурного, порождаемого мистической «творческой силой». Во-первых, М. Ландман абсолютно игнорирует тот факт, что собственно биологические особенности в чистом виде человеку вовсе не присущи, а являются результатом процесса общественно-исторического становления человека как *homo sapiens*, они *социально сформированы*. Так,

на основе этнографических эмпирических исследований и составляет теорию этнографии, археологии и антропологии. Центральными ее понятиями также являются понятия культуры, человека. Несмотря на глубокие различия в условиях формирования этих теорий, на различные идейные истоки и отсутствие непосредственных видимых связей, немецкая культур-антропология и англо-американская культурология перекликаются во многих своих идеях; особенно обращает на себя внимание их общность в абсолютизации процессов социального наследования в рассмотрении культуры. Очевидно, общность в проблематике и ее решении определяется общими идеологическими потребностями, общей логикой осмысления общественной сущности человека с позиций буржуазии эпохи империализма.

Ф. Энгельс показывает, что «рука... является не только органом труда, она также и продукт его» [1, т. 20, т. 488]. Это же относится ко всему биологическому виду *homo sapiens* в целом. (Подробнее см. по этому вопросу работы Ю. А. Семенова, Я. Я. Рогинского, В. И. Кочетковой и др.). Во-вторых, игнорирование материалистического понимания истории приводит М. Ландмана и к другому неверному и реакционному волюнтаристскому выводу об абсолютно «свободном» творении человеком культуры посредством врожденной творческой силы. В действительности, как бы ни варьировалась культура у различных народов в различные эпохи, возникла и развивается она, как неопровержимо доказали К. Маркс и Ф. Энгельс, на основе материального производства согласно строгой объективной закономерности, которая прокладывает себе дорогу через массу случайностей.

Какова же, по Ландману, сущность творческой силы человека, порождающей культуру? Для ответа на такой вопрос он обращается к «единичному» (по собственному признанию Ландмана, он позаимствовал это понятие у Кьеркегора) — человеку, абсолютно лишенному социальных связей, находящемуся лицом к лицу со своим бытием. «Единичный», — утверждает Ландман, — от природы наделен лишь некоторыми характерными и духовными задатками, но что он сделает из этих задатков и каким человеком захочет быть, — все это в конце концов предоставлено ему самому» [7, с. 9]. Таким образом, согласно Ландману, «творческая сила человека» — это врожденные духовные задатки его как индивида. Хотя он и утверждает, что культура — достояние коллектива (общины — это понятие заменяет Ландману понятие общества), он смотрит на культуру как на произвольное творение обособленных автономных индивидов: «Конечно, и единичный мог бы однажды составить себе уклад жизни, который соблюдает лишь он один, изобрести язык, на котором лишь он слагает стихи» [8, с. 36]. Становится очевидным, что Ландман отрицает общественную сущность человека, общественный характер культуры, хотя словесно он эти положения провозглашает.

Понятие «единичного» у Ландмана — не более, чем пустая, антинаучная абстракция, результат некритического протаскивания в науку обыденных представлений. Известно, что в домарксистских натуралистических и антропологических теориях XVIII—XIX вв. исходным методологическим принципом был принцип «гносеологической робинзонады». При всей его научной несостоятельности он имел историческое оправдание: не созрели еще тогда исторические условия для материалистического понимания общественной жизни. Культурантропология не только сохранила принцип гносеологической робинзонады (хотя словесно культурантропологи противопоставляют свою теорию прежним «руссоистским» теориям), но и придала ему крайне реакционное, пессимистическое толкование: концепция культуры

как продукта «свободного» творчества индивида дополняется приведенной нами пессимистической оценкой культуры как хаоса, как «головы медузы, при взгляде на которую цепенеешь».

Реально, как известно, не было и нет «единичных». Сущность человека, как показал К. Маркс, «не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [1, т. 3, с. 3]. Это положение подтверждается данными наук об историческом становлении человека (археологии, палеантропологии, истории первобытного общества и др.), которые показывают, что формирование человека осуществляется как общественный процесс, а не как продуцирование «единичным» культуры, а также данными психологии о становлении индивида в обществе, протекающем как процесс усвоения, «присвоения» (К. Маркс) индивидом общественно-исторического опыта. Известно, что так называемые «дикие дети» не усваивают общественно-исторический опыт, не умеют действовать по-человечески, разговаривать и мыслить, т. е. не обнаруживают никакой врожденной «творческой силы» и «духовных задатков». Будучи, используя терминологию Ландмана, «единичными» среди животных, людьми они не становятся. Это доказывает несостоятельность «гносеологической робинзонады».

Как представляют себе связь между обществом и индивидом культурантропологи? На первый взгляд, этот вопрос они решают в духе идеалистической диалектики Гегеля: в концепциях и Ландмана, и Гелена культура равнозначна совокупности объективированных результатов человеческой деятельности и составляет сферу объективного духа, носителем же объективного духа выступает общество (или, по Ландману, община). Вступая до некоторой степени в противоречие с исходными субъективно-идеалистическими посылками, культурантропологи подчеркивают определяющую роль культуры (объективного духа) в формировании индивида. Так, Ландман утверждает: «Будучи носителем и хранительницей форм протекания объективного духа, община придает им длительность, превышающую жизнь единичного..., достижения предшествующих поколений управляют поведением индивида и возвышают его до подлинно человеческой высоты» [8, с. 36]. Поэтому человек для Ландмана не только творец культуры, но и его творение. Итак, культурантропологи исходят из концепции Гегеля («Феноменология духа»): индивид путем распредмечивания приобретает к культуре, усваивает общественно-исторический опыт (представленный у Гегеля как объективный дух) и одновременно опредмечивает свою сущность и тем самым приумножает и развивает общественно-исторический опыт. Однако в отличие от гегелевской культурантропологическая концепция эклектически соединяет объективный идеализм с положениями субъективного идеализма и вульгарного материализма. Так, исходным пунктом концепции

культуры Ландмана является положение о том, что «особое устройство его (человека) восприятия и деятельности даны ему *природой* (курсив наш. — Л. Б., М. К.), как постоянная наследуемая часть» [7, с. 9]. Здесь вульгарно-материалистически утверждается, что человек — биологическое, природное существо, но одновременно ему приписывается в духе субъективного идеализма «творческая сила», духовные задатки, объясняемые неспециализированностью человека, неприспособленностью его к внешней среде: «Не только его специфические возможности, но также и его обладание культурой занимают у человека место животной приспособляемости к миру и оснащенности инстинктами» [8, с. 18]. Субъективный дух, создаваемую им культуру Ландман рассматривает как один из органов человека как биологического вида [8, с. 20].

Еще ярче соединение вульгарного материализма с субъективным идеализмом выступает у Гелена, который, сопоставляя человека и животных (и признавая, что они материальны), утверждает, что главная особенность человека — его «ущербность»; человек для Гелена — прежде всего «недостаточное существо» из-за неразвитости инстинктов и биологической неприспособленности к среде; исходя из этого он приходит к центральному положению своей концепции — положению о человеке как деятельном активном существе, которое в отличие от животного не приспособляется к среде, но изменяет ее: «Он (человек. — Л. Б., М. К.) был бы непригоден к жизни в любой естественной ситуации, так что ему надо вначале создать себе вторую природу, искусственно обработанный и соответственно подогнанный заменитель мира, который восполняет его пришедшую в негодность органическую оснащенность, и это он делает повсюду, где только мы видим его. Он живет, так сказать, в искусственно обезвреженной, рукотворной, им самим в угоду жизни измененной природе, которая как раз и представляет собой культурную сферу» [5, с. 48]. Иллюзия того, что Гелен рассматривает человека как активно преобразующего действительность в ходе материально-производственной деятельности, сохраняется и при знакомстве с его определением культуры: «Культура для нас следующее: совокупность природных условий, измененных и использованных человеком, покоренных в результате деятельности, труда, включая и более условные, облегчающие навыки и искусства, возможные лишь на этой основе...» [6, с. 40]. Однако в действительности геленовская концепция человека как деятельного существа, своим творчеством созидующим культуру, есть признание роли трудовой деятельности в возникновении и существовании человека в рамках вульгарного материализма, который в этом вопросе неизбежно ведет к идеалистическим положениям, играющим принципиальный, определяющий характер в концепции Гелена, так как деятельность человека выводится им из идеалистически постулируемой «культурно-творческой ак-

тивности», или, что то же самое, культуuroобразующей энергии, которая через деятельность человека и порождает культуру — право, собственность, семью, определенное разделение труда и т. д. Идеалистический характер концепции Гелена ярко проявляется в том, что он характеризует действие человека как изначально разумное, и основание этой разумности находит лишь в биологической природе, «недостаточности» человека [6, с. 52—54]. Многообразные разумные действия человека, как представляет себе Гелен, раскрывают и конкретизируют специфическую, главную особенность человека — его открытость миру (Weltoffenheit) [5, с. 57]. Это одно из центральных понятий культурной антропологии, которое роднит ее с экзистенциализмом. Им оперируют и Гелен, и Ландман, но особенно подробно оно разработано Портманом. Если Гелен делает акцент в этом довольно сложном и многостороннем понятии на том, что в нем представлено отсутствие у человека узкой предопределенной связи его с определенными факторами среды и вытекающая отсюда способность направлять свои разумные действия на любые предметы и явления внешнего мира, то Портман прямо характеризует открытость миру как сознание и самосознание, играющие определяющую роль в отличиях человека от животных: «Кто хотя бы раз осознал эту свободу интересов, этот открытый простор для наших занятий, тот понял тем самым центральный пункт в особенностях человеческого рода. Это то, что философы иногда обозначают словом Welttoffenheit (открытость миру). Мы имеем в виду то, что каждый из нас в состоянии как бы ставить себя перед собой, рассматривать себя как бы со стороны (извне), таким образом, брать себя и судить о себе на расстоянии. Мы не располагаем ни одним свидетельством того, что животным доступно что-нибудь подобное... Очень много других собственных признаков человеческого определяется этим признаком» [9, с. 341—342].

Итак, центральное понятие культурной антропологии означает *биологически врожденную духовную* способность человека как индивида, из которой в духе субъективного идеализма культурантропологи выводят всю культуру человека. Культурантропологические концепции человека и культуры являются эклектическими системами, соединяющими субъективный и объективный идеализм и вульгарный материализм. Более того, эта система усложняется Ландманом, который придает ей открыто теологический характер: «Рядом с природой и богом, или лучше: между ними — над природой и под богом лежит третья, лежит царство человека — культура. Мы должны наряду с естественно-научным и религиозным мышлением выработать свой собственный равнозначный им, третий тип мышления, образованный культурой и обращенный к ней» [7, с. 234].

Характеризуя гносеологические корни культурантропологии,

следует отметить, что она констатирует целый ряд важных особенностей человека и культуры, однако искажает эти особенности. Так, и Ландман, и Гелен, и Поргман отмечают как отличительную *природную биологическую* особенность человека — его неспециализированность. Действительно, морфологическая неспециализированность человека, его очень слабая биологическая приспособленность к природным условиям — известный антропологический факт [4, с. 7]. Но указывая на него, культурантропологи игнорируют то, что она возникла в процессе трудовой, материально-производственной деятельности, является социально-сформированной. Она вовсе не характеризует человека как «ущербное», «примитивное» существо. Наоборот, морфологическая неспециализированность человека оборачивается наилучшей его приспособленностью к материально-производственной деятельности. Подчеркивая социально сформированные преимущества человека перед животными, Ф. Энгельс писал: «...рука даже самого первобытного дикаря способна выполнять сотни операций, не доступных никакой обезьяне. Ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хотя бы самого грубого каменного ножа» [1, т. 20, с. 487].

Отмечая роль мышления, предвидения в деятельности человека, в создании культуры культурантропологи, однако, считают действие человека изначально разумным и из его разумности выводят всю человеческую культуру. Улавливая в понятии «открытости миру» существенные отличия сознания человека от психики животных, они игнорируют тот факт, что особенности отражения человеком действительности порождены трудовой деятельностью. Саму эту «открытость миру» они объясняют как биологически детерминированную духовную способность человека, изначально присущую человеческим действиям. Этот основной пункт их теории опровергается многочисленными данными ряда конкретных наук. Современная археология и палеантропология убедительно свидетельствуют, что прежде чем действия человека стали разумными, его трудовая деятельность носила инстинктивный, бессознательный характер. Это проявляется в случайной, неустойчивой форме первых каменных орудий дошелевского периода, они иногда настолько примитивны, что их трудно отличить от необработанных предметов природы [2, с. 101—102]. Только в шелльскую, а затем в ашельскую эпохи орудия труда приобретают устойчивую, стандартизованную форму, что свидетельствует о том, что в результате трудовой деятельности формируется человеческая форма предвидения — целеполагание.

Установленный в антропологии факт, что конечности формирующихся людей по своему строению в большей степени сходны с конечностями сформировавшегося человека, чем их черепа, также свидетельствует о первичности трудовой деятельности по отношению к сознанию, так как прежде всего изменяется

именно рука как орган труда, а уже позже происходят изменения и в строении мозга и черепа. Изначальную разумность человеческого действия и врожденность «открытости мира» опровергают и данные современной психологии. Опираясь на большой фактический материал, А. Н. Леонтьев показал, что психика, определяясь объективным строением материальной деятельности, в своем развитии отстает от последней, т. е. сначала формируется деятельность с новой структурой при участии достигнутого прежде «старого» уровня психики, а потом возникает новая форма отражения, которая уже соответствует форме материальной деятельности, возникшей ранее [3, с. 209—252]. В процессе формирования трудовой деятельности и сознания эта закономерность проявляется в том, что изготовление орудий труда *предшествует* возникновению сознания и является определяющим по отношению к нему.

Отмечая диалектику общественного и индивидуального сознания, культурантропологи исходят из гегелевской концепции, которая для своего времени была выдающимся открытием — открытием общественной природы индивидуального сознания, правда, совершенным в рамках объективного идеализма. Марксизм переосмыслил эту идею Гегеля и на основе материалистического понимания истории создал научную концепцию соотношения общественного и индивидуального сознания. Культурантропология же в диалектике субъективного и объективного духа центр тяжести переносит на субъективный дух, относя его к вульгарно-материалистически истолкованному человеку как биологическому виду. Тем самым создается концепция, которая при сопоставлении с гегелевской выглядит «нищенской эклектической похлебкой».

Решение вопросов, предлагаемое культурантропологией (вопросов о сущности культуры, взаимосвязи культуры и человека, отличия человека от животных, социального наследования, диалектики общества и индивида) — не что иное, как вынужденное признание общественной сущности человека и извращенное ее истолкование. В условиях современного общественного развития и все большего распространения идей марксизма просто игнорировать общественную природу человека становится все труднее. Философская антропология и прежде всего культурантропология принадлежат к тем направлениям, которые на словах признают общественную природу человека и культуры, но извращают их сущность, фактически их биологизируют.

Немецкая культурантропология имеет ярко выраженную идеологическую направленность. Интерпретация культуры как объективного духа, направляющего и определяющего развитие индивида, явилась гносеологической основой для реакционных положений об общности национальной культуры, исключаящей классовую борьбу, о необходимости строжайшего и беспреко-

словного подчинения индивида «социальным формам», (в частности буржуазному господству), о гармоничном сосуществовании естественнонаучного и религиозного мышления — положений, направленных на то, чтобы внушить массам идеи нерушимости и стабильности буржуазных порядков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3, 20, 21.
2. Ефименко П. П. Первобытное общество. К., Изд-во АН УССР, 1953. 664 с.
3. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., «Мысль», 1965. 571 с.
4. Неструх М. Ф. Происхождение человека. М., Изд-во АН СССР, 1970. 232 с.
5. Gehlen A. Anthropologische Forschung. Hamburg, 1961, S. 148.
6. Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn, 1955, S. 431.
7. Landmann M. Philosophische Anthropologie. Berlin, 1955, S. 292.
8. Landmann M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München—Basel, 1961, S. 235.
9. Portmann A. Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen. In: Universitas. 1957, 12, N. 14, S. 337—344.

Н. Н. БРАТКО

Г. В. ПЛЕХАНОВ О СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ ФРАНЦУЗСКИХ ИСТОРИКОВ ЭПОХИ РЕСТАВРАЦИИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ИСТОЧНИКЕ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Величайшей заслугой Г. В. Плеханова является разработка вопроса о преемственной связи марксистской философии с прогрессивными течениями общественной мысли прошлого. Среди учений, подготовивших открытие К. Марксом и Ф. Энгельсом материалистического понимания истории, Плеханов выделял социологические теории французских историков эпохи Реставрации: Ф. Гизо, О. Тьерри, Ф. Минье¹. Ф. Энгельс в письме В. Боргиусу от 25 января 1894 г. писал: «Если материалистическое понимание истории открыл Маркс, то Тьерри, Минье, Гизо, все английские историки до 1850 г. служат доказательством того, что дело шло к этому...» [1, т. 39, с. 176].

Плехановский анализ социологических теорий «историков» представляет собой значительный вклад в марксистскую историю философии. Однако этот анализ недостаточно освещен в нашей литературе, посвященной Плеханову. Едва ли не единственной работой, в которой затронут интересующий нас вопрос, является обобщающий труд М. Т. Иовчука «Г. В. Плеханов и его труды по истории философии» [6]. Совершенно недостаточно используется богатое философское наследие Плехано-

¹ В дальнейшем для краткости мы будем именовать их просто «историками».

ва также при изложении взглядов «историков» в историко-философской и историографической литературе.

В данной статье мы стремимся показать анализ Плехановым социологических теорий «историков» и ту роль, которую он отводил им в идейном подготовке исторического материализма.

Плеханов указывал, что огромное влияние на формирование взглядов «историков» оказала французская буржуазная революция (конец XVIII века) и последовавшие за ней события, потрясавшие в течение четверти века жизнь Европы. Это заставило задуматься над смыслом истории, вызвало небывалый интерес к ней, поколебало веру в силу «разума», веру в то, что ход идей определяет собой ход вещей [см.: 3, т. 4, с. 503]. «Установленные «победой разума» общественные и политические учреждения, — писал Ф. Энгельс, — оказались злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей» [1, т. 20, с. 268]. Все это наводило на мысль, что «ход исторических событий определяется далеко не одними только сознательными поступками людей» [3, т. 2, с. 316], что они подчинены какой-то скрытой силе, необходимо действующей подобно стихийным силам природы. «Эпоха Реставрации, — замечал Плеханов, — характеризуется упорным стремлением открыть *законосообразность* в ходе исторического развития вообще и умственного развития человечества в частности» [3, т. 4, с. 503; т. 4, с. 484]. «Историки» приближались к пониманию общественных явлений, как развивающихся на основе определенных закономерностей. Все они говорили о неизбежности и всеобщности классовой борьбы буржуазии с феодалами, о неизбежности революции. Минье, анализируя французскую буржуазную революцию, пытался установить закономерность чередования ее событий.

Но проблема закономерности общественного развития осталась у «историков» неразработанной. Они не дали и не могли дать, в силу своей классовой ограниченности, последовательного учения об исторической необходимости. Их стремление вскрыть логику исторического процесса было продиктовано необходимостью защиты интересов буржуазии.

Рассматривая историю как закономерный процесс, «историки» «видели в ней именно процесс, подготавливающий торжество буржуазии» [3, т. 4, с. 316]. Поскольку последней и самой общей причиной исторических событий они считали человеческую природу, объективная закономерность исторического процесса носила у них идеалистический характер. На этой основе «историки» возводили отдельные материалистические положения. Важным шагом вперед, по сравнению с социологией XVIII века, рассматривающей историю как результат деятельности великих личностей, была постановка «историками» вопроса о роли масс в истории. Плеханов указывал, что французская бур-

жуазная революция «была делом *народных масс*, и эта революция, память о которой была столь свежа в эпоху реставрации, уже не позволяла рассматривать исторический процесс, как дело более или менее мудрых и более или менее добродетельных личностей. Вместо того, чтобы заниматься деяниями и жестами *великих людей*, историки хотели отныне истории народов» [3, т. 2, с. 649]. Он также отмечал, что Тьерри считал: «Народ, вся нация должна быть героем истории. Это не все. В массе граждан есть привилегированные и обездоленные, угнетатели и угнетенные. Внимание историков должна привлекать жизнь последних» [4, т. 8, с. 11]. Тем самым «Огюстен Тьерри произвел настоящую революцию в исторической науке своей страны» [3, т. 2, с. 648].

Высоко оценивая подобный подход к истории, Плеханов не упускал из виду классовый характер учения Тьерри и других «историков». «Сколько бы историки времен Реставрации, — писал он, — не говорили о народе, о нации, о массе граждан, о третьем сословии в целом все ж на самом деле то, что они защищали — это были интересы небольшой части нации, *интересы буржуазии*» [4, т. 8, с. 15].

Выделение общественной группы в качестве исходного пункта исследования привело «историков» к открытию существования классов и разработке буржуазной теории классовой борьбы. К. Маркс писал И. Вейдемейеру: «...мне не принадлежит ни та заслуга, что я открыл существование классов в современном обществе, ни та, что я открыл их борьбу между собою. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов» [1, т. 28, с. 424—427]. Теория классовой борьбы «историков» была крупнейшим достижением буржуазной науки об обществе. Подчеркивая эту мысль, Плеханов писал: «Здесь налицо уже полный переворот в исторических понятиях «философов» [3, т. 2, с. 145]. Огромную роль в этом открытии сыграла французская буржуазная революция 1789—1794 гг. Связь между ходом идей и ходом вещей стала очевидной «главным образом благодаря событиям революционной эпохи, указывавшим на классовую борьбу, как на главную причину всего общественного движения» [3, т. 5, с. 483]. Эту же мысль высказывал и В. И. Ленин в статье «Карл Маркс»: «Со времени великой французской революции европейская история с особой наглядностью вскрыла в ряде стран эту действительную подкладку событий, борьбу классов. И уже эпоха реставрации во Франции выдвинула ряд историков (Тьерри, Гизо, Минье, Тьер), которые, обобщая происходящее, не могли не признать борьбы классов ключом к пониманию всей французской истории» [2, т. 26, с. 59].

Гизо писал, что борьба классов наполняет всю новую исто-

рию: «Из нее, можно сказать, родилась новейшая Европа» [8, с. 131], т. е. Европа XVII—XVIII веков.

Из анализа общественной среды «историки» сделали чрезвычайно важный для науки вывод о том, что классовая борьба определяет ход истории не только в социальной, но и в политической области, что «*политические конституции* коренятся в *социальных отношениях*» [3, т. 1, с. 634]. Они даже пытались ответить на вопрос «каким путем дальнейшее течение классовой борьбы определит собою дальнейшее направление западно-европейской мысли» [3, т. 4, с. 575—576]. Подход к истории, с точки зрения классовой борьбы, отмечал Плеханов, вносил в их метод научного исследования материалистический элемент [см.: 4, т. 23, с. 91]. Он отмечал, что взгляд «на борьбу классов, как на глубочайшую причину всего исторического движения западноевропейского общества является «чисто материалистическим взглядом» [3, т. 4, с. 576]. Несколько сближая учения о классовой борьбе основоположников марксизма и «историков», Плеханов в предисловии к своему переводу «Манифеста Коммунистической партии» писал: «Взгляд Маркса и Энгельса на борьбу классов, на значение политики в этой борьбе и на зависимость государственной власти от господствующих классов тождествен со взглядами на те же предметы Гизо и его единомышленников. Вся разница в том, что одни отстаивают интересы пролетариата между тем как другие защищали интересы буржуазии» [3, т. 2, с. 478].

Было бы неправильно считать, что Плеханов не видел вообще качественного различия учений о классовой борьбе «историков» и основоположников марксизма. Он писал, что у «историков» мы находим только зародыш правильного взгляда на природу и происхождение классовой борьбы. У Маркса же «этот несомненный зародыш развился в стройную и чуждую противоречий теорию» [5, т. 2, с. 42]. Маркс первый раскрыл природу различных классов, поставил учение о классовой борьбе «на прочную научную, — т. е. *материалистическую*, — основу» [4, т. 23, с. 59]. Плеханов указывал, что учение о классовой борьбе «историков» претерпело весьма значительную эволюцию, вызванную, во-первых, превращением буржуазии, интересы которой защищали «историки», из класса, боровшегося за власть, в класс, завоевавший политическое господство, а во-вторых, появлением на политической сцене могильщика буржуазии — современного пролетариата [см.: 3, т. 2, с. 147]. Поворотным пунктом во взглядах «историков» стала революция 1848 г. Выступая против антагонизма пролетариата и буржуазии, «возникшего лишь вчера и разрушающего общественное спокойствие» [10, с. 2], Тьерри в предисловии (1853 г.) к своей работе «Опыт истории происхождения и успехов третьего сословия» пытался доказать, что этот антагонизм не имеет исторических корней. Тьерри, который раньше горячо сочувствовал классовой

борьбе третьего сословия против дворянства, теперь призывает к примирению классов, которое, якобы, стало возможным после победы третьего сословия. Отмечая классовую направленность этой проповеди, Плеханов писал, что примирение классов не могло быть ничем иным «как примирением пролетариата с тем ярмом, которое налагает на него «новая аристократия» [4, т. 8, с. 16]. Гизо, приветствовавший ранее английскую революцию, как великую битву третьего сословия, теперь резко осуждает ее, заявляя в своем введении (1850 г.) к «Истории английской революции»: «Революционный дух равно гибелен как для тех, кого он низвергает, так и для тех, кого поднимает на высоту» [7, с. LXXXIX].

Крупнейшим недостатком учения о классовой борьбе «историков» было, как отмечал Плеханов, отсутствие у них научного представления о происхождении классов. Они объясняли возникновение классов завоеванием. Концепция завоевания возвращала «историков» на идеалистическую точку зрения XVIII века, согласно которой политический фактор является основным фактором, определяющим общественное развитие. Плеханов подчеркивал, что только Маркс «раскрыл настоящую причину исторического движения человечества и тем самым, природу различных классов» [4, т. 8, с. 25].

В явном противоречии с концепцией завоевания, как показывал Плеханов, находится выдвинутая «историками» глубокая идея материалистического характера об определяющей роли имущественных отношений в развитии общества. Объясняя причины возникновения революции во Франции Минье писал: «Перемены затрагивают те или иные интересы, интересы эти создают партии, партии вступают друг с другом в борьбу» [9, с. 135]. Тьерри, описывая завоевания Англии норманнами, указывал на экономические побуждения, которые двигали как англосаксами, так и норманнами [см.: 3, т. 1, с. 530]. Еще более заметны экономические моменты в его исследовании борьбы третьего сословия с дворянством. Большое значение придавал имущественным отношениям и Гизо. Излагая ход его мыслей, Плеханов писал: «Чтобы понять политические учреждения, надо изучить различные слои, существующие в обществе, и их взаимные отношения. Чтобы понять эти различные общественные слои, надо знать природу поземельных отношений» [3, т. 1, с. 525]. На этом мысль Гизо не останавливается и в «Рассуждениях об английской революции» он указывал на необходимость изучения не только поземельных, но и всех имущественных отношений вообще.

Постановка «историками» вопроса об определяющей роли имущественных отношений в социально-политической жизни общества сыграла, указывал Плеханов, значительную роль в идейном подготовке материалистического понимания истории: «Когда Маркс говорил, что *«анатомию гражданского общества*

надо искать в его экономике...» он лишь давал прямой и точный ответ на «проклятые вопросы», мучившие мыслящие головы в течение целого века» [3, т. 1, с. 634]. Но при этом Плеханов иногда ошибочно сближал взгляды основателей марксизма и «историков». Он писал, что их взгляды в этом отношении «мало чем отличаются от взглядов Маркса и Энгельса. Вся разница сводилась к тому, что у предшественников Маркса происхождение имущественных отношений и интересов оставалось совсем не выясненным, между тем как у Маркса оно выходило совершенно понятным» [3, т. 2, с. 484]. Плеханов также недостаточно подчеркивал тот факт, что «историки» только эпизодически обращались к имущественным отношениям при объяснении общественных явлений.

Отдельные случаи сближения взглядов «историков» со взглядами К. Маркса и Ф. Энгельса не означают, что Плеханов не видел их качественного отличия. Так, отмечая ограниченность взглядов Гизо, который указывал на тесную связь гражданского быта с поземельными отношениями у народов, явившихся на историческую сцену после падения Западной Римской империи, он спрашивал: «стало быть только у новейших народов?» [3, т. 1, с. 528, прим.]. «Состояние собственности имеет гораздо большее социальное значение, чем то, которое придавали ему наши историки. Это состояние дает чувствовать себя везде и не только у современных народов»,—писал Плеханов и добавлял: «Неправильно также утверждать, что характер политических учреждений определяется главным образом природой земельной собственности; влияние того, что называют движимой собственностью, не менее значительно» [4, т. 8, с. 24]. «Историки» не понимали ни истинной роли завоевания в формировании классов, ни взаимоотношения между завоеванием и экономикой, эклектически, внешним образом сочетая эти факторы. Главным недостатком их взглядов на роль имущественных отношений в развитии общества Плеханов считал непонимание ими происхождения этих отношений. Объясняя последние, они отделялись запутанными ссылками на свойства «человеческой природы». По их мнению борьба буржуазии против дворянства способствовала созданию общества, соответствующего истинной «человеческой природе». «Так же как и буржуазные экономисты, — писал Плеханов, — они считали капиталистическое общество единственным соответствующим «человеческой природе и воле providения» [4, т. 8, с. 21]. Отождествляя природу буржуазии с природой человека вообще, «историки» изображали капитализм как вечное и естественное состояние общества. Выведение имущественных отношений из «человеческой природы», главным образом из человеческого ума, т. е. объяснение этих отношений сознательной, свободной деятельностью людей, с одной стороны, превращало «экономический материализм» «историков» в разновидность исторического идеализма [см.: 3, т. 2, с. 238],

а с другой стороны исключало *понятие о необходимости*, т. е. законосообразности, а законосообразность есть необходимая основа всякого научного объяснения явлений» [3, т. 1, с. 636].

Ключ к пониманию общественно-исторического процесса необходимо искать не в «человеческой природе», а в тех экономических отношениях, характер которых определяется состоянием производительных сил. Только К. Маркс и Ф. Энгельс решили проблему происхождения имущественных отношений и тем самым поставили социологию на действительно научное основание, которого она была лишена раньше [3, т. 2, с. 148]. «По своей великой важности для науки, — писал Плеханов, — это открытие может быть смело поставлено наряду с открытием Коперника и вообще наряду с величайшими, плодотворнейшими научными открытиями» [3, т. 1, с. 635—636].

Необходимо отметить, что Плеханов справедливо указывал на наличие в социологических теориях «историков» элементов материалистического понимания истории. «Совершенно правильно то, что раньше, чем стать причиной, политические конституции являются следствием; также правильно то, что для того, чтобы понять политические учреждения, нужно знать различные социальные условия и их взаимоотношения. Очень правильно и то, что для того, чтобы понять эти различные условия, нужно знать природу и отношения «собственности» [4, т. 8, с. 24]. Такие элементы социологических теорий «историков», как представление о законосообразности исторического процесса, прослеживание роли масс в истории, учение о классовой борьбе, указание на роль имущественных отношений в жизни общества, попытки нащупать связь «хода идей с ходом вещей» явились важным вкладом в общественную науку.

В. И. Ленин также подчеркивал, что общественную науку «...двигали вперед, несмотря на свои реакционные взгляды, историки и философы начала XIX века, разъясняя еще дальше вопрос о классовой борьбе, развивая диалектический метод и применяя или начиная применять его к общественной жизни...» [2, т. 25, с. 49].

Отмечая большое значение социологических теорий «историков» в идейном подготовке исторического материализма, Плеханов иногда сближал их взгляды со взглядами К. Маркса и Ф. Энгельса. Это объясняется отчасти тем, что защищая философский материализм К. Маркса и Ф. Энгельса от нападков его врагов, в частности от либеральных народников, отрицавших преемственную связь марксизма с предшествующим многовековым развитием человеческой мысли, Плеханов считал возможным в полемике «перегибание палки в обратную сторону». Так в предисловии к «Очеркам по истории материализма» он писал, что буржуазные историки философии даже не упоминают о материалистическом понимании истории К. Маркса. «Когда палка согнута в одну сторону, для выпрямления необходимо перегнуть

ее в обратную. В настоящих «Очерках» я вынужден был поступить именно таким образом: я должен был прежде всего изложить исторические идеи рассматриваемых мыслителей» [3, т. 2, с. 34].

Плеханов неоднократно указывал на качественные различия исторических идей основоположников марксизма и их предшественников. Именно он определил исторический материализм как революционный переворот во взглядах на общество. Сравнивая историческую и экономическую теории К. Маркса и Ф. Энгельса с учениями их предшественников, Плеханов подчеркивал: «Дерево без сомнения, «заимствует» у того семени, из которого оно выходит; но первое отделяется от второго богатым процессом развития» [5, т. 2, с. 42]. «В политической экономии, — писал он в другом месте, — Маркс так же относится к английским социалистам, как в научном объяснении истории — к Огюстену Тьерри, Гизо или Минье. И тут и там не учителя, а только предшественники, подготовившие некоторый — правда, весьма ценный — материал для теоретического здания, построенного впоследствии Марксом» [3, т. 3, с. 586, прим.].

Работы Плеханова, в которых дан анализ социологических теорий «историков», позволяют глубже понять сущность революционного переворота во взглядах на общество, совершенного К. Марксом и Ф. Энгельсом. Они являются важной составной частью его философских сочинений, без изучения которых, как писал В. И. Ленин, «нельзя стать сознательным, настоящим коммунистом» [2, т. 42, с. 290].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20, 28, 39.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25, 26, 42.
3. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения в 5 т. Т. 1—5. М., Госполитиздат, 1955—1957.
4. Плеханов Г. В. Соч. Т. 8, 23.
5. Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. В 3-х т. Т. 2. М., 1973. 463 с.
6. Иовчук М. Т. Г. В. Плеханов и его труды по истории философии. М., Соцэкгиз, 1960. 316 с.
7. Гизо Ф. История английской революции. Т. 1. Спб., 1868. 346 с.
8. Гизо Ф. История цивилизации в Европе. Спб., 1898. 263 с.
9. Минье Ф. История французской революции. Спб., 1906. 550 с.
10. Тьерри О. Избранные сочинения. М., Соцэкгиз, 1937. 438 с.

Ю. Н. ГАВРИЛЮК

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКЕ И РОЛИ ЧУВСТВЕННОГО ОПЫТА В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ РЕНЕ ДЕКАРТА

Позиция рационализма относительно чувственного опыта общезвестна. Но Декарт — классический представитель данного течения — внес в нее свои особенности, поставил целый ряд

вопросов, рассмотрение которых, думается, не лишено смысла.

В своей, составившей эпоху, рационалистической системе французский философ большое внимание уделял чувственному опыту, что и не удивительно для человека, считавшего лучшей книгой Книгу мира. Он пытался определить его место и роль в познавательном процессе, выяснить вопрос об источнике наших ощущений и восприятий. Считать ли чувственный опыт врожденным или же его источник находится вне человека? Вот вопрос, от решения которого зависела целостность и полнота рационалистической картины мира.

С одной стороны, Декарт был склонен признать врожденность идей чувственного опыта: «... Эти ощущения, или чувственные восприятия вложены в меня...» [5, с. 400]. Идеи боли, цвета, вкуса и им подобные «...проистекают... из нашей способности мыслить и соответственно являются вместе с самой этой способностью врожденными для нас, т. е. всегда существующими в нас в виде потенции...» [7, с. 122]. Люди рождаются «... с определенной склонностью или расположением к их возникновению» [7, с. 122].

С другой стороны, данная установка противоречила его же взглядам на идеи чувственного опыта как «смутные» и «неясные: «...мой идеи холода и тепла настолько неясны и смутны, что не в состоянии объяснить мне, есть ли холод лишь ограничение тепла, или есть ли тепло ограничение холода, даже — суть ли они оба реальные качества» [5, с. 361]. В силу таковой природы они, согласно первому правилу метода Декарта, лишались объективного содержания, а значит и истинности, почему и не могли быть врожденными. Кроме того, ощущения и восприятия возникают в нас помимо воли, как результат воздействия предметов внешнего мира на наши органы чувств, что исключает возможность наличия их в разуме [6, с. 95; 5, с. 123, 131].

Таким образом, Декарту, как правильно отмечает И. С. Нарский, «рационалистической унификации познания добиться не удалось» [8, с. 105]. Он постоянно колеблется между материализмом и идеализмом. В нем борются ученый-естествоиспытатель и умозрительный философ, эмпирик и рационалист, антагонизм которых заводит учение Декарта в неразрешимые противоречия.

На основе законов механики Декарт раскрывает механизм возникновения чувственных идей, положив тем самым начало научному подходу к изучению психических процессов, происходящих в человеке. Он по праву является основоположником детерминистической психофизиологии. «Его теория распространила детерминистические приемы объяснения на обширный пласт явлений, издавна относимых к области психологии, показывая, что и здесь может быть плодотворно использован метод, применение которого вызвало поразительный прогресс в познании физического мира» [11, с. 15].

Воздействие внешних предметов на органы чувств, считал Декарт, передается посредством нервов «жизненными духами» в мозг, с которым наша душа тесно связана, и вызывают в нем различные движения. «И эти-то различные возбуждения ума или мысли,— писал философ,— вытекающие непосредственно из движений, возбуждаемых через посредство нервов в нашем мозгу, и именуются ощущениями или, иначе, восприятиями наших чувств» [5, с. 528]. В зависимости от различия самих нервов и движений, происходящих в них, в нашей душе возникают и различные виды ощущений или чувств, которых Декарт насчитывал семь: «два из них могут быть названы внутренними, а остальные пять — внешними» [5, с. 528]. К первому из внутренних чувств относятся голод, жажда и прочие естественные побуждения, возбуждаемые в душе движениями нервов частей тела, предназначенных для удовлетворения естественных отпавлений. Ко второму внутреннему чувству, зависящему преимущественно от тонкого нерва, идущего к сердцу, а также нервов диафрагмы «входят радость, печаль, любовь, гнев и все прочие страсти» [5, с. 528]. То же касается и внешних чувств, к которым философ относил ощущения основных экстерорецепторов. Но каким образом физические процессы, происходящие в нервных волокнах и мозгу под воздействием внешних предметов и изменений в организме, преобразуются в психические явления, т. е. воспринимаются нашей субстанциональной душой как ощущения и восприятия, неизвестно. «... Мы никак не можем познать,— писал Декарт,— как из них (именно из величины, очертания и движения) может возникнуть нечто иное, совершенно отличное от их природы, каковы субстанциональные формы и реальные качества, которые большинством философов предполагаются в вещах» [5, с. 534].

С позиции Декартового дуализма души и тела решение вопроса о их взаимодействии принципиально невозможно, почему он и вынужден взывать к богу. Именно божественная «природа нашей души такова, что достаточно происходящих в теле движений, чтобы побудить ее ко всякого рода представлениям, хотя бы в этих движениях и не было ничего сходного с ними; это особенно относится к тем смутным представлениям, которые именуется чувствами или ощущениями» [5, с. 533].

Довольно противоречива позиция Декарта и по вопросу о познавательной роли ощущений, о связи чувственного и рационального в процессе познания. Высокая оценка чувственного опыта [5, с. 307] сочетается у него с полным отрицанием его значения в познавательном процессе.

Можно выделить следующие точки зрения Декарта на роль чувственного опыта в познании.

1. Опыт может подвергать сомнению некоторые наши знания [5, с. 84], т. е. выступать как вспомогательное средство их проверки и установления истины.

2. Чувственный опыт активизирует интеллект, облегчает познавательную деятельность ума [5, с. 110, 155].

3. Чувственный опыт — низшая ступень, один из источников и путей познания внешнего мира, менее достоверный, чем мыслительная интуиция и дедукция, ибо часто нас вводит в заблуждение, но тем не менее «... не может быть никакого сомнения в том, что все, внушаемое мне природой, содержит некоторую долю истины» [5, с. 397, 131]. Это в первую очередь относится к величине, различного рода движения тел, дроблению, фигуре и размерам вещей, которые «мы изо дня в день воспринимаем не одним каким-либо чувством, а несколькими: зрением, осязанием, слухом; это мы отчетливо воображаем и ясно мыслим» [5, с. 536]. Что же касается запаха, цвета, вкуса и других чувственных идей, воспринимаемых нами с помощью лишь одного чувства, то они запечатлеваются «в нашем воображении в виде весьма смутного представления, почему наше мышление и не может постичь их сущности» [5, с. 536]. Таким образом, налицо проблема «первичных» и «вторичных» качеств, нашедшая свое наиболее полное выражение в философии Д. Локка. С помощью чувственного опыта подобно часовщику, который по видимым частям часов судит о невидимых, можно «от ощущаемых воздействий и частиц естественных тел... заключить о том, каковы причины этих явлений и каковы невидимые частицы» [5, с. 540].

4. Элементы чувственного опыта — ощущения суть особые, произвольные знаки, умелое пользование которыми может способствовать познанию вещей [5, с. 174]. Между знаками и тем, что они обозначают, существует определенное соответствие. «Результат сложения двух движений, кругового и поступательного, — указывал Декарт, — находящийся в определенном соотношении, дает ощущение красного цвета» [6, с. 99—100; 5, с. 398, 570].

5. Чувственный опыт имеет несомненную, практическую ценность, так как знания, доставляемые нашими ощущениями, показывают нам, какую роль могут сыграть вещи в нашей практической ориентации. Чувства «... обычно сообщают нам, в чем внешние тела могут быть нам вредны или полезны, однако изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе» [5, с. 465, с. 400].

6. Чувственный опыт пассивен, лишен всякого объективного содержания, в силу чего не может быть источником наших знаний, ибо идеи, доставляемые им, настолько смутны и неясны, что «не могут привести нас к познанию какой-либо вещи вне нас, а скорее могут этому препятствовать» [5, с. 539].

Итак, цельная теория познания у Декарта не получилась. Требуя ясности, отчетливости и последовательности в научных изысканиях, Декарт сам был крайне непоследователен. Господство метафизического способа мышления, ограниченное понимание роли практики в познании привели его в конечном итоге к абсолютизации, мыслительной деятельности, к отрыву ее от

чувственного опыта и, как результат,— к признанию врожденный идей. «Все мистерии,— указывал К. Маркс,— которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» [2, с. 3].

Только разум (по Декарту) является источником нашего знания, только он гарантирует его объективную ценность, только то, что является объектом математики — протяжение, фигура, движение, понимаемое как простое перемещение, дробление,— истинно. Данные ощущений и восприятий не обладают достоверностью, ибо в них все изменчиво, лишено устойчивости, постоянства. Они свидетельствуют о существовании вещей вне нас, но каковы эти вещи сами по себе познать с помощью их мы не можем. Объективизм Декарта носит еще всецело метафизический характер. Понятие объективности совпадает у него с представлением неизменности, постоянства, устойчивости.

Рассматривая ощущения и восприятия как явления внешнего мира [5, с. 533], правильно отмечая, что они непосредственно не совпадают с сущностью [6, с. 95, 173], что сущность познается разумом, а не ощущениями, что «ограничивать человеческий разум только тем, что видят глаза, значит наносить ему великий ущерб» [5, с. 536—537], Декарт абсолютизировал их качественное отличие, оторвал их друг от друга, противопоставил сущность явлению, чувственный опыт разуму, чем лишил последнего данных, доставляемых ощущениями. Лишенное сущности, явление превращается у него в чисто субъективное переживание, а сущность, лишенная явления,— в математическую конструкцию «чистого» разума. Таким образом, будучи источником чувственного опыта, предметы внешнего мира как объект познания не даются в форме чувственности, а непосредственно познаются, вернее, выводятся с помощью индукции и дедукции из начал врожденных идей, данных душе человека богом [5, с. 350—351]. Процесс познания идет не от явления и через явление к сущности, а минуя явление. По Декарту, рассматривать тело, как объект, чего требует познание, «... значит то же самое,— писал К. Фишер,— что относится к телесной природе не ощущая, а чисто мысля, противопоставлять ее духу и отделять от всякой духовной сущности, т. е. противопоставлять и рассматривать, как антитезу, как лишенную самостоятельности, инертную, только протяженную сущность» [10, с. 345—346]. И в этом суть рационализма Декарта — ученого, мыслителя, создававшего универсальный метод познания на основе математики, как единственно достоверной науки, необходимые и всеобщие положения которой не выводятся из данных опыта, а даны нам *argiori*.

Лишив чувственность объективного содержания, он, естественно, должен был отрицать психическую деятельность у животных, ибо абсурдно было полагать наличие у них мышления.

Поэтому весь животный мир превращен им в машинообразно действующие автоматы.

Декарт поистине был сыном своей эпохи, выразившим в форме своего учения ее противоречия. Дуализм пронизывает всю систему философа: между богом и миром, материальной и духовной субстанциями, душой и телом человека, чувственным опытом и мышлением, явлением и сущностью, между материализмом и идеализмом в целом. «Он совершенно отделил свою физику от своей метафизики» [1, с. 140]. Устремленный вперед, он был отягощен балластом прошлого: схоластики, религии, своим положением. Ясно осознав необходимость новой науки и новой философии, он со всей прямотой и очевидностью выдвигает вопросы об отношении бытия и сознания, чувственного и логического в процессе познания, о необходимости изучения познавательных возможностей человека. И в этом его непреходящая заслуга, хотя решить их, в силу известных причин, ему не удалось.

Процесс познания невозможен без саморазличения, без противопоставления «я» и «не — я», сознания — материи. И смысл Декартового положения «я мыслю, следовательно, я существую» не в чем ином, как в признании различия духа от тела, от материального. Но данное противопоставление сознания материи, имеющее абсолютное значение исключительно в пределах основного гносеологического вопроса, за границами которого относительность этого противопоставления несомненна [3, с. 151], возводится Декартом в абсолют, что приводит его к признанию существования совершенно независимых материальной и духовной субстанций, не способных к взаимодействию друг с другом помимо как путем умозрительных спекуляций и различного рода натяжек. «Он снова превратил живой дух в отвлеченную, пустую сущность, — указывал Л. Фейербах, — в бездушную форму простоты и неделимости и, превратив дух в метафизическую сущность, приписал ему мышление, сознание как атрибут так же, как протяжение приписывал протяженной сущности» [9, с. 250].

Но даже в своей ограниченности Декарт велик. Он освободил человеческий разум от оков религии и средневековой схоластики, наделил его неограниченными возможностями, чем низвел самого бога на уровень чистого «ничто». И хотя последний выступает как гарант в процессе познания, весьма понятно, что человек вполне может обойтись без него. Освобождение человеческого сознания дало громаднейший толчок в развитии знаний как о природе, так и о самом процессе познания.

Разумеется, столь противоположные элементы в Декартовой системе не могли надолго ужиться и еще при жизни философа стали объектом критики как слева — материалистов, так и справа — теологов и схоластов. Впоследствии, в процессе развития философской мысли, они оторвались друг от друга и заняли

самостоятельные места в виде материализма и идеализма, приняв при этом превращенные формы: материализмом «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно», в то время как «*дейтельная сторона*, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [2, с. 1]. Идеализм утрачивает предметность мышления, материализм — взаимосвязь, в ее движении и развитии.

«Судьба новой философии,— писал А. И. Герцен,— совершенно сходна с судьбой всего реформационного: ничего старого не оставлено в покое, ничего нового с основания не воздвигнуто; на сооружение новых зданий шел старый кирпич, и они вышли не новые и не старые; все реформационное сделало огромные шаги вперед; все было необходимо, и все остановилось на полдороге» [4, с. 233].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2, с. 3—230.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3, с. 1—4.
3. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 7—384.
4. Герцен А. И. Избранные философские произведения. Т. 1. М., Госполитиздат, 1946. 358 с.
5. Декарт Р. Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1950.
6. Декарт Р. Диоптрика. «Рассуждение о методе с приложениями...» М., Изд-во АН СССР, 1953.
7. Ляткер Я. А. Декарт. М., «Мысль», 1975. 198 с.
8. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. Учеб. пособие. М., «Высшая школа», 1974. 379 с.
9. Фейербах Л. История философии. Собр. соч. в 3-х т. Т. 1. М., «Мысль», 1974. 544 с.
10. Фишер К. Декарт... История новой философии. Т. 1. Спб., 1906.
11. Ярошевский М. Г. Декарт — родоначальник детерминистической психофизиологии. — «Вопросы психологии», 1961, № 4, с. 11—22.

А. А. ИВАНИЩЕНКО, канд. филос. наук,
И. Г. НИЦЕВИЧ

ЗНАК КАК ОБЩЕСТВЕННАЯ ФОРМА ЗНАНИЯ

Бурное развитие науки в XX веке, специфика ее объектов и особенности «механизмов» их исследования делают научное знание предметом внимательного философского изучения. При этом изучаются не только особенности становления и функции таких форм знания как понятие, гипотеза, теория и т. д., или таких форм общественного сознания как политика, право, мораль, но и те материальные структуры (знаки), в которых

реализуется, воплощается, а следовательно, посредством которых функционирует, «существует» человеческое знание, являющееся в своем «чистом» бытии феноменом идеального отражения мира человеком, его субъективной реальностью. В обществе, как сложном социальном организме, знание как идеальное иначе, чем посредством материальных чувственно воспринимаемых вещей (слова, различные звуковые и световые сигналы, символы, предметы, действия), ни передать, ни воспринять невозможно. Все эти материальные чувственно воспринимаемые вещи и выступают по отношению к передаваемому с их помощью знанию как его материальные знаки.

И по становлению содержания, и по своим функциям знание есть феномен исключительно общественный, поэтому и знаки, посредством которых оно функционирует в обществе (т. е. фиксируется, передается и воспринимается людьми), есть материальная общественная форма существования знания. Исследование знаков как общественной формы знания, их генезиса значения является необходимым и актуальным с точки зрения понимания общей природы становления и функционирования человеческого знания и способа человеческой жизнедеятельности вообще.

В марксистской гносеологии появились серьезные исследования по проблеме знака, однако некоторые ее важные аспекты требуют дальнейшего развития. Так, знаки выполняют в обществе две основные функции: 1) коммуникативную — функционируют как средства общения и 2) гносеологическую — как средства познания. Когда встает вопрос о создании общей теории знаков, то существующие подходы (исследование преимущественно гносеологической функции знаков) оказываются недостаточно общими. Для исследования знаков в целом, как общественной формы знания, необходим учет и анализ и их коммуникативной функции, а также диалектики связи коммуникативной и гносеологической функций, что является основным предметом рассмотрения в данной статье. Такой подход к решению проблемы знака еще не стал общепризнанным, а между тем он представляется перспективным и заслуживает внимания.

Методологической основой нашего подхода к исследованию коммуникативной природы знака является методология марксовского исследования товара как общественной формы вещей. Маркс установил, что товар есть не только вещь, но и общественная форма бытия богатства в буржуазном обществе, и, прежде всего, товар как общественная форма есть отношение между людьми, скрывающееся за его материальным телом. Это позволило Марксу раскрыть действительную сущность товара, которой является стоимость, как его общественная определенность. Знак также является общественной формой вещей, которые становятся носителями определенной общественной функции — в частности, фиксирования, хранения и передачи

(функционирования) человеческого знания. Именно это и оправдывает, на наш взгляд, целесообразность использования марксовской методологии при исследовании природы знака.

Знак как вещь. Поскольку генезис познания начинается с живого созерцания предмета познания, то и исследование знака можно начать с рассмотрения его как материальной чувственно воспринимаемой вещи, ибо в самом простом и непосредственном проявлении он существует как материальная чувственно воспринимаемая вещь, которая выступает средством обозначения (звуки, слова) или в которой воплощено (социальные вещи) соответствующее значение, цель. Констатация этого факта есть вместе с тем и первое простейшее определение знака: знак есть вещь.

В процессе развития общества функции знаков выполняют различные вещи (звуки, речь, предметы, действия и т. д.), более того, материал знаков находится в постоянном развитии в том смысле, что функции одних и тех же знаков выполняют различные вещи в разные исторические периоды развития общества. Например, одна и та же информация передавалась посредством звуковой речи, световых сигналов (костры и пр.), электромагнитных сигналов и т. д.

В дальнейшем, говоря о знаке как вещи, под последней будем понимать определенный чувственно воспринимаемый материал (вещество) знака.

Вещь как знак. Что делает различные вещи знаками? *Знание*, как явление идеальное, соответствующим образом закодированное в этих вещах. В этом смысле вещь и является материальной общественной формой существования знания как идеального содержания, его знаком.

В принципе материал вещи как знака может быть любой, однако, например, в пределах национальной речи этот материал (звуки и слова) четко фиксирован и однозначно соотносен с определенным знанием. Исключение составляют омонимы. В пределах национальной речи звуковой материал настолько органически «соединен» с определенным пониманием, смыслом (знанием), что в коммуникативном отношении людей он выступает как непосредственно объективированная форма бытия знания. Здесь знак как вещь (с внешней стороны) воспринимается непосредственно и как знание, и знак как знание воспринимается непосредственно и как вещь. Иначе говоря, здесь звуковой материал и знание настолько неразрывны, что создается видимость, будто одно без другого вообще не существует. Действительно, в пределах русской речи говорить и мыслить о развитии, о противоречии и т. п. вне такого звукового материала как «развитие», «противоречие» невозможно точно так же, как в пределах, скажем, немецкой речи это невозможно вне

такого звукового материала как «Entwicklung», «Widerspruch» и т. д.

Однако сводить знак только к вещи нельзя. Определение «знак» относится не только к вещи, но и к знанию. Именно оно (идеальное содержание) является главным для знака, а не вещь, так как не вещь определяет знак, а то знание, знаком которого является данная вещь. Быть знаком, таким образом, определяется не материалом вещи (хотя свойство удобства и т. п. следует учитывать), а соотносительностью данной вещи со знанием как идеальным.

Став знаком, вещь (например, звуки в слове), вместе с тем, становится материальной формой бытия данного знания, материальным средством общения и познания. Знак есть материально-идеальное образование, а именно общественная материальная форма бытия знания как идеального. Знак есть функциональное качество различных вещей.

Функциональное значение знака. Развитие науки, ее языков и знаков ведет к необходимости уточнять идеальное содержание знака, т. е. уточнять то знание, которое он означает и в чем заключается его значение. На эту его сторону и устремлено внимание специалистов: логиков, математиков, лингвистов, кибернетиков, в том числе и многих философов, поскольку требование четкости, однозначности, предъявляемое к знакам науки, является первейшим условием их успешного функционирования.

Понимание значения знака как того знания, материальной формой бытия которого он является, вытекает из самой практики речевого общения. И хотя проблема значения знака остается еще не полностью решенной (нет общей теории значения), на уровне функционального бытия знака большинством советских философов разделяется точка зрения, согласно которой значением языкового знака признаются такие явления сознания, как, например, понятие, суждение. Это — концептуалистическая теория значения. Разделяя эту точку зрения в принципе, отметим, что здесь знак рассматривается лишь на уровне его функционального бытия, поэтому и значение на этом уровне бытия следует определять как функциональное его значение.

Функциональное значение определяется назначением знака быть носителем и выразителем определенного знания, отличного от самого этого знака как вещи. Например, функциональным значением таких знаков как «Entwicklung» и «Widerspruch» является знание о развитии и знание о противоречии. Иначе говоря, данные знаки потому и функционируют, что являются материальной формой бытия и выражения соответствующих знаний. Следовательно, вещь функционирует как знак лишь в том случае, если она несет в себе (выражает, выполняет) какую-либо иную функцию, не обусловленную природой материала данной вещи, которая и выступает функциональным значением данной вещи как знака или его функциональным значением.

Другими словами, функциональным значением знака является то наиболее «близкое» ему, первое его *значение*, которое и определяет возможность функционирования его как знака. В частности, таким «первым» значением знаков научного познания являются конкретные знания, выражающие их смысл. Уточнение функционального значения знаков науки является исключительно важной задачей науки и ее методологии и эта задача постоянно разрешается по мере развития последних.

Обычно знаки используются в определенной их совокупности (системе) и функциональное значение каждого из них, определяясь системой, оказывается гораздо более богатым оттенками мыслей, чем те значения, которые отражаются в толковых словарях. Например, в предложениях «*Развитие противоречиво*» и «*Противоречия развития*» два знака «*развитие*» и «*противоречие*» выражают свои функциональные значения с различными оттенками смысловой нагрузки, которая может быть определена как системное функциональное значение знаков. А так как они всегда функционируют в системе, то всегда выражают системное функциональное значение, которое проявляется через смысловые нагрузки, т. е. через смысл знаков в системе.

Знак как общественное отношение. До сих пор, рассматривая знаки, мы абстрагировались от их коммуникативной функции в обществе, в котором они существуют и используются. Вне общающихся людей знаки не существуют. Поэтому далее необходимо определить знак не как самостоятельное явление, а как момент, сторону общественной деятельности людей. Рассматривая его с этой стороны, находим, что так как вещь есть знак лишь тогда, когда люди с ее помощью передают и воспринимают знание как идеальное, то он есть не только вещь и не только знание, но и общественное отношение. Знак как общественное отношение есть *связь* людей посредством знания, воплощенного в определенной вещи (материале знака). И в этом смысле всякий знак в его живом бытии есть связь между людьми посредством знания как идеального.

Особенностью любого знака, как связи между людьми через знание, является то, что эта связь скрывается за его материалом (веществом), да и за идеальным содержанием знака, и не охватывается сознанием общающихся, не осознается как связь. Дело в том, что общение ради общения не бывает, непосредственной его целью является установление взаимопонимания. Естественно, что все внимание общающихся концентрируется на том знании, которое передается и воспринимается. Сам же факт наличия связи поглощается необходимостью достижения взаимопонимания, подобно тому как при знакомстве с данной статьей читатель все внимание уделяет выяснению ее содержания и отвлекается от того факта, что чтение статьи есть вместе с тем и связь посредством знания, воплощенного в печатных знаках, между авторами и читателем. Вместе с тем знак как общест-

венное отношение — связь — остается еще недостаточно исследованным.

С развиваемой точки зрения на знак, природные, естественные явления, называемые в литературе естественными знаками (дым — признак огня и т. п.) [7, с. 36], сами по себе к знакам не относятся. Это обыкновенные формы проявления естественных процессов. Природное явление лишь тогда становится знаком, когда с его помощью осуществляется связь людей через знание. Если такой связи нет, то нет и знака, есть явление природы.

Общественное отношение как знак. Не только знак есть общественное отношение, но и оно воплощается в знаке. Иначе говоря, если рассматривать общественные отношения людей с точки зрения *связи через знание* как идеальное, то найдем, что в обществе эти отношения связаны с вещами, овеществлены в них, принимают форму вещей и проявляются как вещи. Рассмотрение же знаков без учета того, что они есть по сути застывшие в вещах общественные отношения может вылиться в фетишизм вещей.

Определение общественного отношения как знака относится не только к звуковым знакам речи, письма и другим знакам средств общения. Это определение относится ко всем вещам «второй природы», т. е. ко всем вещам, так или иначе вовлеченным в общественную жизнь людей. Во всех этих материальных вещах воплощен труд со знанием дела — овеществлено знание, — и поэтому все *социальные вещи* являются формой бытия знания в обществе. Люди объективно связаны через знания, овеществленные в этих вещах, как знаках. Короче говоря, с точки зрения связи через знание все эти вещи есть знаки. И здесь нельзя не привести слова Э. В. Ильенкова из статьи о выдающемся достижении материалистической науки, где речь идет о роли социальных вещей в становлении личности. «...разум («дух») предметно зафиксирован не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а прежде всего в продуктах его труда, и потому индивидуально воспроизводится лишь через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека... Вот этот-то вполне реальный разум (а не мистически безличный и бестелесный «разум» идеализма), общественно человеческий разум, возникший и исторически развившийся в процессе общественного труда людей... воплощен, овеществлен, опредмечен во вполне прозаических вещах — в тысячах предметов быта... В той мере, в какой ребенок научается (у взрослого, разумеется) самостоятельно оперировать вещами так, как того требуют условия окружающей его с колыбели культуры, он и становится субъектом высших психических функций, свойственных лишь человеку» [3, с. 74].

То, что все социальные вещи имеют знакомую форму (общественные отношения принимают форму вещей), должно рассматриваться как факт не более удивительный, нежели тот, что самые разнообразные вещи при капитализме принимают форму товара.

Проблема знака имеет непосредственное отношение не только к становлению личности, но и к становлению, развитию общества. Связи людей через знание, овеществленное в средствах труда и прежде всего в орудиях труда, являются, в конечном счете, определяющими по отношению ко всем другим связям. Орудия труда, прежде всего, есть выражение отношения людей к природе, но они ставят людей еще и в отношения друг к другу (технологические, социальные и т. д.), которые коррелируются овеществленным в них знанием. Эти отношения и есть та *объективная* связь людей через знание, овеществленное в орудиях труда, которая делает последние знаками.

Объективные связи людей через знание, овеществленное в орудиях труда, являются объективной основой их взаимопонимания и производящей причиной специальных знаковых систем общения. Особенностью, *спецификой* орудий труда знаков является то, что это родовой, простейший, неразвитой по сравнению со знаковыми системами общения, вид знака. Дело в том, что орудия труда специально не предназначаются для передачи знаний, как, например, звуковые знаки речи, но будучи материальной формой бытия знания, они вместе с основной функцией — быть орудием труда — выполняют и коммуникативную знаковую функцию (определенного действия) — ставят людей в объективные связи в процессе использования этих орудий труда. Средства общения (прежде всего звуковые знаки речи) являются, в конечном счете, *производными* от названных связей, а сами эти знаки — более развитыми (более «знаковыми», гибкими и т. п.). Орудия труда есть родовой вид знака не в том смысле, что они возникают раньше знаковых средств общения, а в том, что развитие первых определяет, в конечном счете, развитие вторых. Если звуковые знаки национальных языков являются особыми видами знака, то орудия труда, как родовой вид знака, в пределах человечества являются непосредственной, интернациональной, общечеловеческой, всеобщей материальной формой бытия знания.

Отнесение социальных вещей к знакам и необходимость исследования их как знаков вытекает из идеи К. Маркса и Ф. Энгельса о языке реальной жизни общества [см.: 2, с. 24]. И мысли о связи людей через знание, воплощенное в социальных вещах и орудиях труда, уже высказывалась в трудах советских ученых [см.: 4; 5; 6].

Социальное значение знака. В обществе в процессе общения, коммуникативной связи людей знаки функционируют как единство определенной вещной (материальной) формы и идеально-

го содержания. Однако смысловое содержание знака (его функциональное значение) однозначно не определяет способ его функционирования. Реальное, живое бытие знака определяется не только его смысловым значением, а и социально-практическими интересами и потребностями людей (социальных групп, классов и т. д.). Например, если у общества возникают потребности научного обоснования социально-практического направления развития естествознания, или определения и научного обоснования практического отношения людей к политическим и другим социальным процессам, то для их удовлетворения может быть использован, в частности, диалектико-материалистический знак «материя». Знак «революция» в смысле коренных преобразований в общественной истории может быть использован для удовлетворения соответствующих потребностей в различных сферах человеческой деятельности (социальной, технической, научной и т. д.). Более того, он может «обслуживать» различные потребности в одной и той же сфере общественной деятельности. Таких качеств у каждого знака много, они образуют *целостную систему* его новых, социальных значений.

Таким образом, те или иные знаки существуют в обществе, используются людьми и потому, что являются формами бытия знания, которое «слито» со знаком, и потому, что они удовлетворяют определенные потребности людей. Именно в последнем и проявляется реальная жизнь знаков. *Социальное значение знаков* — это их способность удовлетворять общественные потребности людей посредством воплощенного в них знания. Поэтому значение знака имеет двойственный характер, без учета которого вряд ли можно построить общую теорию знака и его значения.

Социальное значение имеют не только знаки средств общения (знаки, потерявшие это значение, просто не используются), но и все общественные материальные вещи, рассматриваемые как знаки. Они также могут и теряют это значение в процессе их использования в обществе. Покажем это на примере. Объясняя причины морального износа машин, Маркс писал: «Но кроме материального износа машина подвергается, так сказать, и моральному износу. Она утрачивает меновую стоимость, по мере того как машины такой же конструкции начинают воспроизводиться дешевле или лучшие машины вступают с ней в конкуренцию. В обоих случаях, как бы еще нова и жизнеспособна ни была машина, ее стоимость определяется уже не тем рабочим временем, которое фактически овеществлено в ней, а тем, которое необходимо теперь для воспроизводства ее самой или для воспроизводства лучшей машины. Поэтому она более или менее утрачивает свою стоимость» [1, с. 415]. С точки зрения знака, как общественной формы знания, второй случай морального износа машин (появляются лучшие машины), это — потеря используемой машиной своего социального значения, что объяс-

няется старением знаний, овеществленных в используемой машине. Тот факт, что моральный износ орудий труда получает объяснение и с знаковой точки зрения (представления о социальном значении знака), свидетельствует о ее эвристической эффективности.

Данный анализ показывает, что знак имеет сложную общественную природу. Посредством знака реализуются органически взаимосвязанные коммуникативные и познавательные процессы в обществе, обуславливающие единство и противоречивость его функциональных и социальных значений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. Капитал. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23, с. 40—784.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3, с. 7—544.
3. Ильенков Э. В. Становление личности: к итогам научного эксперимента. — «Коммунист», 1977, № 2, с. 68—79.
4. Копнин П. В. Логика научного познания. — «Вопросы философии», 1966, № 10, с. 38—49.
5. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., «Мысль», 1972. 574 с.; Его же. Культура, поведение и мозг человека. — «Вопросы философии», 1968, № 7, с. 50—61.
6. Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М., Политиздат, 1976. 287 с.
7. Резников Л. О. Гносеологические вопросы семиотики. Изд-во Ленингр. ун-та, 1964. 304 с.

А. М. КОВАЛЕВ

ПРИНЦИП НАБЛЮДАЕМОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В ФИЗИКЕ

Развитие современной физики привлекает к себе внимание не только тем, что ее достижения открывают перед человеком новые широкие перспективы в овладении силами природы, но и тем, что само это развитие все глубже вскрывает сложную диалектику познавательного процесса. Последняя выражается и в конкретной истории развития физических знаний о явлениях действительности, и в характере методологических принципов, выдвигаемых естествоиспытателями, которыми они руководствуются в познании природы.

Большой интерес в этом плане представляет анализ методологических принципов, выдвижение которых связано с созданием таких ведущих теорий нашего столетия, какими являются теория относительности и квантовая механика. К их числу относится, в частности, и принцип наблюдаемости. О нем в нашей философской литературе и в прошлом и сейчас высказываются самые противоречивые оценки и суждения, ведутся специальные исследования и острые дискуссии [2; 4; 6; 7].

В настоящей статье предпринимается попытка провести анализ принципа наблюдаемости в тесной связи с анализом мес-

та и значения феноменологических теорий в современном физическом познании. Нам представляется, что такое исследование будет способствовать более глубокому пониманию его действительного смысла и содержания.

Известно, что принцип наблюдаемости в той его формулировке, которая и вызвала широкую дискуссию вокруг него, был выдвинут одним из создателей квантовой механики В. Гейзенбергом. Он полагал, что истинная теория атома должна представлять собой систему соотношений между такими величинами, которые непосредственно измеряются в опыте и в этом смысле являются наблюдаемыми [3, с. 427]. Как отмечает Луи де Бройль, В. Гейзенберг «занял строго феноменологическую позицию и хотел исключить из физической теории все, что нельзя наблюдать непосредственно» [6, с. 162]. Несомненно, что здесь нашли свое отражение философские взгляды раннего В. Гейзенберга, его стремление (в 20-е годы) интерпретировать научное познание в чисто позитивистском духе, поскольку он был уверен в том, что «чем далее простирается область, которую делает доступной нам физика, химия и астрономия, тем более мы имеем обыкновение слова «объяснение природы» заменять более скромными словами «описание природы....» [3, с. 27].

Отмеченные выше особенности выдвижения принципа наблюдаемости послужили причиной тому, что ряд наших физиков и философов стали отвергать его научный статус. Предполагалось, что он является вообще идеалистическим принципом и ограничивает познание одним лишь описанием явлений, тем самым возвращая нас к О. Конту, Э. Маху и т. д. «... Начало принципиальной наблюдаемости, — писал Д. И. Блохинцев, — исходящее в конце концов из маховской концепции «комплекса ощущений», является началом, внутренне несостоятельным и ведущим к заблуждениям» [2, с. 362].

Нам представляется, что оценки принципа наблюдаемости, подобные той, которая приведена выше, являются слишком односторонними. В них упускается из внимания то «здоровое зерно», которое пусть и в идеалистической форме, но все же схвачено В. Гейзенбергом.

В самом деле, если мы полагаем, что квантовая механика В. Гейзенберга — серьезное достижение физики первой половины XX века, то тем самым мы обязываем себя подходить более диалектически к принципу наблюдаемости при его оценке, поскольку в соотношениях матричной квантовой механики действительно связываются только наблюдаемые величины — интенсивности и частоты излучений.

Правда, выявление рационального смысла в принципе наблюдаемости оказалось весьма сложной задачей с далеко не очевидным решением. Решая ее, ряд авторов стали полагать, что принцип наблюдаемости — это принцип развития всякого нового физического знания. При этом одни смысл его сводят

к требованию «логической совместимости вводимых в новую теорию понятий и утверждений с понятиями и утверждениями, которые принимаются в качестве фундаментальных для новой теории» в силу их тесной связи с новыми опытными данными [4, с. 28]; другие — к требованию, чтобы допускаемые в физическую теорию утверждения так или иначе обосновывались на опыте [7, с. 85].

При такой интерпретации принцип наблюдаемости оказывается определенной конкретизацией широко известных представлений о роли эксперимента в познании, о связи теоретического и эмпирического в познании и т. д. Вместе с тем это, как нам представляется, не в достаточной мере раскрывает те его аспекты, которые наиболее полно отражали бы особенности создания матричной квантовой механики, т. е. той механики, с созданием которой и связано непосредственное рождение принципа наблюдаемости.

Какие же это аспекты?

Ответ на этот вопрос, по-видимому, следует начать с общего анализа самого характера матричной квантовой механики, ее значения и места в физическом познании.

Матричная квантовая механика — это типичная феноменологическая теория, т. е. теория, которая чисто формальным образом, не интересуясь внутренними основаниями наблюдаемых явлений, связывает в своих математических соотношениях величины, непосредственно измеряемые в опыте. Подобные теории вполне уместны в реальном познании, если их не рассматривать в качестве конечной цели последнего. Они и раньше создавались в физике. К ним можно отнести классическую термодинамику, электродинамику Максвелла, освобожденную от механических моделей и др.

Феноменологические теории имеют большое значение и в практике, и в познании. В частности, развитие теплотехники и электротехники просто невозможно представить без той же термодинамики и, соответственно, той же максвелловской теории электромагнитных явлений. Что же касается роли феноменологических теорий в познании, то здесь следует отметить два момента. Во-первых, они подчас (на определенном этапе познания тех или иных явлений) оказываются единственно возможными формами обобщения эмпирического материала. Примечательны в этом плане слова известного физика Г. Герца об энергетике: «Если мы спросим, почему, собственно, современная физика любит в своих рассуждениях употреблять энергетический способ выражения, то ответ будет такой: потому, что таким образом всего удобнее избежать того, чтобы говорить о вещах, о которых мы очень мало знаем...» [1, с. 301]. Именно там, где ученым очень трудно говорить сразу о внутренних основаниях наблюдаемых явлений (а с такими ситуациями физика по мере своего развития сталкивается все чаще и чаще), ученые исполь-

зуют все возможности в создании хотя бы феноменологических теорий этих явлений. Во-вторых, феноменологические обобщения эмпирического материала способны служить тем основанием, отталкиваясь от которого естествоиспытатели получают возможность более уверенно развивать знания и о глубинных процессах, лежащих в основе тех или иных наблюдаемых явлений. Так, опираясь на термодинамические соотношения (закон Бойля-Мариотта и др.), развивали свои классические теории газов Д. Бернулли, М. В. Ломоносов, а позже Клаузиус, Максвелл и Л. Больцман. В то же время теория Максвелла помогает Г. Лоренцу создать общую теорию электромагнитных и оптических явлений, опирающуюся на представление о существовании элементарных электрических зарядов, связанных с частицами вещества.

Подобная связь феноменологических и динамических (вскрывающих внутренние основания, глубинные процессы) обобщений эмпирического материала прослеживается и в сложном, диалектически противоречивом познании микроявлений. Как отмечает М. Планк, гипотеза о квантах действия, о прерывистом характере испускания и поглощения света необходимо вытекает из полученного полуэмпирическим путем закона излучения. Он подчеркивает, что гипотезу о квантах действия мы должны принять настолько же серьезно, насколько серьезно мы не считаем закон излучения фиктивным и иллюзорным: достоверность феноменологического соотношения для него служит веским основанием достоверности динамического утверждения [8, с. 127].

Эвристическая роль феноменологических обобщений (в том числе и теорий) все более и более возрастает по мере «погружения» нашего ума в глубины неорганической природы. Связано это с тем, что более глубинные процессы имеют соответственно более опосредованное внешнее проявление, а все наши попытки использовать приборы при изучении микропроцессов приводят к существенным возмущениям последних [5, с. 28].

Итак, значение феноменологических теорий в современной физике очевидно. Становится необходимым сформулировать основное требование, которым следует руководствоваться при создании тех или иных феноменологических теорий, способных в последующем стать заслуживающим доверие основанием для более глубокого проникновения в сущность изучаемых явлений.

Нам представляется, что принцип наблюдаемости в своем содержании как раз и формулирует это требование к феноменологическим теориям. Согласно этому принципу, они должны ограничиваться чисто формальным установлением математических соотношений между только такими величинами, которые непосредственно измеряются (а значит, и наблюдаются) в опыте.

Естественно было стремление некоторых зарубежных физиков, находящихся под влиянием идей позитивизма, распространить

этот принцип на все познание в целом и тем самым ограничить познание одним лишь описанием явлений и установлением внешних связей явлений. Этот момент и нашел свое отражение в формулировке принципа наблюдаемости, принадлежащей В. Гейзенбергу. И наша задача состоит не в том, чтобы просто его отбросить (к чему однажды склонялись некоторые наши физики и философы), а выявить рациональное зерно в нем, очистив его от идеалистических наслоений.

Если для В. Гейзенберга установление системы соотношений между непосредственно измеряемыми в опыте величинами означает достижение «истинной атомной теории», то для нас решение этой же задачи — не более как достижение феноменологического знания (теории) атомных процессов. И если ему эти теории представлялись заключительным результатом физического познания, то для нас они — лишь первый шаг в постижении новых и сложных в своих основаниях явлений.

Необходимо заметить, что, по-видимому, имеет смысл различать «принцип наблюдаемости», ведущий к созданию феноменологических теорий и «принцип исключения принципиально ненаблюдаемых величин и объектов», принимающийся во внимание при создании любых естественно-научных теорий (не обязательно только феноменологических). Вторым принципом предполагается, что исключение принципиально ненаблюдаемого означает избавление физики от вообще *несуществующих* объектов. Так были устранены из физики такие объекты, которые в ходе развития познания в конце концов выявлялись как принципиально ненаблюдаемые (флюид, теплород, флогистон, эфир и т. д.). С этим вторым принципом, в частности, во многом связано и появление теории относительности.

Что же касается принципа наблюдаемости, то относительно его содержания можно предположить следующее. Он тоже предписывает не рассматривать ничего из того, что непосредственно не наблюдается в опыте, но здесь это требование касается прежде всего таких объектов, постижение которых существенно осложнено какими-то обстоятельствами (например, постижение микропроцессов, лежащих в основе фиксируемых в опыте атомных излучений). Реально существуя, такие объекты при своем постижении требуют особой осторожности, и, в частности, предварительного феноменологического обобщения относящегося к ним эмпирического материала.

Идеализм склонен не проводить различия между исключением просто ненаблюдаемых объектов (в силу исторически ограниченных возможностей реального познания) и исключением принципиально ненаблюдаемых объектов (как несуществующих вообще). Мы же должны это различие замечать и подчеркивать.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 7—384.
2. Блохинцев Д. И. Критика философских воззрений так называемой «копенгагенской школы» в физике. — В кн.: Философские вопросы современной физики. М., Изд-во АН СССР, 1952, с. 358—396.
3. Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. М., «Иностран. лит.», 1953. 138 с.; Гейзенберг В. Квантовая механика. — «Успехи физических наук», 1926, т. VI, вып. 6, с. 417—427.
4. Дышлевый П. С., Свириденко В. М. О принципе наблюдаемости и концепции дополнительности. — В кн.: Методологические проблемы теории измерений. К., «Наука. думка», 1966, с. 13—29.
5. Ковалев А. М., Иванищенко А. А. О взаимосвязи феноменологического описания и естественной интерпретации явлений в физике. — «Вестник ХГУ», 1970, № 56, философия, вып. 6, с. 22—29.
6. Луи де Бройль. Революция в физике. Новая физика и кванты. М., «Наука», 1965. 170 с.
7. Омельяновский М. Э. Диалектика в современной физике. М., «Наука», 1973. 322 с.
8. Планк М. Физические очерки. М., 1925.

В. А. КОВАЛЕВА

ОБ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ АСПЕКТЕ РАЗРАБОТКИ ТЕОРИИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Решение современных проблем теории материалистической диалектики принципиально невозможно вне обращения к истории философии в целом и исследования истории диалектики в особенности. Как отмечает А. Х. Қасымжанов, имеющиеся разногласия, отсутствие в нашей литературе четкой линии в понимании того, как следует строить и развивать теорию диалектики, порождены в какой-то мере неисследованностью истории диалектики, формирования и трансформации самого понятия «диалектика» [13, с. 98].

При анализе ее проблематики обращает на себя внимание многозначность толкования понятий «диалектика» в истории философии, неизученность вопроса о том, как историческое изменение смысла и значения ее термина связано с процессом закономерного, поступательного развития философии, а именно, каким конкретным содержанием обусловлено ее (диалектики) происхождение и развитие. Часто указывается также на трудность установления смысла, общего всем историческим формам диалектики и метафизики, поскольку различные исторические определения их не только не совпадают, но нередко приобретают и прямо противоположное содержание¹. На этом

¹ Как отмечает В. В. Соколов в работе «Диалектика и метафизика в истории домарксистской философии», вопросы, первоначально входившие в диалектику у Платона, стали предметом логики Аристотеля, получили название «первой философии», а после него — «метафизики». Известно также, что понятия «диалектика» и в особенности «метафизика» с послеаристотелевского

основании делается вывод о том, что понятия «диалектика» и «метафизика» в их современном значении не применимы для анализа и характеристики философских воззрений прошлого.

В историко-философском исследовании мы оперируем понятиями современной философии. Этот категориальный аппарат является «итогом, суммой, выводом» — логикой историко-философского процесса. Что же касается истории последнего, то конкретно-исторические формы понятий, в которых осуществлялась объективная логика их развития, не совпадают.

И дело не в изменении предмета исследования, а в исторически изменяющихся формах развертывания его содержания. «Для историко-философского анализа нужны не просто понятия современной философии, а понятия, взятые в процессе их развития», — замечает П. В. Копнин. Нельзя не согласиться также с его мнением о том, что нет двух предметов: предмета философии и предмета ее истории, что правомерно говорить лишь о двух относительно самостоятельных, но внутренне взаимосвязанных аспектах его исследования, где история философии представляет собой *исторический аспект* изучения философских проблем в процессе их формирования в истории развития человеческого познания. Необходимость же исследования философских понятий, идей, концепций в их конкретном историческом бытии вызвана потребностями изучения поступательного развития философии [см.: 8, с. 260, 267].

Исходя из сказанного, как нам представляется, *вопрос о характере изменения смысла и значения понятия «диалектика» нельзя ни поставить, ни решить вне анализа исторического процесса становления и развития теоретического философского мышления, вне основного вопроса философии.*

В философской литературе принято считать, что термин «диалектика» возник раньше термина «метафизика», но позже слова «философия». Не вдаваясь в подробности диалогического или сократического метода, как правило, отождествляемого с античным значением понятия «диалектика», интересно отметить тот факт, что выявление первоначального содержания ее понятия связывается с особой процедурой доказательства и обоснования истины. Однако действительное значение указанного обстоятельства раскрывается только на общем фоне *исторического генезиса* философского знания.

В. И. Ленин требовал соблюдать строгую историчность в анализе прошлых воззрений, чтобы не приписывать древним такого «развития» их идей, которое нам понятно, но отсутствовало у них. Серьезное возражение вызывают попытки отдельных авторов расчленить первобытное сознание на материалистическое

времени употреблялись в значении «философии» [см. История общественной мысли. М., 1972, с. 253, 268—269; 10, с. 187].

и идеалистическое, диалектическое и метафизическое, между которыми происходит борьба¹.

Мифологическое и философское — качественно различные типы сознания. Их различие состоит не в какой-либо собственной способности сознания, а заключено в различном характере и содержании жизнедеятельности, в типе практического опыта, образом которого оно является как «осознанное бытие». К. Маркс указывал, что люди, развивая свое материальное производство и общение, изменяют вместе с тем также и продукты своего мышления. Мифологию К. Маркс определял как бессознательно-художественную переработку природы, включая и общество [2, т. 12, с. 737]. Мифологическое сознание обусловлено родовым практическим опытом первобытного строя, отличительная особенность которого состоит в слитности человека с родом. Нерасчлененности первобытного коллектива соответствует недифференцированное, чувственно-образное, синкретическое сознание. Оно — результат нерелефлируемой коллективной веры и в силу этого, по самой сути своей, не может быть ни материалистическим, ни идеалистическим, ни диалектическим, ни метафизическим как форма теоретического, философского мышления — продукта антагонистических, рабовладельческих общественных отношений.

Философское сознание формируется как теоретически обоснованное, доказательное миропонимание (и метод мышления). Именно в постановке и обосновании проблем состоит его исключительная прерогатива. Становление философии — постигающего в понятиях мышления — явилось вместе с тем и становлением диалектики [см.: 2, т. 12, с. 727—728].

Уже Платон, ученик Сократа, не рассматривал диалектику только как средство установления истин путем собеседования, а включал в нее условия и приемы образования орудий мышления — общих понятий. Они, по мнению Платона, составляют сущность вещей, их подлинное бытие. Диалектику он определял в качестве верховной науки о подлинном бытии, постигаемом чистым мышлением. В форме, которую придал диалектике Платон, со всей очевидностью сказывается связь ее с основными положениями развитого им учения о бытии и мышлении, с объективно-идеалистическим решением основного вопроса философии.

К имени Аристотеля относят и высшие достижения античной диалектики, и традиционное воззрение относительно происхож-

¹ Так, М. И. Шахнович первобытное сознание в основном определяет как материалистическое. Характеризуя сознание первобытного общества, видимо, целесообразно (и то весьма условно) говорить о наличии в нем лишь предпосылок, элементов примитивного материализма и наивной, стихийной диалектики, идеализма в метафизике. По мнению болгарского философа Т. Павлова, в мышлении первобытного человека слились золотые крупницы примитивного материализма и наивной диалектики, но они были подавлены массой метафизических и анимистических, идеалистических элементов [см.: 13, с. 64—68, 71—72].

дения термина «метафизика», согласно которому один из комментаторов Аристотеля, Андроник Родосский (1 в. до н. э.), классифицируя его сочинения, обозначил словами *meta ta physika* те из них, которые следовали «после физики».

Ссылаясь на исследователей философии Аристотеля, Т. И. Ойзерман обращает внимание на то, что префикс «meta» в древнегреческом языке имеет двойной смысл: обозначает не только «после», «за», но и «под», «сверх», «выше» [10, с. 188]. Появление названия «метафизика» указывает не только на последовательность расположения сочинений Стагирита, но и определенно вытекает из его понимания предметной области философии, из характера его учения о первоосновах и первоначалах всего сущего.

Аристотель первым поставил проблему о сущности и основаниях философского знания. В противоположность тем, кто всякое знание считал знанием начал, он полагал, что только «первая философия» должна иметь своим предметом «первые начала» и «причины». И как таковая, она есть наука о цели и благе всего сущего, наука об истине [7, с. 20, 39, 43, 46, 58 и др.]. Философия, взятая со стороны своей сущности, представлялась ему прежде всего как анализ категорий — логика. Объективная диалектика постигается через субъективную и первоначально раскрывается как противоречие самого мышления. Аристотель критиковал Платона за чрезмерное противопоставление единичного и общего, явления и сущности, высказывал ряд глубоких диалектических догадок о их взаимосвязи. Самым уязвимым местом системы Платона было бессилие вывести мир чувственных, изменчивых вещей из мира идей. Вместе с тем проблема отношения общего и отдельного, чувственного и умопостигаемого, явления и сущности лежит у основания его диалектики. И не только его. В соотношении указанных понятий классики марксизма отмечали «пробные», «наивные», «стихийные» приемы постановки именно *основного вопроса философии*. Аристотель, по определению Ленина, также бьется «вокруг *основного*, понятия и отдельного» и *«всюду, на каждом шагу ставит вопрос именно о диалектике»* [6, т. 29, с. 326]. Эти «живые запросы» диалектики затрагивают, подчеркивал В. И. Ленин, «все, все категории»¹. Тщательно выявляя эти «запросы» и «искания» диалектики (и материализма) в греческой философии, В. И. Ленин наряду с этим указывал, что они везде даже у Аристотеля — вершины достижений античности — переплетаются с наивной, беспомощно-жалкой запутанностью и отступлениями [6, т. 29, с. 255—316, 326], следовательно, с метафизикой (и идеализмом).

¹ Характерно, что Гегель также отношение «общего и единичного» называл «другой формой» всеобщего отношения мышления и внешней реальности.

Это обстоятельство важно отметить в виду того, что в нашей литературе сложилось упрощенное истолкование «метафизики», которое в общих чертах состоит в том, что ее происхождение и историческое оправдание связывается с эмпирическим этапом естествознания (XVI—XVII вв.). Ей отказано в периодизации, выделении конкретно-исторических форм. Она рассматривается вне истории диалектики и, следовательно, вне диалектического процесса постижения мира человеком, с чем нельзя согласиться. В основе указанной точки зрения лежит представление о том, что диалектика исторически предшествует метафизике, что философия начинается диалектикой (и материализмом). При этом, как правило, делаются ссылки на мысль Ф. Энгельса о том, что древнегреческие философы были все «прирожденными» материалистами и диалектиками, а также на ленинские «Философские тетради» (Конспект книги Лассалья о философии Гераклита). Подобная интерпретация названных положений представляется односторонней, не отражающей всей глубины заключенного в них содержания, поэтому находится в противоречии с утверждением Ф. Энгельса о том, что «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений» [5, т. 20, с. 369]. О диалектике и метафизике Ф. Энгельс говорил как о двух философских направлениях: метафизическом, с неподвижными категориями, и диалектическом — с текучими (у Аристотеля и в особенности у Гегеля) [см.: 5, т. 20, с. 516].

В специальных исследованиях отмечается, что ранняя философия не знает ясно выраженного противопоставления субъекта объекту, идеального материальному, субъективного объективному. Причиной этого, как считает А. Ф. Лосев, является «безличностный, вещественно-телесный» характер рабовладельческой формации, что делает античное мировоззрение «принципиальным и абсолютным объективизмом». Субъектом всех изменений в нем является единый, чувственно-воспринимаемый, гармоничный космос [см.: 9, с. 36, 39, 42, 48]¹. Недаром космос, небесные явления вообще, как воплощенное единство бытия, при этом не только материального, но и духовного, были своего рода культом, почитаемым всеми греческими философами. Это обстоятельство отмечал К. Маркс: «Система небесных тел есть первое наивное, обусловленное природой, бытие действительного разума. Такое же положение занимает греческое самопознание духа. Оно — духовная солнечная система. В небесных телах греческие философы поклоняются поэтому своему собственному духу» [см.: 1, с. 58, 119, 129, 138 и др.]

¹ Эта точка зрения представлена также работами Ф. Х. Кесседи. От мифа к логосу. М., 1972; А. К. Науменко. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968 и др.

Мудрость древних состоит в определении единой основы, которого всеобщего начала, в саморазличении которого заключается все многообразие мира. Природа этого всеобщего, первооснов для греческих философов естественна, что и позволяет Ф. Энгельсу сделать вывод о том, что «древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками» (и материалистами) [4, т. 20, с. 19, 142, 354—355, 369 и др.].

В. И. Ленин после слов, принадлежащих Гераклиту, «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...» замечает: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» [6, т. 29, с. 311] (курсив наш. — В. К.). Здесь В. И. Ленин выступал *прежде всего* против «подчистки» Лассалем Гераклита под Гегеля, подчеркивая не столько то, что Гераклит «один из основоположников диалектики», сколько материалистический характер диалектики, материалистическую диалектику Гераклита (в противоположность идеалистической диалектике Гегеля) и диалектичность его материализма или материалистических тенденций [6, т. 29, с. 315], а именно — «хорошее изложение начал (а не только начала, исходного пункта философской традиции) диалектического материализма», потому что *материализм и диалектика* великого Эфесца не слиты органически в единое целое, как в марксизме, а *слитны*, еще не расчленены, не различимы в его философии.

Гегель впервые в истории философии вплотную подошел к определению гносеологического содержания диалектики и метафизики, выявив отношение последней к диалектике как антидиалектики. Свое понимание диалектики он противопоставлял метафизике прежде всего как способу мышления «прежней философии», которая законы и принципы рассудочного мышления неправоммерно переносила на объекты разума, спекулятивного мышления, ввергая знание в заблуждение, искажая объект философского мышления, понимаемого Гегелем как знание об абсолютном или знание абсолютного. В истолковании понятий «диалектика» и «метафизика» он исходил из представления о внутреннем единстве сложного, противоречивого процесса воспроизведения объекта в мышлении «по истине». Многостороннему диалектическому, истинному мышлению Гегель противопоставлял не рассудочное, которое является необходимой стороной и моментом диалектического, а метафизическое, как неадекватное сущности предмета философии¹. Следовательно, под

¹ В литературе уже отмечалось как несостоятельное, но ставшее традиционным, представление об отождествлении Гегелем рассудочного мышления с метафизическим и связанные с ним упрощенные интерпретации гегелевского понимания формальной и диалектической логики [8, с. 150 и др.]. Следует отметить, что подобные упрощенные истолкования имеют место в отношении

метафизикой он понимал не рассудочное мышление, а рассудочные, по сути своей ограниченные, определения всеобщего предмета философии и в этом значении противопоставлял ее (метафизику) диалектике как антидиалектику. Однако в силу идеализма, абсолютизации логической стороны проблемы, определения понятий «диалектика» и «метафизика» получают у него не всеобщее, а особенное значение, представляют собой их конкретно-историческую разновидность¹.

Усвоение положительного содержания теоретического наследия Гегеля классики марксизма решали как задачу материалистической разработки, материалистического «прочтения» его диалектики. Противоположность своего метода методу Гегеля К. Маркс прямо связывал с противоположностью материализма и идеализма, указывая этим на внутреннюю связь основного вопроса философии и диалектики, на органическую связь *именно материализма и диалектики* [3, т. 23, с. 21].

Вопрос о единстве материализма и диалектики в нашей литературе не всегда решается достаточно обоснованно. Многие авторы, подчеркивая совпадение диалектики и материализма в марксизме, нередко изображают этот процесс как «слияние» диалектического метода с материалистической теорией познания. Такой подход, как правило, основывается на представлении о различных предметах исследования материализма и диалектики в марксистской философии [см.: 12, с. 6—8, 14—18, 98—99; 11, с. 8]². При этом материализм как философская теория явно или неявно противопоставляется диалектике как методу мышления.

В марксистском понимании философия в целом, ее теория и метод, создается на основе совокупного опыта познания и практики. В решении вопроса о познании процессов и явлений действительности в соответствии с их собственной природой

и марксистского понимания тех же проблем, что, по нашему мнению, объясняется тем, что диалектика и метафизика нередко рассматриваются, во-первых, преимущественно как методы мышления, во-вторых, — безотносительно к предмету именно философия — ее основному вопросу.

¹ Поэтому, придав новый смысл термину «метафизика» — антидиалектика, Гегель сохраняет его традиционное значение не только по форме, но и по существу. Диалектику (диалектическую логику) он обосновывает в качестве онтологии и метафизики (в их прошлом значении), что, по определению К. Маркса, явилось по сути дела победоносной и содержательной реставрацией рационалистической спекулятивной метафизики XVII в. [см. т. 2, с. 139].

² По-нашему мнению, правильной (и весьма перспективной для развития общей теории материалистической диалектики) является позиция авторов, считающих неправомерным противопоставление отдельных сторон и аспектов предмета марксистской философии. Органическое единство материализма и диалектики в марксизме обосновывают, исходя из решения основного вопроса философии и в его рамках [см.: Ленинский этап в развитии философии марксизма. М., 1972. с. 81. 150; Солопов Е. Ф. Предмет и логика материалистической диалектики. Л., 1973, с. 73—74, 76—78, 99—100 и др.].

классики марксизма исходили из неразрывности диалектики и материализма в научной философии, из единства законов объективного внешнего мира и законов познания его, из того, что построение теоретической системы знания, являющейся аналогом действительности, возможно лишь на основе диалектики. Исходя из того что современный материализм по существу своему является диалектическим, Ф. Энгельс сделал вывод о том, что старой философии, претендовавшей на создание законченных философских систем, на роль «науки наук», пришел конец. Непреходящее содержание (и значение) всей прежней философии он видел в анализе мыслительных форм, законов и категорий теоретического мышления. Задачу создания идейно-теоретического оружия пролетариата классики марксизма со всей определенностью связывали с наукой о законах мышления, теорией познания, логикой и диалектикой, взятых в единстве. Нельзя думать, что определения Энгельсом диалектики как учения о самом процессе познания, воспроизведения мира в мышлении как того, что остается от прежней философии в результате развития конкретных наук, являются неполными, требующими дополнений и разъяснений в плане обоснования объективной природы диалектических законов и категорий¹.

Не только древние греки, но и вся философия до Маркса не могла «сладить» с диалектикой. Формирование философии марксизма не было процессом «слияния» материализма и диалектики, а созданием качественно новой философской теории и метода мышления, где материализм и диалектика образуют неразрывное, взаимопроникающее целое, не поддающееся более локализации. Без этой особенности нельзя понять внутреннего единства многообразных подходов классиков марксизма к определению содержания и роли диалектики, в особенности постановки ими вопроса о диалектике как философской науке, теории познания и методе научного мышления.

В этих подходах принципиальное значение имеет подчеркивание классиками марксизма, в особенности В. И. Лениным, *гносеологического содержания диалектики* и ее противоположности метафизики [см.: 6, т. 29, с. 248, 316, 321 и др.].

Именно в *диалектической сути* познавательного процесса — в разрешении исходной гносеологической противоположности мышления и бытия, субъекта и объекта — потенциально содержится и постоянно воспроизводится возможность как объективно-истинного (диалектического и материалистического), так

¹ Имеются в виду опасения ряда советских авторов, что указанные выводы Энгельса могут быть истолкованы в духе «чистой» гносеологии, во избежание чего делаются многочисленные попытки восполнить так называемую «гносеологическую сторону» марксистской философии (и диалектики) «онтологической». Обстоятельная критика подобных взглядов дана в работах Б. М. Кедрова, П. В. Копнина, Э. В. Ильенкова, А. Х. Касымжакова и др.

и искаженного (метафизического и идеалистического) отражения действительности.

Научная форма философского познания состоит в материалистическом и одновременно диалектическом решении основного вопроса философии, которое реализуется на основе материалистического понимания истории, составившего сущность революционного переворота, совершенного Марксом и Энгельсом в философии. Открытие материалистического понимания истории явилось не только необходимым условием философской революции, но и той конкретно-исторической формой материализма, в рамках и на основе которой материалистически истолкованная диалектика сливается с материализмом (диалектическим) в марксизме. Только в марксизме *основной вопрос философии выявляется как действительная основа дифференциации всего историко-философского процесса*, а противоположность диалектики и метафизики (антидиалектики) получает *всеобщее содержание и значение*, позволяет выйти за пределы их исторически ограниченных проявлений и форм.

Такое понимание, на наш взгляд, отвечает объективной тенденции закономерного процесса формирования научно-теоретического мышления в целом, философии как науки среди других наук и полностью соответствует определениям, данным классиками марксизма научному философскому мышлению, диалектике как философской науке.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Маркс К. Из рукописного наследства. Введение. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12, с. 709—738.
3. Маркс К. Капитал. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23, с. 43—784.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с. 5—326.
5. Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с. 343—344.
6. Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 3—620.
7. Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1934. 348 с.
8. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука, М., 1973. 450 с.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. 583 с.
10. Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971. 365 с.
11. Рожин В. П. В. И. Ленин и проблемы материалистической диалектики. Л., 1970. 243 с.
12. Современные проблемы материалистической диалектики. Л., 1970. 264 с.
13. Теория материалистической диалектики: актуальные проблемы, пути разработки. — «Вопросы философии», 1975, № 4, с. 92—102.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ИДЕИ «ОПРАВДАНИЯ ДОБРА» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

На современном этапе коммунистического строительства особую значимость приобретают проблемы нравственного воспитания человека развитого социалистического общества. Новая Конституция СССР — очевидное доказательство того, что в нашей стране за шестьдесят лет под руководством рабочего класса и его авангарда — Коммунистической партии созданы качественно новые нравственные устои личности и общества. Совокупность прав и свобод, существенно расширенных и дополненных в Основном Законе, вместе с тем требует дальнейшего развития и укрепления нравственных граней социалистического образа жизни. В Отчетном докладе ЦК КПСС XXV съезду партии указывалось, что на нравственное воспитание возлагается задача выработать у личности активную жизненную позицию, сознательное отношение к общественному долгу, создание условий для того, чтобы единство слова и дела стало повседневной нормой поведения каждого человека [см.: 1, с. 77].

Эта сложная задача не может быть решена без активной, наступательной критики методологических пороков религиозной нравственности. Известно, что критика методологических основ религии вообще (а не только религиозной нравственности в частности) является, с одной стороны, составной частью философской критики религиозного сознания, а с другой — общетеоретической платформой всего атеистического воспитания и атеистической работы с трудящимися.

Одним из устоев религии является религиозная нравственность. Православие в нашей стране, понимая, что религиозная нравственность не может противостоять нравственности коммунистической, постоянно испытывает огромные трудности в обосновании религии. Методологические тупики православия побуждают его ведущих богословов обращаться к наследию русского религиозного мыслителя XIX века Вл. Соловьева, который увидел и по-своему оценил несостоятельность исходных посылок, православия, предложил пути укрепления религии в России прошлого века.

Значительное место в творчестве Соловьева занимает идея «оправдания добра», играющая роль методологической основы во всей религиозно-нравственной концепции русского мыслителя. Она представляет собой попытку доказать, что существующие между людьми отношения нравственности, отражающиеся в категории этики «добро», якобы показывают, во-первых, что бог реально существует, а во-вторых, будто бы свидетельствуют о том, что зло (бедствия людей, социальное неравенство, аморализм в самом широком смысле этого слова) не подрывает «ав-

торитета» вседоброго и всемогущего бога, ибо бог не есть источник зла. Тем самым Соловьев «оправдывает» бога от обвинения его со стороны свободомыслия и атеизма в попустительстве и потворстве силам зла. В связи с тем что современные богословы в своих диссертациях и статьях достаточно часто в скрытой или явной форме опираются на его труды¹ [см.: 5], возникает настоятельная потребность дать хотя бы краткий критический анализ той роли, которую играет идея «оправдания добра» в теодицее Соловьева.

Идея оправдать бога перед лицом социального неравенства, к которой Соловьев идет через построение теократической утопии, отрицание разума и утверждение мистики, выполняет многочисленные задачи в его миросозерцании. Некоторые из этих задач, на наш взгляд, можно сформулировать следующим образом.

Идея «оправдания добра», как представлялось Соловьеву, давала возможность найти новый, эффективный способ защиты бога. Поскольку в защите бога Соловьев шел путем придания нравственным явлениям специфически религиозного содержания, постольку с помощью этой идеи он попытался систематизировать основные понятия этики. С ее помощью он предпринимал усилия внести элементы эволюционизма в догматическое богословие и тем самым вывести основы вероучения из-под ударов теории развития. Идея «оправдания добра» является и методологической подпоркой в религиозно-нравственной концепции русского философа-мистика, с помощью которой велось наукообразное наступление на разум, материализм и социализм.

Очевидно, что цели, поставленные Соловьевым еще в XIX веке, так или иначе совпадают с устремлениями современных православных богословов, поэтому критика методологической несостоятельности идеи «оправдания добра», к которой мы сейчас переходим, является актуальной.

В книге «Оправдание Добра» Соловьев с первых же строк не пытается скрыть от читателя своих истинных намерений: «Назначение этой книги — *показать добро как правду...*». Но при этом он в первом же абзаце вместе с употреблением слова «добро» с маленькой буквы применяет его и с большой: «Разумю Добро, — продолжает он, — по *существу*; оно и только оно оправдывает себя и доверие к нему» [4, с. 1]. Эта подмена понятия имеет для Соловьева стратегическое значение, ибо через нее он реализует известную кантианскую идею о том, что нужно не от бога идти к нравственности, а выбрать обратное — через нравственность подойти к вере в бога, что позволяло Соловьеву вместо темных и невразумительных аргументов, ко-

¹ Советский исследователь Н. Д. Пителинская, изучавшая проблематику богословских сочинений, пишет: «Авторы сочинений в системе аргументации широко используют сочинения В. Соловьева...» [см.: Информационный бюллетень. № 7. М., 1970 г., Институт Научного атеизма АОН при ЦК КПСС].

торами пользовались «отцы церкви», а затем и православные богословы, создать видимость использования логики, ее правил вывода и доказательства. Следует, однако, отметить, что в силу своеобразного объекта «познания», выбранного Соловьевым, он с неизбежностью строит ложностную логическую структуру в которой каждый раз там, где встречается слово «бог», явно обозначается провал в логике или же отчетливо просматривается отсутствие какой-либо убедительной логической аргументации.

Конструируя новый способ защиты бога, он вынужден как бы «заставлять» добро с большой буквы принимать различные образы. На первой ступени метаморфоз добро выступает в виде такого Добра, которое по сути дела равно самому богу. Однако реальные выгоды от такого превращения Соловьев надеется получить не на уровне Добра, равного богу, а на более низком, где есть природный человек и человеческий мир, лежащий якобы во зле и лжи. Что бы ни говорили о боге и церкви различные религиозные мыслители, они не могут никогда освободиться от одной из центральных задач всякой религии — освящать и оправдывать социальное неравенство путем превращения его в «благо» для угнетенных. Поэтому истинный смысл и истоки идеи «оправдания добра» находятся не в заоблачных высях, а в реальной общественной жизни. Именно перед лицом социального зла разрушается вера во всеблагого бога, и, следовательно, здесь, а не в сферах «неизменного и сущего» добра требуется его оправдание.

Диапазон превращений добра у Соловьева необыкновенно широк: от относительного, несовершенного добра до абсолютного; от добра-бога до такого, которое выступает даже прикрытием зла. В этих метаморфозах добра для Соловьева появляется возможность защищать социальное зло. Так, он подталкивает читателя к выводу о том, что осуществление добра в мире требует наличия определенных предпосылок, которые могут быть, а могут и отсутствовать у конкретного человека и даже целого класса. Отсюда следует, что если тот или иной человек не обладает ясностью и восприимчивостью идеи добра, то он вынужден пребывать во зле, например, быть нищим, а не богатым. Полагая, что добро может выступать прикрытием зла, Соловьев оставляет себе поле для борьбы с социализмом, ибо «социалистов» он называет антихристами, которые под видом добра ведут мир ко злу.

Препарируя добро и анализируя его различные превращения, он из всех категорий этики в качестве «корня» нравственности и первичного проявления добра в мире выбирает категорию стыда. Уже сам по себе этот выбор, да еще без сколько-нибудь убедительной аргументации, вызывает определенные подозрения, ибо в предшествующих религиозно-нравственных концепциях этой категории отводилась весьма скромная роль. С чем же связано то обстоятельство, что в теодицее Соловьева стыд становится

основой или «корнем» нравственности? Выбор категории стыда облегчал ему путь развертывания идеи «оправдания добра», но это же свидетельствовало так же и о произвольности и ненаучности систематизации категорий этики.

Поскольку Соловьев очень далек от того, чтобы видеть истоки нравственности в реальных общественных отношениях, постольку он и не замечает абсурдности своей интерпретации стыда. Согласно Соловьеву, в стыде человек якобы возвышается над своей материальной природой, чувствует, что он «не есть только *это* природное материальное существо, а еще и нечто другое, высшее» [4, с. 43]. В своей «нравственной философии» Соловьев даже утверждает, что в стыде «самоочевидным образом открывается некоторая общая истина, именно, что в человеке есть духовное сверхматериальное существо» [4, с. 175]. Возвышая религиозное чувство до безусловного и всеобъемлющего начала жизни, он как бы подтягивает к нему все категории своей нравственной философии, вкладывая в них без всякого прикрытия откровенно религиозное содержание.

Так, опираясь на библейский тезис, согласно которому в каждом человеке необходимо видеть существо, созданное по образу и подобию божию, Соловьев трактует, например, жалость не как отношение человека к человеку, а как нечто большее, ибо жалость якобы позволяет нам увидеть в человеке цель для бога, почувствовать в нем «безусловное достоинство» [см.: 4, с. 191]. Очевидно, что чувство жалости, если есть пути реальной помощи для того человека, которого жалеют, не возвышает его достоинство а наоборот, унижает до уровня раба. Такая трактовка жалости неприемлема для революционера и для человека, живущего в условиях развитого социализма.

Другая категория этики Соловьева — альтруизм — тоже испытывает аналогичные изменения: альтруизм, согласно его концепции, в нравственной жизни побуждает якобы к деятельному участию человека в создании условий для явления царства божия [см.: 4, с. 192].

Эти факты соскальзывания категорий этики на почву христианского вероучения как раз и свидетельствуют о том, что Соловьев, воздвигая на базе идеи «оправдания добра» некое подобие системы нравственных понятий, предает забвению научность и откровенно проповедует христианские «истины». А это и подрывает его замысел, по которому «оправданию добра» придается методологическое звучание. Но вместе с методологической несостоятельностью идеи «оправдания добра» раскрывается и ее социальная сущность. Так, например, обосновывая взаимосвязь таких категорий этики, как жалость и альтруизм, с религиозным чувством, Соловьев пишет о том, что человек должен подчиниться «церковным и государственным формам общей жизни» [4, с. 192], так как они якобы служат добру и богу. Из этого высказывания видно, что как бы ни были извилисты пути, по

которым он идет в доказательстве «начал» своей нравственной концепции, каждый поворот на них открывает перед читателем вид или на богословскую картину нравственности, или же на совокупность принципов, в которых отражаются интересы господствующих классов. Именно поэтому те новые пути, по которым Соловьев попытался прийти к оправданию бога, на поверку оказались новыми тупиками, в которые завела этику порочная методология и выраженный в его трудах специфически религиозными средствами интерес господствующего класса.

Все это иллюстрирует тот факт, что идея «оправдания добра» в теодицее Соловьева выполняет роль способа защиты бога и социальной несправедливости, выступает в качестве методологической предпосылки в исследовании нравственности. Однако этим еще не исчерпывается значение этой идеи в религиозно-нравственной концепции данного философа. Как уже отмечалось, идея «оправдания добра» дает возможность Соловьеву создавать видимость использования в своем укреплении православия идеи эволюции. Соловьев употребляет понятие «развитие», когда речь заходит о критике консерватизма православия: «Чтобы охранить истину от ложного понимания, мы должны *развить* ее настоящий смысл» [3, с. 252]. Официальное богословие обвинило его в попытках модернизировать религию под вывеской ее дальнейшего развития. На это Соловьев ответил так: «Если кому-нибудь не нравится учение о догматическом *развитии*, тот пусть говорит о многостороннем *раскрытии* христианских истин» [3, с. 256].

Попытки Соловьева применить идею развития в своей концепции заслуживают критики в двух отношениях. Во-первых, он не понял и не мог подняться до понимания идеи развития даже до того уровня, до которого дошли представители русской идеалистической литературы XIX века (О. Новицкий, С. Гоцкий, М. Остроумов и др.). Поэтому Соловьев извращает саму идею развития, создавая с ее помощью каналы для проникновения в философию мистицизма и вульгарного толкования диалектики. Во-вторых, не поняв и не усвоив совокупности идей своего времени о диалектическом развитии, механически употребляя этот термин, он создает прецедент «охранительного» толкования теории развития, поскольку понял, что без приспособления к теории развития гибель религии наступит гораздо быстрее, чем это предполагали некоторые дальновидные богословы русского православия. Не случайно то, что эволюция, развитие или развертывание идеи «оправдания добра» становится одним из главных орудий его теодицеи.

Действительно, в своей борьбе за продление жизни христианским «истинам» Соловьев как бы заставлял бога почувствовать необходимость выйти за пределы своей божественной сущности. Это было связано с тем, что неподвижность и неизменность в трактовке идеи бога не давали возможности

православию более или менее правдоподобнее объяснить истоки социального зла и социального неравенства. Он увидел такую возможность в эволюции идеи «оправдания добра».

Согласно Соловьеву, в свое время от бога отделилась так называемая «мировая душа», которая возжелала быть не только похожей на бога, но и стать им. Такое желание «мировая душа» пытается превратить в действительность, что и приводит ее в конечном итоге к творчеству зла. С появлением зла в мире возникает потребность идти к *совершенству*, иными словами, эволюционировать к полному и всеединому богу. Ошибка Соловьева в данном случае состоит в том, что он неправомерно отождествляет социальное содержание категории этики «зло» с мистической мировой душой, из которой, естественно, нельзя извлечь действительных общественных отношений, например, отношений неравенства, неправопорядка, угнетения и т. д., получивших свое отражение в понятии «зло».

Идея эволюции позволяет ему не только скрыть истинные истоки социального неравенства за мистической мировой душой, но и пойти дальше — к освящению социального зла, ибо бог, по Соловьеву, допускает социальное зло потому, что он извлекает из этого зла добро. А раз социальное зло может служить богу в его действиях по утверждению добра в мире, то он делает вывод, в котором как в капле воды отражается социальный заказ господствующего класса: отрицать зло, бороться против него «значило бы относиться к нему несправедливо» [4, с. 189].

Таким образом, идея «оправдания добра», с помощью которой Соловьев пытался привнести элементы эволюционизма в христианское вероучение, в конечном счете раскрывает свое истинное назначение — затушевать, скрыть действительные причины социального неравенства, спасти тем самым религию и отношения эксплуатации.

Естественно, что при этом Соловьеву пришлось обратиться в своем анализе идеи «оправдания добра» к вопросу о роли разума, а затем и роли социалистических учений в общественном развитии.

Поставив проблему таким образом, что в мире, где имеется зло и одновременно так или иначе проявляется добро, нужен инструмент или же средство для того, чтобы различить многообразные исторические формы добра и зла друг от друга, Соловьев стремится доказать, что разум не в состоянии отразить до конца всеосвершенного и полного добра. Борясь против невежества и «темной» веры, он вместе с тем предпринимает попытку в ходе развертывания идеи «оправдания добра» показать «истинное» место человеческому разуму, который якобы в процессе движения человеческого общества к добру неоднократно притязал на раскрытие сущности истинного добра, но так и не смог этого сделать. Соловьев искусно подбирает факты, в которых видны ошибки рационалистического течения в фило-

софии XVIII—XIX веков, с целью убедить читателя в немощности человеческого разума. Но он не может в силу своих целевых установок говорить о том, что именно церковь, религия, господствующие классы и их идеология в течение длительного времени существования эксплуатации для сохранения своих интересов намеренно ставили перед наукой, человеческим разумом задачи познания божественной сущности и свойств всеовершенного бога, т. е. такие задачи, которые уводили науку от решения насущных вопросов общественного развития. Соловьев скрывает факты непримиримой борьбы между верой и разумом. Более того, он утверждает, что разум человека, претендуя на раскрытие реальных отношений в природе и обществе, лишь впадает в грех самомнения. Поэтому лучше отказаться от своего разума, ибо мы «находим истину не своим умом, а *несмотря* на свой ум, в уме божием» [2, с. 330].

Именно «грех ума», т. е. его самоутверждение и всестороннее проявление, считается Соловьевым той ступенькой, которая и ведет к социализму. Отсюда становится очевидной подоплека его нападок на рационализм, в котором он увидел угрозу христианству и эксплуатации. Соловьев был свидетелем разложения рационализма и, в частности, гегельянства на различные школы, среди которых он заметил и материализм Л. Фейербаха и социализм К. Маркса. Поэтому он и называет рационалистическое направление в философии нового времени таким направлением, которое впало в «грех ума», отказалось от бога, что и привело его к материализму, а затем и к «экономическому материализму», под которым он понимал марксистское учение о социализме. Неудачи рационализма, рассуждает Соловьев, состоят в том, что он возбуждает в массах трудящихся якобы нездоровый интерес к вопросам устранения материального неравенства в обществе. Это и есть искушение зла, ибо «экономический материализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес» [2, с. 177], но при этом забывает о духовной жизни человечества. Очевидно, что Соловьев здесь извращает марксистское учение о коммунистической формации, так как идеалом нового общественного устройства является гармонично развитая личность и гармонично развивающееся общество в целом. Называя марксизм «экономическим материализмом», он тем самым борется с социалистическими идеями, пытается противопоставить им религиозные догмы, без которых якобы невозможен прогресс в духовной жизни человеческого общества.

Таким образом, Соловьев, поставивший себе цель создать теодицею, сформулировал в качестве ее оси идею «оправдания добра», но, несмотря на всю наукообразность своего богооправдания, оказывается весьма далеким от действительно научной методологии исследования нравственных отношений в обществе.

Пытаясь решить вопрос об истоках социального неравенства с помощью нравственных категорий, он с неизбежностью отра-

жает в своих религиозно-нравственных исканиях классовые интересы эксплуататоров и скатывается на позиции антисоциалистические, когда речь заходит об устранении частной собственности, к которому стремились марксисты.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Материалы XXV съезда КПСС. М., Политиздат, 1976. 256 с.
2. Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., «Просвещение», т. III.
3. Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., «Общественная польза», т. IV.
4. Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., «Общественная польза», т. VII.
5. Богословские труды. Изд. Моск. патриархии, сб. 4. 1968. 214 с.; «Журн. Моск. патриархии», 1973, № 1, 8.

А. А. МАМАЛУИ, канд. филос. наук, В. Г. ЛЕВЧУК

МОЛОДОЙ МАРКС И ГЕГЕЛЬ В ИХ ОТНОШЕНИИ К ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ

(К вопросу о классической политэкономии как теоретическом источнике материалистического понимания истории)

По мере того как исследование марксистской революции в мировоззрении все более глубоко и полно раскрывает исключительную роль в этом процессе материалистического понимания истории, яснее высвечивается принципиальная недостаточность сведения круга теоретических источников марксистской философии только лишь к немецкой классической философии. Все больше обнаруживается необходимость обращения к нефилософским предпосылкам генезиса философии марксизма. Особый интерес представляет обращение к классической политэкономии, критическое освоение и преодоление которой служило необходимым моментом создания и развития марксистской философии на всех этапах этого процесса.

Однако чтобы точнее определить ее роль в качестве теоретической предпосылки материалистического понимания истории, следует соответствующим образом оценить и отношение Гегеля к политической экономии. Ведь то, что ряд выдающихся завоеваний гегелевской философии, которые, следуя В. И. Ленину, можно оценить как зачатки исторического материализма [2, т. 29, с. 171], так или иначе связано с устойчивым интересом Гегеля к политической экономии — науке, делающей, по его словам, честь мысли, потому что в кишмя кишашем произволе и массе случайностей отыскивает их законы [3, с. 218].

В нашей литературе отношение Гегеля к политической экономии определяется знаменитым высказыванием К. Маркса в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии» [1, т. 42, с. 159]. В данной статье эта Марксова оценка являет-