



**Министерство науки и высшего образования
Российской Федерации**

**Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Казанский государственный энергетический университет»**

Г.В. АВДОШИН

**ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
КАК ОСНОВА ФИЛОСОФИИ**

Учебное пособие

**Казань
2019**

УДК 111
ББК 87.21
А18

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. Казанского государственного
энергетического университета Э.А. Тайсина;

канд. филос. наук, доц. Казанского (Приволжского)
федерального университета А.Р. Каримов

А18 Авдошин, Г.В.

**Онтология и теория познания как основа философии: учеб.
пособие / Г.В. Авдошин. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2019. – 80 с.**

Рассматриваются проблемы онтологии и теории познания – основных разделов философии.

Материал представлен в виде двух самостоятельных разделов: в первом разделе исследуются проблемы бытия материи, пространства, времени, движения, развития; во втором – проблема субъекта и объекта познания, уровней познания (чувственного и рационального), проблема истины и др. В каждом разделе по две главы, каждая из которых освещает историко-философский и теоретические аспекты изучаемой темы.

Предназначено для студентов всех форм обучения по образовательным программам направлений подготовки бакалавров.

УДК 111
ББК 87.21

ВВЕДЕНИЕ

Есть все основания полагать, что философия как форма сознания начинается с постановки вопроса о бытии и его познании человеком. В европейской традиции его впервые поставил древнегреческий философ Парменид в VI веке до н. э., который считал, что бытие и мысль о нём – это одно и то же, мыслить и быть – одно. Тем самым он наметил две главные линии философского вопрошания, которые впоследствии получают название «онтология» – учение о бытии и «гносеология» – учение о познании. И онтология, и гносеология – фундаментальные разделы философского знания, составляющие его основу. Они изучают один и тот же предмет – но только под разными углами.

Вообще говоря, философия – единое и цельное знание. Несмотря на множество направлений и течений, зачастую противоборствующих между собой, в основе её – никогда не удовлетворённая жажда познания, вечное вопрошание о мире и человеке, которое рождает всё новые и новые вопросы, направляя человека-философа (которым может являться каждый из нас) по бесконечному пути познания. Немецкий философ Мартина Хайдеггер, отечественный философ Мераб Мамардашвили так формулировали основной вопрос философии: почему вообще есть *нечто*, а не *ничто*? Почему есть наш мир – в смысле – наша вселенная и наше знание о ней? Не проще ли было бы не быть всему этому? И тогда не было бы никаких проблем! А может быть, наш мир только потому и есть, что он *желает* быть, *хочет* быть познанным? И поэтому в нём появляется человек – как тот, кто будет заниматься этим главным делом – познанием мира – с помощью религии, философии, науки, искусства, хозяйственной деятельности, производства и т.д.

Специфика философского вопрошания о мире в том, что философия ставит вопросы о *первооснове* существования многообразного мира явлений. Их – великое множество, но человек всегда стремился свести многообразие к единству. Такое стремление, в сущности, представляет собой двуединую, онто-гносеологическую основу философского знания: увидеть за многим единое – значит найти как бытийственный, так и познавательный фундамент мира. Ведь быть значит быть единым во многом, и многим в едином: каждая вещь этого мира представляет собой единое целое, которое всегда составлено из множества частей. Познавать, в свою очередь, значит видеть единое во многом и многое в едином. Получается, что онтология и теория познания – две стороны одной медали.

Настоящее учебное пособие имеет целью познакомить студентов с основными понятиями и теориями онтологии и теории познания, в которых выражается базовое знание философии и направлено на формирование у студентов способности использовать основы философских знаний для выработки собственной мировоззренческой позиции.

Материал пособия разбит на два самостоятельных раздела: «Онтология» и «Теория познания». В первой главе «Категория бытия в истории философии» онтологическая проблематика рассматривается в историко-философской перспективе. Вторая глава «Онтологическая проблематика философии» посвящена детальному разбору основных онтологических категорий: бытия, материи, движения, пространства, времени и др. В третьей главе «Теория познания: историко-философский аспект» кратко рассмотрена гносеологическая проблематика в истории философии, в четвертой главе «Проблематики теории познания» дан анализ основных проблем гносеологии. Завершающий параграф четвертой главы посвящен проблеме сознания, в которой, по моему мнению, сходятся «лучи» онтологического и гносеологического знания. В конце каждого раздела представлены вопросы и задания для самоконтроля.

Раздел I. ОНТОЛОГИЯ

Глава 1. КАТЕГОРИЯ БЫТИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Для того чтобы уяснить сущность понятия бытия, необходимо рассмотреть её сперва в контексте истории философии. Мы начнём с древнеиндийской традиции. Первые зачатки философских идей мы находим в *ведах*. Веды – это священные книги индусов, в которых содержатся гимны богам, ритуальные и жертвенные формулы и т. д. Одна из важнейших вед – «Ригведа» (ок. 1000 г. до н.э.) – собрание гимнов, обращённых к богам. В ней содержатся первые зачатки философских идей, например, идеи о божественном происхождении мира, его единстве на всех уровнях, а также очень важная идея о том, что создание мира происходит в акте жертвоприношения. В 90-ом гимне «Ригведы» описывается, как из вселенского первосущества Пуруши боги создают вселенную, принося его в жертву. При этом в гимне есть такие строки: «жертвою боги пожертвовали жертве», что означает, что Пуруша пожертвовал самого себя самому себе. В этой формуле открывается важный философский смысл: здесь устанавливается, пока ещё на мифическом уровне, базовая онтологическая категория *отношения*.

Веды – это ещё мифическое отражение действительности. Философское осмысление содержания вед начинается в последующем. Здесь наиболее важный этап – *упанишады* (VII-VI вв. до н.э.). Упанишады – это философские комментарии к ведам, составленные индийскими жрецами. В них складывается представление о Брахмане. Брахман – это абсолютный первопринцип мира, центр вселенной, в котором берут начало все вещи. Это – всеобщее первоначало. Рассмотренный на индивидуальном уровне (т. е. уровне отдельного единичного существа), Брахман предстаёт как *Атман* – личное бессмертное начало. Атман – это и своего рода мировая душа, которая оживляет весь мир, и принцип целостности, единства каждого живого существа. Само существо рождается, развивается и гибнет, однако центр каждого существа – Атман – не изменяется и не уничтожается. Несмотря на то, что он движет каждым существом, познать его может только человек. А познать его значит понять, что Атман есть Брахман. Обычный человек не знает своего истинного «я» и живёт в ритме своих нескончаемых желаний, которые «заставляют» его менять тела, перерождаться. При перерождении человек забывает свой прежний жизненный опыт, но о нём помнит сила индивидуальных поступков, совершённых в прошлых жизнях – *карма* (букв. «действие»). Она влияет как на текущие, так и на будущие воплощения.

Карма – ключевое понятие индийской философии. Каждый человек творит свою карму в силу своих желаний, мыслей, эмоций. Это инертная сила, которая препятствует человеку идти путём познания Атмана, пытаясь оставить и укрепить его в привычном режиме мыслей, желаний. Это режим называется *сансара* (круговорот рождений и смертей). И только познание своего истинного «Я» позволяет человеку освободиться от перерождений и соединиться с Брахманом.

Брахман и Атман – важнейшие понятия ведической философии. По своей сути это онтологические понятия, ведь они представляют собой идею первопринипа, идею *постоянного* и *неизменного* в изменяющихся вещах.

Теперь обратимся к опыту древнегреческой философии. Последняя является основой всей последующей философии вплоть до сегодняшнего дня. В ней складываются фундаментальные способы понимания главных философских проблем. В ней также формируются основные понятия, которыми будет пользоваться философия. Одним из этих понятий является понятие бытия.

В древнегреческой философии сформировалось два основных направления в трактовке онтологических вопросов. Первое направление можно назвать *натурфилософским*, его формирование и развитие приходится на VI–V вв. до н.э. К нему принадлежат философы Милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), Гераклит, Эмпедокл, Демокрит и др. Эти философы решали вопрос о материальном первоначале мира. Первоначало – это то, из чего родились все вещи, а также то, из чего они состоят. У многих философов в качестве начала выступает определённая стихия: у Фалеса первоначало – *вода*, у Анаксимена – *воздух*, у Гераклита – *огонь*. Демокрит считал началами вещей *атомы* – неделимые частицы, из которых складываются все вещи, включая человеческую душу и богов. Первоначало у натурфилософов – это и есть бытие, т.е. принцип, к которому сводится многообразие мира. Бытие здесь выступает как субстанция – то, что лежит в основе всех вещей. В силу того, что эта субстанция предстаёт как вещество, данное направление характеризуют как материалистическое. Хотя, что касается древнегреческой философии, – такие привычные для новоевропейской философии характеристики, как материализм и идеализм, будут условными – как, впрочем, для всех древних философий. Ведь материализм в современном понимании предполагает атеизм, отрицание божественного начала, а греческие натурфилософы никогда это начало не отрицали (например, Фалесу приписывают мысль, что «всё полно богов»). Можно предположить, что для этих философов названные стихии выступали не только

как материальные, но и как духовные, разумные, божественные начала. Особенно это касается Гераклита, для которого Огонь – это не конкретный огонь, а скорее живое божественное начало, обладающее разумом и управляющее всеми процессами в мире.

Другое направление в рассмотрении онтологических вопросов исходило из иной точки зрения на бытие. Эту философию можно назвать идеалистической; она рассматривает (подлинное) бытие как то, что относится к разуму, к мысли. Этот подход представлен наиболее полно и основательно в философии Парменида, Платона, Аристотеля.

Парменид из Элеи (VI в. до н.э.) был первым греческим философом, который поставил вопрос непосредственно о бытии и ввёл этот термин в философский оборот. Отечественный философ А.Л. Доброхотов заметил по этому поводу: «До Парменида предметом размышления философов были сущие вещи, а не сущее как таковое» [7, с. 6]. Под *сущим как таковым* подразумевается бытие. Элейский философ выделяет два пути познания: *путь чувства* и *путь разума*. На первом пути нельзя найти истины, это путь мнения, а вот второй – это путь знания, ведущий к истине. То, что мы воспринимаем чувствами – это не подлинное единое бытие, но призрачный мир вечно текущих вещей, о котором мы не можем знать что-либо с достоверностью. Это скорее иллюзия, кажимость. Согласно одному из важнейших положений Парменида, *бытие есть, а небытия нет*. В этом тезисе открывается глубокое понимание бытия. Раз небытия нет, тогда бытие неподвижно, неизменно, не существует во времени. Ведь если бы оно двигалось и изменялось, то для этого ему понадобилось бы небытие, например, чтобы двигаться из одного места в другое, оттуда, где оно есть, туда, где его нет, т. е. в небытие. А небытия нет, значит, бытие не может двигаться. И по той же логике строятся все остальные характеристики подлинного бытия, которое Парменид называет Единым.

Итак, истина открывается нам в образе *вечного, неподвижного, неизменного бытия, доступного мысли*, но не чувству. Парменид говорит: *одно и то же мыслить и быть*. Бытие – то, что дано *мысли*, но не чувству. Главный принцип мироустройства – бытие – соответствует главному качеству человека – уму. И как бытие скрыто под пеленой множества вещей материального мира, так и человеческий ум сокрыт под пеленой чувств. Удел философа – сорвать пелену, высвободив бытие-мысль, т.е. Истину.

Таким образом, с Парменида начинается размышление о бытии и намечается важное для всей последующей философии разграничение двух миров: *подлинного мира мысли и призрачного мира чувства*.

Вопрос о взаимоотношениях мира изменчивых вещей и мира истинного бытия – центральный вопрос классической философии Платона и Аристотеля. Платон (427–347 гг. до н. э.) ради раскрытия существа этих взаимоотношений использует понятие *идеи* и вводит его в философию на правах важнейшей категории. Идея (греч. «вид») – это умопостигаемый вид вещи, вещь, данная не чувствам, но разуму. Этот вид можно видеть не телесным зрением, но умным. Идея – совершенный прообраз вещи, она делает каждую вещь самой собой. Идея человека делает всех людей людьми, идея книги делает все книги книгами. То есть идея – это определённая, благодаря которой мы отличаем одну вещь от другой и, отличая, познаём. Итак, идея *определённая и тождественная себе*, в отличие от материальных вещей, которые находятся в постоянном изменении, становясь то больше, то меньше, то шире, то уже и т. д.

Кроме того, идея обладает такой чертой, как *простота*. Идеи проста, а потому неизменна и вечна. Материальные вещи подвержены уничтожению потому, что сложны, составлены из частей; уничтожение – это и есть разложение на составные части. А то, что не имеет частей, соответственно, и не подвержено гибели. Итак, идеи просты и вечны.

И ещё одна важная черта идеи – это *познаваемость*. Человек может познавать мир благодаря идеям. Именно они делают вечно изменяющуюся вещь познаваемой, представляя собой тождественное, неизменное, вечное – одним словом то, что только и можно познать в строгом смысле слова. Платон говорит: «... должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» [15, с. 432].

Таким образом, для Платона *быть – значит быть идеей*. Мир идей – умопостигаемый, внепространственный и вневременной, вечный и неизменный. Он представляет собой сложную, иерархически упорядоченную целостность, которую венчает идея Блага, включающая в себя все прочее; это Единое Парменида.

Идеи рассматриваются Платоном в четырёх основных значениях:

- 1) образцы, по которым творятся вещи; причастность вещей идеям заключается в уподоблении первых последним;
- 2) причины, или источник бытия вещей, их свойств и отношений;
- 3) цели, к которым стремятся вещи;
- 4) общие понятия о смысле, сущности вещей.

Как же создаётся мир вещей? Для описания процесса творения мира Платон вводит понятие «хора» (букв. «место», «пространство»). «Хора» часто трактуется как материя – *то, в чём и из чего* идея «делается» вещью. Идеи «делает» вещами так называемый *демиург* (букв. «творец»). Итак, есть *идея-первообраз*, есть *творение мира вещей согласно первообразу*, и есть *место-материя для этого творения*. Платон предлагает такие сравнения для этих трёх родов: *то, что рождается*, можно уподобить ребёнку, *то, внутри чего совершается рождение* – матери и *то, по образцу чего совершается рождение* – отцу. На понятийном уровне эти три рода суть: *вещь* («ребёнок»), *материя* («мать»), *идея* («отец»). Идея-образец обладает формой, а материя – «восприимница и как бы кормилица всякого рождения» – лишена каких-либо форм. Из материи происходят первоэлементы – огонь, воздух, вода, земля, – а из них уже появляются конкретные вещи. Так, по Платону, организовано устройство космоса, который управляется совершенными и неизменными идеями. Именно Платон разделяет мир на идеальный и материальный.

Ученик Платона Аристотель (384–322 гг. до н.э.) критикует учителя за то, что тот разделяет идеи и вещи и приписывает первым обособленное (потустороннее) бытие. Аристотель сосредоточивает свое внимание на проблеме *сущности*. Сущность – это то, что существует, являясь чем-то определённым. Сущность вещи – не вне её, но в ней самой.

Любая определённая единичная вещь, про которую можно сказать, что она такое, является сущностью. Аристотель называет её *первой сущностью*. *Вторая сущность* – это общее родовое понятие; собственно, это платоновская идея. Когда мы говорим: «Лев Толстой – писатель», то в этом суждении «Лев Толстой» – первая сущность, а «писатель» – вторая.

В общем, единичные вещи – это сущности, так сказать, в первую очередь. Аристотель говорит, что любая единичная вещь состоит из двух начал: *формы* и *материи*. Например, шкаф состоит из формы шкафа (форма здесь – это та же платоновская идея, *только в самой вещи*) и дерева – материала. При этом сущность вещи выражается в форме, а не в материи, так как без формы, только при помощи одной материи, вещь не может получить существование, а мы никогда не сможем её определить. Действительно, если у нас имеются доски, то как без формы-идеи определить, что это будет – дом, шкаф или стул?

Если форма – это сущность вещи, то что же такое материя? Разбирая этот вопрос, Аристотель дополняет платоновские понимание материи. С одной стороны, материя – это *иное*, противоположное *единому*, т. е. небытие,

с другой стороны – это восприимчива и кормилица всего сущего. Аристотель рассматривает материю в подобных же аспектах: он говорит о ней, во-первых, как о «лишённости», которая есть противоположность сущего (действительно, материя в чистом виде, лишённая формы, не представима); он говорит о ней, во-вторых, как о материале, как о потенции всего сущего. Своё актуальное бытие сущее приобретает, соединившись с формой. Исходя из этого, Аристотель вводит два важных понятия: *бытие в возможности* и *бытие в действительности*. Бытие в возможности – это инертная материя. Бытие в действительности – это активная, подвижная форма. Все изменяется *из сущего в возможности в сущее в действительности*: например, из древесины строится дом.

Аристотель, далее, рассматривает материю в двух аспектах. Во-первых, материя – это *основа любой оформленности*, чистая возможность стать чем-либо. Во-вторых, имеет место *оформленная материя*, т. е. возможность, ставшая действительностью, объединив облик и структуру конкретной вещи и материал, из которой она создана: например, это серебряная чаша и серебро. К оформленной материи относятся также элементы, из которых состоят вещи: эфир (материя небесных тел), огонь, воздух, вода, земля.

Аристотель подчёркивает, что в онтологическом смысле действительность *первее* (то есть главнее) возможности, в том смысле, что она совершенна, исполнена. Он говорит, например, что взрослый мужчина первее мальчика, так как мужчина уже имеет свою форму, а мальчик – ещё нет. Хотя в плане развития, конечно, сначала рождается мальчик, а потом он становится мужчиной. В общем, Аристотель предлагает здесь такую формулу: *последующее по становлению первее по форме и сущности*. В средние века на основе глубокого изучения богословами трудов Аристотеля возникнут формулы: первое первенством существования (по рождению) и первое первенством совершенства (по воплощению в действительность).

Аристотель разделял все сущности на три вида. Первые два вида относятся к тому, что воспринимается чувством. Это *составные сущности*, они «составлены» из формы и материи. К ним относятся всё, что *подвержено возникновению, изменению и гибели*, все живые существа и вещи. Это первый вид. Ко второму виду относятся *вечные составные сущности*, к которым, согласно Аристотелю, принадлежат небесные светила, не возникающие и не уничтожающиеся, а только движущиеся по кругу. Третий вид – *простые сущности*. Они лишены материи и представляют собой только форму. К ним относятся разумная душа человека, и так называемый *божественный*

ум-перводвигатель, от которого берут начало, т. е. получают форму, все вещи. В этом отношении перводвигатель можно считать первоначалом. Аристотель называет его также *формой форм, умом, богом*. Его деятельность – мышление. Философ пишет, что «...ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же» [2, с. 310]. Это очень важное онтологическое положение, положение о *единстве мысли и предмета мысли*. И если сравнить аристотелевскую *умную форму* и парменидовское *бытие*, то можно сказать, что эти понятия схожи. Главная интуиция Парменида о тождестве бытия и мысли нашла своё категориально разработанное воплощение у Аристотеля. Однако принимая парменидовское положение, Аристотель уточняет его, считая, что бытие само по себе – это лишь абстракция, это потенциальное, мыслимое бытие, в реальности же имеет место *бытие чего-то*, т.е. бытие конкретных единичных вещей. Поэтому соотношение бытия и мышления – это соотношение предмета и мысли об этом предмете. Если мир являет собой существование отдельных, материальных и лишённых материи предметов, то бытие – это абстракция, с помощью которой объясняются общие вопросы о мире. Бытие – фундаментальный всеобщий принцип объяснения мира. Всеобщность бытия проявляется через существование единичных вещей – вот основной онтологический закон Аристотеля.

Философия Средневековья связана с возникновением монотеистических религий *христианства* и *ислама*, которые продолжили традицию учений о едином Боге, берущую начало в Древнем Египте, а затем развитую в иудаизме.

Одно из направлений средневековой философии – патристика (учение Отцов Церкви) – восходит к неоплатонизму, другое – схоластика – к логике Аристотеля.

Главный онтологический постулат средневековой философии: *подлинным бытием обладает лишь Бог*. Все остальные вещи – творение Бога, они обязаны своим существованием Ему. Одной из задач философии в Средние века было описание в строгих понятиях того учения, которое было дано в священных книгах, Библии и Коране. И для этой цели средневековые богословы использовали философский язык в первую очередь Аристотеля, а также Платона. Например, в период разработки христианской догматики в IV–V вв. для описания отношений лиц Св. Троицы – Отца, Сына и Святого Духа – использовался категориальный аппарат Аристотеля. *Сущность* у трёх лиц (ипостасей) одна. И она представляет собой общее, родовое понятие,

т. е. «вторую сущность» Аристотеля. Само же понятие *ипостаси, персоны*, сформировано через аристотелевское понятие «первой сущности», в которой, как мы говорили, отражается единичная вещь. Единичное представляет собой «вместилище» для общего: три ипостаси Св. Троицы вмещают в себя общую, Божественную, сущность. Утвердилась формула: одна сущность (Бог), две природы (человеческая и божественная – у Христа), три лика (лица: Отца, Сына и Святого Духа).

Вообще говоря, проблема отношений единичного и общего – одна из фундаментальных в Средние века. Она известна как проблема *универсалий*, т. е. общих понятий, категорий. Суть её заключается в вопросе об онтологическом статусе общего. Есть, например, такие общие понятия, как «человек», «лошадь», «яблоко», «здание» и т. д. Возникает вопрос – соответствует ли данным понятиям реальные объекты? Существует ли в реальности человек *вообще* (т.е. человек как родовое понятие), а не только отдельные конкретные люди, яблоко *вообще*, а не конкретные яблоки? Средневековые философы предложили несколько вариантов решения данного вопроса:

1. *Крайний реализм*, полагаящий, что в реальности существуют определённые объекты, которые соответствуют общим понятиям. Причём они существуют независимо от единичных объектов. Например, Гийом из Шампо (ок.1070–1121) полагал, что общее существует реально в качестве отдельной субстанции, а единичные объекты образуются в результате присоединения к ней случайных признаков (*акциденций*).

2. *Умеренный реализм* считал, что общее существует *реально*, но при этом *только* в единичных объектах, а не независимо от них. Самым известным представителем данного направления был выдающийся философ Фома Аквинский (1224–1274).

3. *Номинализм* исходил из того, что общие понятия существуют только в разуме и языке человека, в качестве реальных объектов они не существуют. Один из представителей данного направления, Росцелин из Компьени (ум. ок. 1120) полагал, что реально существуют только единичные объекты, а общие понятия существуют лишь в *словесном выражении*. Наиболее известный и талантливый представитель номинализма – английский философ Уильям Оккам (1285–1347). Его номиналистская позиция объясняется тем, что существование общего является самопротиворечивым: никакая вещь, являющаяся одной по числу, не может существовать в нескольких индивидуумах, не изменяясь или не умножаясь. Мир состоит только из индивидуальных субстанций и их качеств. Общее есть «мысленный образ» или «акт мышления»; оно не существует вне сознания человека.

Что касается крайнего и умеренного реализма, то в этих течениях в несколько изменённом виде представлены позиции Платона и Аристотеля. Полагание общих понятий существующими отдельно и независимо от единичных вещей, что постулирует крайний реализм – это, по сути, выражение платоновской линии. А полагание общего реально существующим лишь в единичных вещах, что постулирует умеренный реализм – это аристотелевская позиция, согласно которой общее существует через единичное.

Среди других онтологических проблем Средневековья (в период схоластики) можно выделить проблему рационального постижения бытия Бога, что выразилось в разработке *доказательств существования Бога*. Одно из них принадлежит Ансельму Кентерберийскому (1033–1109), которое поэтому получило название «онтологическое доказательство Ансельма». Оно исходит из понятия Бога и следующего суждения о Нём: Бог есть *наисовершеннейшее* существо. Отсюда получается, что Он не может не существовать в реальности, так как если бы Он не существовал в реальности, а был бы только понятием человеческого разума, Его уже нельзя было бы назвать наисовершеннейшим существом.

Другой вариант доказательств существования Бога предлагает самый известный богослов западной традиции Фома Аквинский. Он, в противовес Ансельму, полагает, что познание Бога должно начинаться не с понятия о Нём, но с творения. Известно пять доказательств бытия Божьего, принадлежащих Фоме. *Первое* исходит из понятия движения: наличие движений в мире указывает на существование первой движущей причины, т. е. Бога. *Второе* основано на иерархии действующих причин, на вершине которой – причина, не имеющая над собой никакой иной причины, т. е. Бог. *Третье* доказательство основано на существовании случайных, не-необходимых вещей, которое обусловлено *необходимо* сущим, т. е. Богом. *Четвёртое* основано на иерархии совершенств, что приводит к заключению о существовании совершеннейшего существа – Бога – который является причиной совершенств в сотворённых вещах. *Пятое* доказательство исходит из целесообразности и гармонии в мире, что приводит к мысли о существовании Творца, благого и мудрого, который создаёт и поддерживает эту гармонию.

Ещё одна важная онтологическая проблема философии Средневековья – *проблема сущности и существования*. Сущность (то, чем является та или иная вещь в своей определённости) и существование – две основные

характеристики всех единичных вещей. Понятийный исток проблемы сущности и существования восходит к аристотелевским понятиям формы и материи, бытия в действительности (актуального бытия) и бытия в возможности (потенциального бытия). Например, с точки зрения Фомы Аквинского, существование реально отлично от сущности (за исключением Бога: в Нём сущность и существование совпадают).

Теперь обратимся к пониманию бытия в эпоху Нового времени. Новое время считается периодом, когда в философии преобладает гносеологическая проблематика, поскольку начинает складываться новая наука – математическое естествознание. Главной задачей философии становится обоснование этого типа знания, отсюда – сосредоточенность на проблемах познания. Онтологические проблемы отступают на второй план, хотя, разумеется, не теряют своей значимости. Ведь онтология и гносеология – это единое знание, просто смотрящее на одно и то же с различных сторон. Два основных направления философии Нового времени, *эмпиризм* и *рационализм*, рассматривают понятие бытия в свете двух проблем: проблемы субстанции и проблемы абсолютного знания.

Что касается философии эмпиризма, то в XVII веке основной тенденцией, от его родоначальника Ф. Бэкона до Д. Юма, было рассмотрение бытия как единичного фактического существования вещей (в противовес рационалистическому постулату «быть – значит мыслить»).

Родоначальником философии рационализма был Р. Декарт (1596–1650). В его положении – «*я мыслю, следовательно, существую*» – бытие трактуется сквозь призму *чистого акта самосознания*. На этом основании философ выделяет два независимых друг от друга начала, две субстанции. Согласно Декарту, субстанция – то, что не нуждается в своём существовании ни в чём другом, т.е. то, что существует автономно, являясь при этом основой существования других вещей. Данное определение является базовым для Нового времени. Итак, две субстанции, которые выделяет Декарт, это: *вещь мыслящая* (*res cogitans*) и *вещь протяжённая* (*res extensa*), духовное начало и материальное. Они не сводятся друг к другу, не выводимы одно из другого, у них нет общих свойств. Соединить их вместе, например, в человеке, может только Бог, которого можно считать абсолютной субстанцией. Эта позиция получила название *дуализма* (от лат. *dualis* – двойственный).

Преодолеть этот дуализм попытался Бенедикт Спиноза (1632–1677). Он полагает существующей только одну субстанцию. Спиноза дополнил декартово определение субстанции характеристикой «быть причиной самой себя»: субстанция – причина самой себя. Бог у Спинозы – это не потусто-

ронный запредельный Бог, как его трактует монотеизм, это Бог-природа. У Бога-субстанции множество различных *атрибутов* (свойств), из которых человеку известны лишь два: мышление и протяжённость. Данная позиция получила название *монизма* (от греч. *μόνος* – один, единственный).

И, наконец, третий вариант учения о субстанции был представлен Готфридом Лейбницем (1646-1716). Этот философ полагал, что имеется не одна и не две субстанции, а *множество*. Субстанцию Лейбниц называет *монадой* (с греческого – «единица»). Сущность каждой монады-субстанции состоит не в протяжённости, так как она проста и неделима, а в *деятельности*, которая выражается в *восприятии*, *представлении* и *стремлении*. Все монады сотворены Богом, при этом Бог – тоже монада. Монады отличаются друг от друга уровнем самосознания и уровнем творческой активности. Данная позиция получала название *плюрализма* (от лат. *pluralis* – множественный).

Что касается важнейшего периода новоевропейской философии – немецкой классики, – мы рассмотрим философию Канта в разделе гносеологии (хотя, разумеется, в его учении присутствует онтологическая проблематика), а здесь ограничимся философией Гегеля.

Философская система Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831) характеризуется как «абсолютный идеализм». Её исходное понятие – *абсолютная идея*, главное свойство которой *разумность*, *мышление*. Идея есть субстанция, то, благодаря чему и в чём вся действительность обретает своё бытие. Абсолютная идея – первоначало всего сущего, главный атрибут которой – *всеобщность*, это *всеобщее родовое начало*. Она обладает деятельной природой, являя собой *единство познания и жизни*.

Абсолютной идее присуще *диалектическое противоречие*, которое обнаруживается в ходе её самопознания. Самопознание идеи совершается путем её самопротивопоставления самой себе. Идея познаёт себя, ставя саму себя перед собой в виде объекта. Идея творит мир природы и человека в целях самопознания. При этом у Гегеля мышление тождественно бытию, субъект – объекту. Природа есть реальность абсолютной идеи – потому что «сущность должна являться».

Форма реального бытия абсолютной идеи – *абсолютный дух*. А логика служит отражением абсолютной идеи в её абстрактном бытии.

Гегель рассматривает логические формы не как субъективные формы человеческого мышления, а как определения *объективного, независимого от человека мира*. Раз мышление тождественно бытию, то законы мышления суть законы бытия. Поэтому логика имеет объективное значение, она занимает место онтологии и совпадает с метафизикой, под которой Гегель

понимает науку о предметах, постигаемых в мыслях и выражающих *существенное* в вещах. Логика Гегеля есть система, логическая конструкция и содержание её развивается путём движения от *абстрактного* (бытие) к *конкретному* (идея). Это одновременно гносеологический и онтологический способ развертывания понятий, он рассматривает понятия логики как ступени объективации абсолютной идеи. Идея развивает себя в логике по правилам *диалектической триады*. Каждая логическая категория движется триадическим (тройственным) порядком:

- 1) первоначальное целое, самотождественность;
- 2) аналитическое разделение целого на противоположные стороны;
- 3) установление взаимосвязи, синтеза противоположных сторон первоначального целого.

Итак, логика у Гегеля совпадает с онтологией. Философ делит её на три основных раздела: *логика бытия*, *логика сущности* и *логика понятия*. Логику бытия Гегель начинает с понятия «чистого бытия». Это самое абстрактное и бессодержательное понятие приравнивается к понятию *небытия*. Бытие переходит в небытие. Подвижное единство бытия и небытия Гегель называет *становлением*, под которым понимает непрерывный поток чередования бытия и небытия. Результатом становления оказывается *наличное бытие*, которое, в отличие от чистого бытия, представляет собой *качественную определённость*. Определённость, т.е. конечность наличного бытия, мыслима только при мыслимости того, что находится за его границами. Происходит снятие границ при сохранении тождества сущего: *качество* переходит в *количество*, а затем соединяется с ним в категории *меры*. Это один из примеров работы диалектического метода Гегеля, касающийся понятия бытия, где *логическое совпадает с онтологическим*.

До середины XIX в. системы европейской философии брали в качестве основы разум, поэтому их характеризуют как рационалистические. «Всё разумное действительно, всё действительно разумно» – таково предельное выражение рационализма в формулировке Гегеля. На Гегеле, однако, заканчивается классическая рациональная философия. Ещё в первой половине XIX в. начали зарождаться иные представления об устройстве мира, и главный акцент в них был сделан не на разум, а на *волю*, *желание*, собственно, саму *жизнь* (которая часто бывает нерациональна). Таким образом, возникала новая тенденция в философии – *иррационализм* (лат. *irrationalis* – неразумный), что можно считать началом неклассической философии. То, что иррационализм делает акцент на неразумных проявлениях жизни, не означает, что философия представителей этой

тенденции неразумна. Просто в ней, видимо, проявилось одно из желаний живой мысли – ослабить диктат логицизма в философии. Иррационализм стал предтечей так называемого «онтологического поворота» XX века. Первым представителем иррационалистической тенденции был немецкий мыслитель Артур Шопенгауэр (1788–1860).

В рамках иррационалистической философии можно выделить два основных направления, а именно, *философию жизни* (Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон) и *экзистенциализм* (К. Ясперс, М. Хайдеггер, А. Камю, Ж.-П. Сартр).

Философия жизни делает акцент, собственно, на понятии жизни. Жизнь понимается как некая цельная, хаотичная творческая сила, которая постигается отнюдь не разумом, а скорее интуицией. Шопенгауэр и Ницше полагают в основу мира *волю*. Бергсон говорит о бесконечном процессе творческой эволюции. Дильтей считает, что в самой жизни «раскрывается всё познание и вся жизнь».

Центральным понятием *экзистенциализма* является понятие *экзистенции*, под которой понимается специфический способ человеческого бытия, отличный от бытия мира вещей и сверхчувственного мира. Человек «заброшен» в этот мир, который является для него чужим. И чтобы найти своё подлинное «Я» человек должен отвлечься от мира, где он вынужден жить *неподлинной* жизнью.

Остановимся подробнее на трактовке проблемы бытия в философии Мартина Хайдеггера (1889-1976), крупнейшего философа XX столетия, во многом определившего проблематику экзистенциализма. Основной вопрос, который ставит Хайдеггер – вопрос о бытии. Философ считает, что этот вопрос был предан забвению в европейской философии Нового времени, поэтому необходимо заново поставить его. Кроме того, за длительную историю европейской метафизики сложился неправильный подход к проблеме бытия, в результате которого бытие рассматривалось либо как самое общее и пустое понятие, либо как нечто само собой разумеющееся, не требующее никакого определения.

Хайдеггер говорит, что прежде чем ставить вопрос о бытии, необходимо найти такую сферу, где бытие себя уже как-то обнаруживает, причём бытие должно быть рассмотрено как бытие *сущего*, которое при этом не сводится к самому сущему. И этой сферой, этим сущим оказывается сам человек, вопрошающий о бытии. Это сущее Хайдеггер определяет термином *присутствие* (нем. *Dasein*, здесь-бытие). Присутствие можно понимать как конкретное бытие человека, которое он осознаёт и о котором говорит.

Хайдеггер видит главную задачу в том, чтобы дать ответ на вопрос о смысле бытия. Философ находит этот смысл во *времени*. Он утверждает, что необходимо отличать предложенную им интерпретацию времени от толкования, сложившегося в философской традиции, начиная от Аристотеля и заканчивая Бергсоном. Суть традиционного толкования времени заключается, по Хайдеггеру, в том, что время понимается как главный критерий *разграничения* различных регионов сущего (например, отделение природы и истории как временных миров от вневременного мира пространственных и числовых отношений). Хайдеггер считает, что старая традиция не объясняет, на каком основании происходит выделение времени в качестве критерия разграничения бытийных регионов. Время в силу своей первичной понятности стало пониматься как *такой* разграничительный критерий, стало выполнять *такую* «онтологическую функцию». Однако на этом пути невозможно увидеть смысл времени, – а его необходимо увидеть, так как в феномене времени коренится суть онтологической проблематики.

Время даёт человеку возможность раскрыть самого себя в своём бытии, понять своё бытие как *временность*. Человек понимает время не в субъективном смысле, а в единстве своего присутствия, в котором человеческое «я» и внешний мир представляют неразрывное целое. Хайдеггер называет такую проекцию присутствия «бытием-в-мире». «Бытие-в-мире» является одним из важнейших онтологических понятий. Человеческое бытие устроено как «бытие-в-мире». Хайдеггер выделяет в структуре «бытия-в-мире» три составляющих компонента:

1. «В-мире». Данный компонент предполагает вопрос об онтологической структуре мира и идеи мирности.

2. Сущее, которое существует способом «бытия-в-мире» и предполагает вопрос о «кто» присутствия.

3. Бытие-в. Здесь выявляется онтологическая конституция самого этого «в».

Основываясь на структуре «бытия-в-мире», Хайдеггер вводит понятие, которое обнаруживает смысл присутствия через временность, в котором наиболее полно выражается единство бытия и времени. Это понятие *заботы*. Временность присутствия видится Хайдеггером как забота. Человек отсюда понимается как *озабоченное* существо – забота определяет специфику человеческого бытия.

Наконец, Хайдеггер приходит к вопросу о бытии в его целости – его он обнаруживает в феномене *конца*. У бытия-в-мире есть конец – смерть. Смерть принадлежит к способности быть и таким образом определяет присутствие в его целости. Бытие-к-смерти оказывается фундаментом временности и определяет смысл заботы. Введённое Хайдеггером понятие

повседневности характеризует бытие человека как бегство от предстоящей смерти. В повседневной жизни человек пытается как бы отдалить себя от смерти, занимаясь разными делами, погружаясь в разные заботы. Он пытается укорениться в настоящем и не видеть будущего. В повседневности смерть воспринимается как смерть других. Такое бытие-к-смерти, когда человек проецирует смерть на других, а не самого себя, Хайдеггер называет *несобственным бытием-к-смерти*. *Собственное* же бытие-к-смерти не может переносить смерть на других. Оно всегда воспринимает смерть как *свою* смерть.

Наконец, Хайдеггер открывает ещё одно измерение бытия – *историю*. История *проясняет* временность присутствия. История трактуется как событие человеческого бытия, которое основывается во временности. Событие означает *бытие-друг-с-другом*, или *со-бытие*, которое предполагает совместную жизнь людей. *Со-бытие* захватывает отдельного человека только тогда, когда он связан с другим человеком.

Таким образом, история предстаёт как единство человеческого бытия и мира. Именно в силу того, что присутствие раскрывается как временность, а временность лежит в основании истории, история же, в свою очередь, имеет смысл как бытие-в-мире, возможно *единство* человеческого бытия и мира.

Анализ онтологических структур, произведённый Хайдеггером, оказал мощное влияние на последующее развитие экзистенциальной философии.

Среди других тенденций неклассической философии можно выделить тенденцию, связанную с разработкой проблем философии природы, которая всегда ориентировалась на достижения науки. Все мыслители классической новоевропейской философии, от Декарта до Гегеля, уделяли должное внимание научному объяснению явлений природы. В XIX – нач. XX вв. в естествознании происходят всё новые и новые открытия (развитие электродинамики, квантовой механики – в физике, теория эволюции – в биологии и др.). Это делает необходимым для философии создание новых теорий, которые могли бы учитывать научные достижения. Одной из них становится *философия природы* Ф. Энгельса, теория, принадлежащая материалистической онтологии, а именно диалектическому материализму, сформировавшемуся, с одной стороны, под влиянием гегелевской диалектики, а с другой – в противовес гегелевскому же идеализму. Её неклассичность проявляется именно в соединении диалектики и материализма. В своей философии природы Энгельс разрабатывает основу для объединения и классификации всех наук, которая отражала бы единство мира и взаимосвязь всех его проявлений. Таким основополагающим понятием становится понятие *форм движения материи*. У каждой формы есть свой

материальный носитель. Таких форм пять: *механическая* (материальный носитель – масса); *физическая* (носитель – молекула), *химическая* (носитель – атом), *биологическая* (носитель – белок) и *социальная* (включает сознание, мышление). Получается целостная картина, где каждая низшая форма движения является предпосылкой возникновения высшей, но высшие формы при этом не сводятся к низшим.

Похожая теория, только включающая *идеальную* сторону бытия, разрабатывается Н. Гартманом (1882–1950) в его концепции «слоёв бытия». Гартман выделяет четыре слоя: *физически-материальный*, *органически-живой*, *душевный*, *исторически-духовный*. Каждый из них имеет свои собственные законы и принципы, и каждый более высокий слой строится, как и у Энгельса, на более низшем, но не сводится к нему. Основываясь на этой онтологии, можно объяснить все явления мира, включая духовные феномены.

На этом мы завершаем краткий обзор основных онтологических проблем в истории философии.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Какой вклад внесли древнегреческие натурфилософы (Милетская школа, Гераклит) в разработку онтологической проблематики?
2. Как трактовал бытие Парменид?
3. Раскройте содержание платоновского понятия идеи. Какие характеристики позволяют считать идею истинным бытием?
4. Что Аристотель подразумевает под сущностью? В чём разница между первой и второй сущностью?
5. Дайте характеристику аристотелевским понятиям «форма» и «материя».
6. Охарактеризуйте аристотелевские понятия «бытие в возможности» и «бытие в действительности»
7. Каковы особенности понимания бытия в философии Средневековья? В чём сущность спора об универсалиях?
8. В чём особенность понимания бытия как субстанции в философии Нового времени? Назовите и охарактеризуйте основные подходы к пониманию субстанции.
9. Дайте общую характеристику абсолютного идеализма Г. Гегеля.
10. Раскройте специфику понимания бытия в иррационалистической философии (философии жизни, экзистенциализме)
11. В чём особенность трактовки проблемы бытия в диалектическом материализме?
12. Какой смысл вкладывал Ф. Энгельс в понятие форм движения материи? Дайте характеристику каждой форме.

Глава 2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФИИ

§1. Категория бытия, её характеристика. Формы и уровни бытия

Приступим теперь к рассмотрению основных характеристик категории бытия и того ряда понятий, которые описывают его основные свойства.

Отличительной чертой философии является то, что она по сравнению с частными науками ставит *предельные, самые общие* вопросы. Что такое мир? Что является его основой и первопричиной? Конечен мир или бесконечен? Что такое человек и каково отношение человека и мира? Как человек познаёт мир и как меняет познание его самого? Вот далеко не полный перечень основных философских вопросов. Их отличает то, что они направлены на понимание мира *в целом*, на постижение объединяющих в это целое начал.

У человека ещё в мифах появилось понимание того, что всеми процессами, происходящими в мире, кто-то (или что-то) управляет, что за непрерывным изменением вещей стоит нечто постоянное и неизменное. В мифах такими управителями выступают боги. В философии же для постижения *постоянного, неизменного, стоящего во главе* формируется категория бытия, которую исследует специальная философская дисциплина – онтология. На основе этой категории онтология выстраивает каркас понятий и принципов, описывающих, делающих возможным познание бытия. Для каждой конкретной философской системы есть ряд инвариантных понятий, таких как «бытие», «небытие», «становление», «материя», «движение», «развитие», «пространство», «время», «вещь», «свойство», «отношение» и др. Кроме того, есть понятия, близкие по значению к понятию бытия, такие как «реальность», «действительность», «данность», «наличность» и др.

Категория бытия в целом выражает субстанциальное начало и принцип существования вещей. Как принцип бытие всегда «изначальнее», «выше» и «больше» самих вещей. В этой категории выражается единство различных форм и способов существования вещей, явлений и процессов. В свою очередь разнообразие форм существования имеет следствием разнообразие бытийственных структур, среди которых можно выделить вещественное, духовное, идеальное бытие, бытие человека и общества и т. д.

Итак, бытие – это *принцип* (от лат. *principium* – основа, начало). В качестве такового бытие организует, оформляет существование. В согласии с древней традицией, берущей начало с Парменида, можно выделить два основных способа существования, два мира, две реальности: физическую, материальную реальность и реальность сознания и разума, иначе говоря, мир вещей и мир идей. Оба мира могут характеризоваться понятием бытия,

однако способы их существования различны. Материальный мир вещей существует объективно, независимо от сознания, тогда как мир мысли субъективен, т.е. зависим, связан напрямую с сознанием человека. Вопрос о том, как взаимодействуют друг с другом эти два мира, представляет собой один из главных вопросов философии. И первую очередь потому, что сам человек принадлежит этим двум мирам.

Есть возможность считать материю, природу первоначалом – или наоборот, признать таковым дух, мышление. Соответственно, в философии сформировались *материализм* и *идеализм*. Есть и признание равноправия при несотворимости обоих начал. Такой подход можно назвать *дуалистическим*. В новоевропейской философии он начинается с Декарта, выделившего две независимые друг от друга субстанции: протяжённую и мыслящую. Вероятно, в этом дуализме было заново осознано деление философов на материалистов и идеалистов, осмысления всей истории философии как борьбы материализма и идеализма, а также спора о том, что «первичнее», материя или разум, и что из чего возникло. В выделении этих двух миров, двух способов существования, в описании их специфики есть большой мировоззренческий и методологический смысл. Кроме того, существуют и подходы, при которых нет противопоставления двух миров друг другу; это, с одной стороны, *гилозоизм* («материя сознательна»), а с другой – *вульгарный материализм* («сознание материально»).

Так или иначе, есть единый мир сущего, в котором выделяются различные формы, уровни, ступени. Одно из лучших его описаний дал Аристотель. Вспомним его *форму* и *материю*, из которых складываются единичные вещи. Форма *активна, энергична*, она в первую очередь определяет бытие вещи, по ней мы узнаём вещь. Материя – *пассивна*, это «восприимчивость», *материал*, который принимает форму. Формой форм, т. е. первой формой, источником всех форм, является ум-перводвигатель. Если принять логику Аристотеля, получается, что каждая вещь в некотором смысле причастна уму, ведь она обладает формой. Получается, например, что шкаф «разумен». Конечно, не в прямом смысле слова. Но он разумен в том смысле, что обладает формой, форма же предполагает активность, энергию. Ведь шкаф получает форму от мастера, который разумен уже в прямом смысле слова. И эта форма делает «разумным» шкаф в том смысле, что он сделан так, чтобы быть полезным, удобным, помогать человеческим действиям, направлять их и т. д. Любой созданный человеком предмет – это своего рода продолжение человека, человек же в своей разумной душе – продолжение, проекция ума-перводвигателя, от которого он «черпает»

формы. Подобным образом можно говорить о разумности природы, причём даже в большей степени по сравнению с созданными человеком предметами. Ведь растения, животные активны, деятельны, они питаются, растут, размножаются и делают это по чётким законам, в определённом ритме. Иначе говоря, они представляют собой формы ума-перводвигателя. При этом они, конечно, не обладают способностью осмыслять свои действия, как это может человек. С тех пор и до нашего времени всякую упорядоченность человек склонен воспринимать как разумность.

В Новое время на подобных же основаниях Гегель создаёт свою систему, в которой разумное действительно, а действительное разумно, где все вещи являются модификациями абсолютной идеи, которую можно в некоторых пунктах сравнить с божественным умом Аристотеля.

В XX веке в философии и науке наметилась тенденция к монистическому, а не дуалистическому пониманию мира. Можно сказать, что в каком-то отношении произошло возвращение к Аристотелю. У Аристотеля «энергия» означает «действительность», «активность». Чистая действительность – это бог-ум, который является перводвигателем и причиной бытия всех вещей. В XX веке исследование элементарных частиц привело учёных к заключению, что источником всех процессов и явлений является энергия. Вот что пишет крупнейший физик прошлого века Вернер Гейзенберг: «Фактически энергия это то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи. Одновременно энергия является движущим началом. Энергия есть субстанция, её общее количество не меняется, и, как можно видеть во многих атомных экспериментах, элементарные частицы создаются из этой субстанции. Энергия может превращаться в движение, в теплоту, в свет, и электрическое напряжение. Энергию можно считать первопричиной всех изменений в мире» [5, с. 31].

Движение, энергия, не существует без того, что движется; но объекты микромира имеют серьёзную специфику по сравнению с макромиром. Гейзенберг, размышляя об элементарных частицах, говорит, что их нельзя воспринимать в привычном значении слова «воспринимать». Свойство «быть», каким мы наделяем окружающие нас вещи, не совсем подходит для элементарных частиц. Гейзенберг утверждает, что они обладают скорее *возможностью* быть, *тенденцией* к бытию, чем самим бытием. Элементарные частицы абстрактны, они не являются вещами в человеческом понимании. И опять здесь употреблён аристотелевский термин «возможность», причём по отношению к материи. Энергия – современный бог-перводвигатель физики – совпадает во многом с таким же понятием

у Аристотеля. Подобное совпадение обнаруживается в отношении элементарных частиц материи, онтологический статус которых можно описать с помощью понятия возможности. Через две тысячи лет наука пришла к положениям Аристотеля: энергия в онтологическом смысле – первая реальность, материя – вторая. Хотя, по сути, для физики энергия и материя – одно и то же.

Итак, бытие – принцип единого многоуровневого существования, которое мы называем *мир*. В нём можно выделить различные *формы* (в данном случае «форма» понимается не в аристотелевском смысле, а в смысле определённого способа связи элементов содержания и обеспечения существования). К ним относятся названные выше две основные формы бытия: *материальный природный мир*, или *объективная внешняя реальность*, и *мир сознания*, или *субъективный внутренний мир человека*. В действительности эти две формы находятся в постоянном взаимодействии, в результате чего образуются новые формы, новые миры. Здесь мы можем говорить прежде всего о специфичности бытия самого человека, ведь он одновременно принадлежит природному миру и миру сознания. Человек как единство тела и духа образует особый *человеческий мир*.

Далее можно выделить такую форму бытия, как созданный человеком *мир вещей*. Вещи – от простейших орудий труда до сложнейшей вычислительной техники – образуют пространство материальной культуры. Они принадлежат к объективному физическому миру, но при этом все продукты человеческой деятельности опосредованы человеческим разумом. Мир вещей, или артефактов, образует так называемую «вторую природу» (если первой считать объективный мир).

Что касается духовного мира человека, то его, пользуясь понятиями Гегеля, можно разделить на субъективный, объективный и абсолютный дух. *Субъективный дух* – это внутренний психический мир отдельного человека, который отражает его характер, индивидуальные особенности, все сознательные и бессознательные проявления. *Объективный дух*, или общественное сознание, рождается в результате совместной деятельности людей, к нему принадлежат те духовные образования, которые являются достоянием *общества*, а не отдельных людей. Здесь можно выделить такие виды, как семья, государство. К *абсолютному духу* относятся различные виды знаний человека, имеющих объективный, всеобщий характер: наука, религия, искусство, философия. Это гегелевское понимание было принято и в марксизме.

Наконец, можно выделить такую форму бытия, как *общественное бытие*. Человеческое общество формируется в системе связей и отношений, от производственных до интеллектуальных. В нём отражены природная и духовная формы бытия, во всём многообразии своих проявлений.

Далее выделим такой аспект, как *уровни бытия*. Здесь имеют место два уровня: *актуальное* и *потенциальное* бытие. Актуальное бытие – это наличное бытие конкретных предметов и процессов в пространственно-временном континууме. Это то, что существует здесь и сейчас. К наличному бытию относятся как мир природных объектов и процессов, так и предметный мир, создаваемый человеком. Напомним, что по Аристотелю, вещи становятся актуальными, т.е. действующими, благодаря форме. Актуальное бытие означает оформленное наличное бытие в своей конкретности.

Актуальное бытие вещей и процессов содержит в себе неактуализированную сферу возможностей, потенций. Возможность – то, что *может* быть, но как такового его нет в актуальном состоянии. Оно может перейти или не перейти в него в зависимости от тех или иных условий. Например, человек может реализовать, а может и не реализовать свои математические способности. И это зависит от его характера, от семьи, окружения, школы и других факторов. Согласно Аристотелю, актуально сущее возникает из потенциально сущего (материи) под действием предшествующего актуально сущего. В самом деле, для того, чтобы осуществить, реализовать возможность, необходима действующая активная причина, в качестве которой выступает, например, человек – носитель активной разумной природы. Процесс перехода от возможности к действительности может быть описан через понятие развития, которое представляет собой процесс реализации одних возможностей, а также возникновения других, новых. Под возможностью понимается также то, тенденции развития чего уже имеются в действительности, но что ещё не стало наличным бытием.

Возможности делятся на формальные и реальные, конкретные и абстрактные. Для реализации формальных возможностей ещё нет условий; абстрактные возможности не связаны с основным законом развития, характерным для данного периода. Ближе всего к действительности располагаются реальные конкретные возможности.

Итак, актуальное и потенциальное бытие, действительность и возможность (последняя пара представляет собой категории гегелевской диалектики) взаимосвязаны и предполагают друг друга. Конкретная действительность содержит в себе возможность своего дальнейшего изменения и развития, она возникала как результат осуществления ранее существовавших

возможностей. Мир с точки зрения актуального и потенциального бытия характеризуется прежде всего с точки зрения его становления и развития. Как Аристотель, так и Гегель считали главным модусом актуальное бытие – действительность. Ведь она включает в себя все возможности дальнейшего развития, при этом ни одна возможность не охватывает всей действительности целиком.

§2. Понятие материи

Понятие материи – одно из базовых понятий онтологии. Если принять гегелевскую характеристику бытия как одного из самых абстрактных и бессодержательных понятий, то понятие материи, так же как и понятия движения, развития, пространства, времени, призвано расширить, обогатить содержательную сторону бытия. С помощью понятия материи объясняется многообразие вещественного мира. Материя – это основа и условие существования множества вещей, явлений и процессов. В свете такой характеристики понятие материи совпадает с понятием бытия, поэтому для материалистической тенденции в философии эти два понятия близкородственны: материя – это бытие, а бытие – материя. Впрочем, и сознание, разумеется, обладает бытием.

В истории философии можно выделить следующие основные концепции материи.

1. Материя есть конкретное вещество, являющееся началом всех вещей, тем, из чего они сделаны. Например, это вода, воздух, огонь у философов Милетской школы и Гераклита.

2. Материя есть однородные неделимые частицы, из которых образованы вещи, Демокрит назвал их *атомы* (античный атомизм, атомизм Нового времени, теория элементарных частиц современной физики и др.).

3. Материя есть «восприимница и кормилица всего сущего» – так называл её Платон. Сам философ пользовался словом «хора», что буквально означает на древнегреческом языке «место», «пространство», «простираение». Материя – это место, куда «попадает» идея, становясь конкретной вещью. Сама по себе материя лишена форм, от неё происходят четыре стихии, из которых уже складываются вещи. Для Аристотеля, продолжающего платоновскую линию, материя сама по себе – «лишённость» (имеется в виду, что она лишена формы), она представляет собой бытие в возможности, которое само по себе, без актуальной формы, не существует. Аристотелевское понимание материи было доминирующим в средневековой философии вплоть до XVII века.

4. В Новое время, начиная с Декарта, материя связывается с понятием субстанции (напомним, что Декарт выделял мыслящую и протяжённую субстанции). А так как субстанция понимается как нечто независимое в своём существовании, то и материя, в качестве субстанции, постепенно начинает осознаваться как независимое начало. С этого времени берёт начало современный материализм, подпитываемый развивающимся естествознанием, которое начинает изучать материю с точки зрения устройства вещества. Можно сказать, что само понятие субстанции под влиянием естественных наук было модифицировано в понятие материи как вещественной основы явлений, как материала, из которого сделаны вещи. Наиболее характерное для науки Нового времени понимание материи было сформулировано Ньютоном. Он определял её как вещество, или механическую массу (т. е. количество материи), состоящую из неделимых частиц – атомов.

5. В диалектическом материализме Маркса, Энгельса и Ленина материя трактуется как сама объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им прежде всего в ощущениях и чувствах. Объективная реальность объемлет в себе всё – от элементарных частиц микромира до объектов мегамира. В этом отношении материя выступает как природа, как природное бытие, которое существует и развивается по определённым законам.

Кроме философских концепций материи необходимо упомянуть также понимание материи, сложившееся в физике в XIX–XX вв. Здесь наибольший интерес представляет открытие двух видов, или состояний материи: *вещества* и *поля* (электромагнитного). Представляет интерес также концепция *корпускулярно-волнового дуализма*, предложенная в квантовой механике, согласно которой элементарные частицы обладают двойной природой, выступая то как «*корпускулы*» («тельца»), то как *волны* (потoki энергии). Вероятно, именно эти открытия свойств материи позволили физике сблизить (если не отождествить) понятия материи и энергии.

Само понятие материи, как и многие философские понятия, является абстракцией: «философской категорией для обозначения объективной реальности, данной нам в ощущениях». Это означает, что мы не можем указать на такой предмет, как материя. На материальную вещь – можем, а на саму материю нет. Поэтому материя выступает как *принцип, основа* многообразия вещественного мира, однако реально помимо него не существующая. Материя – единство, делающее возможным множественность. В этом отношении она также совпадает с категорией бытия.

Материя представляет не сплошное однородное целое, но *иерархически устроенную систему*. Материя структурно организована, что можно обнаружить в любом её элементе. Мы уже говорили, что одним из первых опыт описания уровней материи предпринял Фридрих Энгельс, введя понятие форм движения материи, где каждой форме соответствует свой материальный носитель. Низшие формы являются «кирпичиками» для высших, при этом высшие не сводимы к низшим. Эта модель, устаревшая в содержательном отношении (Энгельс использовал для неё достижения науки второй половины XIX века), актуальна, тем не менее, в структурном отношении и дополняется учеными XX и XXI вв. в особенности в отношении расширения строки «физическое движение» (макромеханическое, микромеханическое, суб-атомнофизическое и т.д.).

Иерархический принцип строения материи не означает, что материальные системы механически «вложены» друг в друга. Например, молекулы состоят из атомов, которые, в свою очередь, относятся к нижележащему уровню материи. При этом молекула – это не механическая совокупность атомов, ведь атом сам по себе обладает иными свойствами в сравнении с молекулой. Подобную картину мы наблюдаем при разложении атома на электроны, протоны и нейтроны, свойства которых в отдельности отличаются от свойства атома.

Основываясь на научной картине мира, мы можем выделить три уровня материальных систем: *микромир* (элементарные частицы, атомы, молекулы и пр.); *макромир* (объекты, сопоставимые по размерам с непосредственным человеческим восприятием); *мегамир* (космические объекты, звёзды, галактики). Явления и процессы микро-, макро- и мегамира взаимосвязаны и взаимообусловлены. Все макроскопические тела состоят из элементарных частиц, в этом мы убеждаемся даже на бытовых примерах, скажем, причёсываясь, снимая одежду из синтетики и слыша при этом потрескивание и ощущая лёгкое покалывание – так мы обнаруживаем феномен статического электричества с его основным проявлением, электрическим зарядом. Последний отсылает нас к уровню элементарных частиц, протону и электрону. Таким образом, взаимодействие макроскопических тел *обусловлено* микропроцессами. Кроме того, существует связь между объектами, отличающимися по размерам на 10^{32} – 10^{41} порядков (размеры элементарных частиц составляют 10^{-13} см, звёздных систем – до 10^{19} см, галактик – до 10^{22} см, метagalaktiki – до 10^{28} см). Особенности строения космических мегаобъектов определяются свойствами элементарных частиц. Таким образом, все три уровня находятся во взаимосвязи и взаимодействии, что свидетельствует о материальном единстве мира.

Среди фундаментальных характеристик бытия и материи выделяют обычно три: время, пространство и движение. При этом движение – это *способ* существования материи, её атрибут, а время и пространство – *формы* её существования.

§3. Понятия пространства и времени

Категории времени и пространства относятся к числу фундаментальных философских и научных категорий. Уже в мифических представлениях время и пространство выступают как важнейшие элементы построения человеком картины мира. Они играют ключевую роль в описании устройства Космоса, т.к. мифы видят в них силы, которые упорядочивают изначальный хаос. В мифах Космос-вселенная состоит из особого рода пространственных и временных сакральных (т.е. священных) пластов и циклов, которые делают его живым, одухотворённым существом.

По этой причине понятия времени и пространства всегда были в центре внимания онтологии, особенно когда речь шла о моделировании общего представления об устройстве мира.

В целом представления о пространстве и времени можно свести к двум основным концепциям, родившимся еще в XVII веке: *субстанциальной* и *реляционной*.

Основные положения субстанциальной концепции были сформулированы И. Ньютоном. Время и пространство английский физик рассматривал как особого рода сущности – *субстанции*, которые существуют сами по себе, независимо от материальных процессов. При этом они оказывают существенное влияние на данные процессы, так как представляют собой своего рода помещения для них. Ведь мы же говорим, что события происходят *в* пространстве и *во* времени, и в данном случае это можно понимать буквально: пространство и время вмещают в себя события и процессы. По мнению Ньютона, время и пространство представляют собой «понятия общеизвестные» в силу того, что постигаются чувствами, поэтому он предлагает, во избежание недоразумений, разделить эти понятия на два вида: *абсолютное* и *относительное* пространство и время. Вот, например, какое определение даёт Ньютон абсолютному и относительному времени: «Абсолютное, истинное математическое время само по себе и самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно, и иначе называется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения,

мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как то: час, день, месяц, год» [13, с. 30]. Ньютон считает, что, возможно, в природе не существует того равномерного движения, с помощью которого можно было бы измерять время с абсолютной точностью. Процессы, имеющие место в природе, могут ускоряться или замедляться – абсолютное время течёт равномерно, без изменений. И, независимо от ритма движений, любая вещь обладает одной и той же длительностью. Это становится возможным потому, что время и пространство представляют своего рода вместилища самих себя и всего существующего. Какова бы ни была интенсивность изменений, с точки зрения истинного абсолютного времени все они идут равномерно. Относительное же время, которым человек пользуется в обыденной жизни, не является, согласно Ньютону, истинным.

Эту позицию оспаривал Г. Лейбниц, предлагая иную концепцию времени и пространства. Она получила название *реляционной* (лат. *relatio* – отношение). Для Лейбница время и пространство не являются чем-то независимым от мира вещей, это не абсолютные сущности, оторванные от реальности. Лейбниц понимает пространство и время как относительные сущности: пространство – это *порядок сосуществования*, когда вещи существуют одна *возле* другой; а время – *порядок последовательности*, когда вещи существуют одна *после* или *до* другой. Философ иллюстрирует свою мысль следующим примером: если бы Бог создал все вещи на один год раньше, то это нельзя было бы объяснить, если рассматривать время как существующее отдельно от самих вещей. Здесь было бы невозможно объяснить это «раньше» или «позже». Отсюда вывод, что время возникает только вместе с вещами. А если понимать время таким образом, то становится бессмысленным вопрос о том, было что-то раньше или позже, т. к. *до* самого начала возникновения и развития вещей времени быть не могло. Получается, что время и пространство – это характеристики вещей, событий и их отношений, которые не могут иметь смысл как нечто абсолютное, существующее отдельно от мира.

В XVIII-XIX вв. в науке господствовала субстанциальная концепция, которая лежала в основе механики Ньютона. Последняя представляла собой образец точной науки. В начале XX века теория относительности А. Эйнштейна заставила переосмыслить понимание пространства и времени и отказаться от субстанциальной теории в пользу реляционной. Ведь Эйнштейн показал в общей теории относительности зависимость пространства-времени от гравитационных взаимодействий между материальными объектами.

Скажем теперь об общих свойствах пространства и времени, которые приписывает им философия, ориентируясь на науку. Основные свойства пространства – протяжённость, однородность, изотропность, трёхмерность. Основные свойства времени – длительность, одномерность, необратимость, однородность.

Если говорить о таких характеристиках, как *протяжённость* пространства и *длительность* времени, то это будут скорее не свойства, а сама их сущность. Протяжённость проявляется в способности предметов существовать один *подле* другого, а длительность – в способности существовать один *после* другого.

Трёхмерность пространства означает, что положение любого объекта может быть определено с помощью трёх величин: длины, ширины и высоты. *Однородность* пространства означает, что в пространстве нет каких-либо выделенных точек и единиц, *изотропность* значит равноправность всех возможных направлений.

Одномерность времени подразумевает, что для фиксации положения события во времени достаточно одной величины (вообще под положением объекта/события в пространстве и времени имеется в виду определение его координат по отношению к другим объектам/событиям). *Необратимость* времени проявляется в невозможности возврата в прошлое: время движется от прошлого через настоящее к будущему, и обратное его течение невозможно. *Однородность* времени предполагает равноправие всех его моментов.

В целом, время представляет собой *меру*, которая фиксирует изменения состояний объектов. В этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. При этом специфику протекания временных процессов, их ритм и скорость определяют особенности устройства той или иной системы. В таком ракурсе физические и астрономические параметры выступают лишь как базовые основания, которые могут быть скорректированы в каждом конкретном случае. Например, такая астрономическая единица, как год, имеет разное значение для человека и, скажем, для собаки, для муравья или дерева. Даже для двух людей один и тот же астрономический интервал воспринимается порой совершенно противоположным образом: для кого-то час «пролетел», а для кого-то «тянулся» вечностью. Это значит, что в философском смысле время не сводимо к выражению физической длительности существования. Время – это также особый способ восприятия и переживания человеком мира.

То же можно сказать и о пространстве. Оно отражает не только протяжённость и структурность различных уровней объективного мира, но представляет собой особое измерение индивидуальной и общественной жизни человека. И только с физической точки зрения пространство можно характеризовать как трёхмерное и однородное. Опыт каждого человека подсказывает, что не все точки пространства одинаковы. У каждого есть любимые места, где хорошо и спокойно, а есть места, где быть совсем не хочется: дурные, опасные места. Получается, что и пространство может быть понято как способ переживания мира человеком.

Таким образом, философия, учитывая научные представления о пространстве и времени, расширяет их до таких характеристик, которые не сводятся только к фиксации объективных физических параметров. Ведь физический мир материальных объектов – это лишь одно из проявлений многомерного и многоуровневого бытия.

§4. Движение как фундаментальное свойство бытия.

Диалектика, её законы и категории

Движение – одно из базовых онтологических понятий. В самом широком смысле движение – это всеобщий способ существования вещей, раскрывающий такие стороны бытия, как *активность* и *процессуальность*, или изменчивость. В истории философии мы встречаем как отрицание движения, признание его иллюзорности и мнимости при попытке познания (Парменид и Зенон), так и его абсолютизацию, когда оно мыслится как основной атрибут бытия (Гераклит, Гегель). При этом многие философы, в независимости от своих предпочтений, сталкивались с проблемой *непротиворечивого* описания движения на понятийном языке. Например, ученик Парменида Зенон, защищавший тезис учителя о неподвижном и неизменном бытии, логически обосновывал в своих апориях (трудностях) невозможность движения. Безусловно, мы постоянно *воспринимаем* движущиеся предметы, но когда мы начинаем *постигать мыслью* само движение, мы обнаруживаем, что его невозможно мыслить без противоречий; а то, что невозможно мыслить без противоречий, не признавалось истинным. Для иллюстрации трудности понимания движения приведём апорию Зенона «Стрела». Суть её в следующем: выпущенная из лука стрела каждое мгновение времени полёта занимает в пространстве место, равное своим размерам. Очевидно, в этом месте она не движется. Получается, она не движется ни в это мгновение, ни в следующее и т. д. При этом понятно, что на пути стрелы не было ни одного мгновения, когда стрела не занимала

бы в пространстве место, равное своим размерам. Значит, она не могла сдвинуться с места. Значит, летящая стрела неподвижна. Визуально это можно представить через образ киноплёнки: на экране мы видим движение стрелы, а когда смотрим на саму плёнку – то там обнаруживаем лишь неподвижные кадры стрелы. Как же тогда из суммы неподвижностей возникает движение? Зенон делает отсюда вывод, что движение – это лишь иллюзия, то, что нам *кажется*, но чего на самом деле *нет*.

В качестве базовой мы хотим взять классификацию (восходящую к Аристотелю), согласно которой движение (изменчивость) может быть разделено на четыре вида: *пространственное перемещение, возникновение (и уничтожение), количественные и качественные изменения*. Это деление, как и любое классификационное деление, условно, так как в реальности количественные и качественные изменения взаимосвязаны и взаимообусловлены. Количественные изменения – это в первую очередь процессы, связанные с перемещением тел, а также с изменениями на уровне их энергий. Качественные изменения связаны с изменением структуры самого предмета, с превращением одного предмета в другой, преобразованием одного состояния в другое. В свою очередь, качественные изменения можно разделить на *обратимые* и *необратимые*. Первые предполагают, например, изменения агрегатных состояний (вода превращается в пар, и наоборот). Вторые отражают формирование новых качеств в процессе изменения. Необратимые качественные изменения определяются в философии как *развитие*. Развитие связано не с отдельными изменениями, а с комплексом изменений в рамках определённой системы. Развитие – комбинация разнообразных преобразований. Развитие как одну из основных характеристик бытия изучает *диалектика*, которая понимается и как *философский метод* описания развития, и как *теория* развития.

Само понятие развития характеризуется рядом черт. Во-первых, следует сказать о *всеобщности* развития. Это означает, что развитие *нераздельно* с движением как его вид и имеет место на всех уровнях бытия (любое развитие – движение, но при этом не любое движение – развитие). Во-вторых, развитие характеризуется *необратимостью*, которая означает появление *новых качеств* у объектов. Наконец, в-третьих, характерным свойством развития является *направленность изменений*. Данная черта подразумевает, что развитие основывается на *взаимосвязи* всех элементов системы. Это значит, что любые изменения в рамках системы возникают как результат определённых взаимодействий, которые порождают последующие изменения. Таким образом, направленное изменение обеспечивает преемственность между качественными изменениями на уровне той или иной системы.

Итак, развитие – это упорядоченное и необратимое изменение предмета, связанное с образованием у него новых качеств. Бытие – всегда развивающееся бытие. Но чем же отличается развитие от движения? Мы уже сказали, что развитие – это такой вид движения, когда у предмета возникают новые качества. Данное общепринятое понимание мы хотим дополнить следующими размышлениями. В русском языке слово «развитие» позволяет выявить в нём такие смыслы, которые связаны с процессом разворачивания чего-либо. Например, когда мы разворачиваем упаковку. Это означает, что развитие-разворачивание предполагает *свёрнутость* как изначальное состояние. Развиться может только то, что свито, развернуться – то, что свёрнуто. Здесь можно предложить образ клубка, который предстоит развернуть. Что касается слова «движение», то в нём предполагается в первую очередь смысл пространственно-временного перемещения, движение – то, что можно наблюдать *непосредственно*, например, движение поезда. Развитие непосредственно мы не видим, мы видим его только как *результат*, как новое качество. Следовательно, движение – это скорее *внешняя* характеристика предмета, тогда как развитие – *внутренняя*.

Движение – это основной механизм развития, это всеобщий способ проявления бытия, когда оно переходит из потенциального (свёрнутого) состояния в актуальное (развёрнутое). А развитие – это *фиксация* переходов, это *срезы* движения, с помощью которых мы обнаруживаем новые свойства предмета и говорим о необратимости и направленности его движения. Здесь представляется уместным вспомнить гегелевские категории *становления* и *ставшего*, первая из которых описывает *процесс*, а вторая – *результат процесса*. Как результат ставшее есть, по Гегелю, *наличное бытие*, характеризующееся определённой, или *качеством*.

Итак, мы предлагаем следующие две трактовки понятий движения и развития. Назовём их «узкая» и «широкая». Согласно «узкой» трактовке понятие движения больше по объёму, чем понятие развития: здесь работает приведённое выше суждение: любое развитие – движение, но не любое движение – развитие. Действительно, мы не всегда можем наблюдать появление новых качеств в процессе движения. Когда мы, например, сходили в магазин и вернулись обратно домой, то мы осуществили ряд различных движений. Но акт похода за продуктами трудно назвать развитием: ведь здесь не сформировалось никакого нового качества. Поэтому в данном ключе движение можно определить как любые изменения, происходящие с вещами во времени и пространстве, а развитие – только как изменения, ведущие к новым качествам. Однако если посмотреть в широкой перспективе, то качество только и формируется в процессе многочисленных изменений. Мы купили продукты, приготовили еду, поели, немного отдохнули, а затем

принялись осваивать задачи по тригонометрии. И так через некоторое время мы научились их решать, т.е. у нас появилось новое качество – умение решать тригонометрические задачи. И все локальные движения, которые мы совершали и которые совершались в нас – от физиологических процессов до умственной работы – все они «участвовали» в формировании нового качества. Думается, что при таком «широком» подходе понятия движения и развития сближаются. Их можно различать лишь в аспекте различения *процесса* и его *результата*, т.е. категорий становления и ставшего (наличного бытия).

Развитие, как уже отмечалось, изучается диалектикой. Её можно определить как такой философский подход, который рассматривает развитие в качестве фундаментального измерения бытия. Движение, в ходе которого осуществляется развитие, понимается в диалектике как *противоречивый* процесс, объединяющий в себе моменты *устойчивости* и *изменчивости*, *прерывности* и *непрерывности*. Оно отражает единство и иерархическую соподчинённость всех уровней бытия.

Диалектика берёт начало в древнегреческой философии, где она сначала понималась как искусство вести беседу, спор, отыскивая и применяя при обсуждении того или иного вопроса аргументы «за» и «против», выявляя противоречия в том или ином утверждении. В качестве такого инструмента её использовали Зенон Элейский, софисты, Сократ. Особый статус (и разработку) диалектика получает у Платона, который понимает её не только как искусство беседы, но и как *искусство правильного мышления*. Платон использует диалектику для построения своих онтологических конструкций: искусство правильного мышления позволяет определить сущность любой вещи. Диалектическое искусство, по Платону, представляет собой единство двух методов: *обобщения*, при котором мы возводим многообразие явлений к одной родовой сущности, и *разделения*, при котором, напротив, мы делим общие родовые понятия на виды и подвиды.

В этих двух значениях – искусство беседы и искусство правильного мышления – диалектика использовалась на протяжении Средних веков вплоть до Нового времени. В немецкой классической философии она применяется прежде всего в качестве метода. Особенно это касается философии Гегеля, где диалектика обрела полную и завершённую форму и была сконструирована как онто-гносеологическая система. Для Гегеля, который исходит из тождества бытия и мышления, законы мышления и законы бытия совпадают. Логика становится онтологией. Диалектический метод Гегель использует для описания процесса развития абсолютной идеи. Немецкий философ выявил общие законы развития и сформулировал основные диалектические категории. Для него одной из основных

философских проблем была проблема соотношения абсолютной идеи и реальности. Диалектика как раз помогала ему *описать* переход от идеи к природе, а от природы – к духу. Сама по себе идея абстрактна, она представляет собой чисто логическое образование, не существующее в реальности. Но затем она переходит в своё инобытие – природу, где наполняется конкретным содержанием, а затем возвращается к самой себе через деятельность духа, но уже в содержательной конкретике, т.е. истине.

Основу диалектики как философского метода постижения действительности составляют разработанные Гегелем диалектические категории, на основании которых Ф. Энгельс сформулировал диалектические законы.

Рассмотрим сначала законы. Их три – *закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные и закон отрицания отрицания*. Эти законы описывают различные аспекты процесса развития. Ещё раз повторим: формулировки приводимых ниже законов принадлежат Энгельсу, сам Гегель не называет данные категориальные разработки законами. У Гегеля, отождествлявшего бытие и мышление, диалектические категории отражают как законы мышления, так и законы бытия. Маркс и Энгельс, создатели диалектического материализма, применяли данные категории к бытию, которое у них предстаёт как материя. Поэтому Энгельс, объединяя гегелевские разработки в законы, видит их смысл в описании процессов материального мира, процессов, происходящих в природе и обществе. В связи с этим нижеследующая характеристика диалектических законов сочетает в себе элементы как идеалистического, так и диалектико-материалистического подходов.

Рассмотрим три закона диалектики.

Начнём с закона *единства и борьбы противоположностей* (его ещё называют *закон взаимопроникновения противоположностей*). Это главный закон; он отвечает на вопрос о том, почему происходит развитие. В нём раскрывается *внутренний источник развития, его импульс, побудительная сила*. Таким источником является *противоречие*. Этот закон выражает *сущность* процесса развития. Собственно, у Гегеля категории, выражающие данный закон, описываются в разделе учения о сущности. К основным категориям относятся следующие: *тождество, различие, противоположность, противоречие*.

Что же такое сущность и как она относится к бытию? По Гегелю, сущность – это бытие, но не непосредственное бытие, а бытие, *вступающее в отношение с самим собой и с другим*. Поэтому сущность – опосредованное бытие, в котором непосредственное бытие сведено к *видимости, к отрица-*

тельности: в сущности непосредственное бытие отрицает само себя. Гегель объясняет данное положение так: когда говорят, что все вещи имеют сущность, то этим высказывают, что они совсем не то, чем представляются. На уровне бытовой мудрости можно вспомнить такие фразы, как «он не тот, за кого себя выдаёт», «внешность обманчива» и подобные им. То, что человек видит непосредственно, не является таковым в своей сущности.

Итак, сущность – это бытие, вступившее в отношение с самим собой. А там, где имеет место отношение, обязательно возникает противоречие. Ведь в любом предмете сосуществуют множество элементов, частей, что делает его неоднородным и многоплановым. И каждый составляющий элемент находится в отношении с другим элементом, а также в отношении к самой вещи, её целостной структуре. В свою очередь, вещь вступает в отношение с другими вещами и т.д. Категория сущности предполагает, что бытие, опосредованное отношением с собой, *тождественно* себе самому. С другой стороны, в этом же отношении бытие как бы отрицает само себя, ведь бытие и сущность отличаются друг от друга. Так возникает категория *различия*. В самой вещи различие предстаёт как отношение несовпадения, неоднородности, изменчивости составляющих её элементов, а также самой вещи и других вещей. Таким образом, диалектически понимаемое тождество всегда содержит в себе различие. А некоторые различия принимают форму *противоположностей*, когда имеет место отношение несовместимости, взаимоисключения некоторых свойств внутри самой вещи или между вещами. Грань между различиями и противоположностями изменчива, они могут переходить друг в друга: в одних взаимосвязях предмет находится в отношении различия, в других – в отношении противоположности. Например, как напитки вино и сок различны, а с точки зрения содержания спирта – противоположны. В дальнейшем, в ходе количественных изменений и качественных преобразований, различия между сторонами предмета усиливаются и приводят к тому, что начинают *отрицать* друг друга: обнажаются внутренние противоречия, находившиеся в скрытом состоянии. Противоречия как раз и приводят к выделению внутри предмета противоположных сторон. Но категория *противоречия* описывает не только отношения различия и взаимоисключения противоположностей, но и взаимообусловленность отрицающих друг друга сторон. Поэтому можно сказать, что противоречие – это не только *различие*, но и *единство* взаимоисключающих друг друга противоположностей.

Противоречие существует как отношение взаимозависимости, взаимообусловленности и взаимопроникновения противоположностей. Так, мы видим в микромире единство положительных протонов и отрицательных электронов в атоме, единство корпускулярной и волновой ипостасей элемен-

тарных частиц и т. д. В любом организме постоянно происходят противоположные процессы «жизни» и «смерти», например, отмирание старых клеток и формирование новых, и в этом единстве противоположностей он, собственно, и существует. Взаимодействие противоположностей приводит в конечном итоге к разрешению противоречия. Оно может осуществляться в различной форме, например, как переход противоположностей друг в друга, как «победа» одной противоположности над другой, как снятие (упразднение) обеих противоположностей при преобразовании самого предмета, переходе его на новый этап развития. Противоречие является главной причиной качественных изменений явлений действительности, отмирания старого и возникновения нового.

Итак, в противоречиях – источник, движущая сила развития. Если бы вещи были равны себе, тождественны, они бы не изменялись.

Следующий закон – закон *перехода количества в качество*, он отвечает на вопрос о том, каким образом происходит развитие. Его можно сформулировать так: на определённом этапе развития количественные изменения приводят к появлению нового качества, которое в свою очередь формирует возможности для последующих количественных изменений. Так выражается взаимосвязь между количественными и качественными изменениями. Для данного закона основными категориями являются категории *качества*, *количества* и *меры*, представляющие собой характеристики наличного бытия и являющиеся частью гегелевского учения о бытии. Качество характеризуется как *тождественная с бытием внутренняя определённость предмета*. Количество – как *безразличная бытию внешняя определённость*. Гегель пишет: «*Качество* есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определённость в отличие от рассматриваемого после него *количества*, которое, правда, также есть определённость бытия, но уже не непосредственно тождественная с последним, а безразличная к бытию, внешняя ему определённость» [4, с. 228]. Можно проиллюстрировать данные положения следующим примером: быть книгой, быть телефоном, быть яблоком и т. д. – значит обладать качеством книги, яблока, телефона. Без качества мы не смогли бы отличить названные предметы друг от друга, оно определяет их наличное бытие. Но когда мы различаем, скажем, два яблока по размеру, одно большое, другое маленькое, то эти характеристики не влияют на наше понимание того, что перед нами яблоки. «Большое», «маленькое» – это внешние, или количественные, характеристики яблок. Им «безразличен» сам предмет: большими и маленькими могут яблоки, груши, дыни и т. д. Но и для качества количество также безразлично: маленькое, большое ли – яблоко остаётся яблоком. Наконец, *мера* представляет собой единство качества и количества, качественно определённое количество.

В целом, закон перехода количества в качество описывает *механизм* процесса развития. Он говорит о том, *как* происходит развитие. В предмете происходят изменения количественного характера, затем они образуют ряд новых свойств, совокупность которых составляет новое качество, каковое затем становится основой для следующих количественных изменений. Действие данного закона мы можем наблюдать на всех бытийственных уровнях. На химическом уровне, например, добавление (или убавление) одного атома приводит к качественному изменению природы вещества: H_2O – вода, H_2O_2 – перекись водорода; O_2 – кислород, O_3 – озон. Человек, обучаясь какому-то делу, постепенно накапливает отдельные знания и умения, которые затем переходят в качество: человек становится врачом, специалистом в энергетике, журналистом и т. д.

Наконец, третий закон диалектики – закон отрицания отрицания, – отвечает на вопрос о том, каковы тенденции развития. Этот закон отражает *направленность, форму и результат* процесса развития. Понятие отрицания возникает у Гегеля, когда он переходит от абстрактного бытия к наличному бытию. Наличное бытие обладает качеством, а качество – это определённость. Основой всякой определённости является *отрицание*. Оно понимается здесь не как чистое ничто, а как наличное бытие, качество, определяемое через небытие. Ведь в наличном бытии как результате становления, которое представляет собой единство бытия и небытия, всегда, следовательно, присутствуют моменты как бытия, так и небытия. Наличное бытие как качество, как определённость, как реальность есть в то же время отрицание. Возьмём определённую вещь, кресло, например. Именно в своей качественной определённости кресло, с одной стороны, является самым собой, а с другой – *не* является стулом, шкафом, диваном и т. д. Но это, скажем так, статичный пример. А ведь все вещи находятся в постоянном становлении, и диалектический метод в том и состоит, чтобы фиксировать не изолированные от становления фрагменты отрицания, а выявить отрицательные моменты в единстве развивающейся жизни. Здесь уже отрицание предстаёт не в абстрактном виде, как отрицание вообще, а в конкретном – как *отрицание отрицания*. Любая определённая вещь существует (т. е. в данном случае – находится в непрерывном изменении) через отрицание отрицания, означающее, по Гегелю, простое соотношение вещи с самой собой. Можно привести такой пример Гегеля из «Феноменологии духа». Там он пишет: «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признаётся ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текущая

природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого» [3, с. 36].

Всякое отрицание, таким образом, означает опровержение, уничтожение старого качества новым, переход из одного качественного состояния в другое. Однако диалектическое отрицание – не просто уничтожение старого новым. Диалектическая природа отрицания проявляется в том, что отрицание представляет собой единство трёх основных моментов: *преодоление старого; преемственность в развитии; утверждение нового*. Отрицание отрицания включает в себя эти три момента и характеризует цикличность развития. Эту цикличность Гегель связывал с тремя стадиями в процессе развития: утверждение, или положение – *тезис*, отрицание, или противоположение утверждения – *антитезис* и, наконец, отрицание отрицания, или снятие противоположностей – *синтез*. Такая трёхступенчатая модель называется *триада*. У Гегеля триаде (утверждение – отрицание – отрицание отрицания) придавалось особенное значение в качестве формы движения логических понятий. Но так как у Гегеля логическое и онтологическое едины, элементы триады приложимы и для описания реальных процессов. Немецкий философ демонстрирует действие закона отрицания отрицания как на абстрактном уровне, уровне движения чистой мысли, так и на конкретных примерах. Процесс отрицания отрицания как чисто логический процесс складывается так, что мысль сначала *полагается*, затем *противопоставляется* самой себе и, наконец, сменяется синтезирующей высшей мыслью, в которой борьба снятых ею предыдущих мыслей как противоположностей является движущей силой дальнейшего развития логического процесса. В процессе саморазвития абсолютной идеи качество (непосредственная, внутренняя определённость вещи) отрицается количеством (опосредованная, внешняя определённость вещи), а последнее, в свою очередь, «снимается», отрицается в *мере* как синтезе, единстве качества и количества. На уровне природы действие этого закона Гегель иллюстрирует другим «растительным» примером. Если мы возьмём зерно овса и бросим его в землю, из него прорастёт стебель, «отрицающий» это зерно. Стебель через какое-то время начнёт колоситься и даст новое зерно, но уже в десятикратном размере. Таким образом, зёрна в колосьях будут как бы отрицанием отрицания изначального овсяного зерна.

Итак, закон отрицания отрицания фиксирует многоплановую противоречивость качественных изменений реальности. Качества и свойства вещей не исчезают бесследно в процессе развития, они, отрицаясь, проявляются вновь на следующих этапах развития. В диалектическом

материализме этот закон дал возможность научно объяснить сложный процесс развития. В качестве его главной тенденции выступает поступательное движение по восходящей линии от старого к новому, от простого к более сложному, от низшего к высшему. Например, концепция форм движения материи Энгельса – в каком-то смысле является развитием (в материалистическом ключе) понятия отрицания отрицания.

Таким образом, диалектические законы описывают процесс развития во всей его полноте и противоречивости. Эти законы сформулировал Ф. Энгельс на основе категорий, разработанных Гегелем для описания процесса развития абсолютной идеи. Это такие категории, как качество и количество, тождество и различие и др. Мы уже говорили о них выше, когда анализировали законы. Теперь рассмотрим ряд других важных диалектических категорий. Отметим, что их особенностью является *парность*: ни одна категория не «работает» сама по себе, но всегда в паре, т. е. вместе с категорией одновременно противоположной ей и дополняющей её: тождество не мыслится без различия, качество без количества и т. д.

Рассмотрим основные диалектические категории.

Всеобщее, особенное и единичное. Эти категории разрабатываются Гегелем в третьей части его «Логики», в учении о понятии. У Гегеля понятие – это не только мысль о предмете, но и сам предмет. Поэтому он говорит, что всё является понятием, все вещи и явления – понятия. И вот когда мы говорим о понятии как наличном, определённом бытии, мы выделяем в нём три момента: *всеобщность*, *особенность* и *единичность*. Гегель пишет: «Всё есть *понятие*, и его наличное бытие есть различие моментов, так что его *всеобщая* природа сообщает себе внешнюю реальность посредством *особенности*, и благодаря этому... она делает себя *единичным*. Или, наоборот, действительное есть некое *единичное*, которое посредством *особенности* поднимается до *всеобщности* и делает себя тождественным с собой» [4, с. 336]. В любом конкретном предмете имеет место единичное – как его неповторимая индивидуальность, и общее – как родство с другими предметами и управляющий им закон. Соединение общего и единичного есть особенное. Единичное – форма существования всеобщего в действительности; а особенное – это всеобщее, реализованное в единичном. Эти категории формируются в процессе познания мира. Каждый объект первоначально предстаёт перед человеком как нечто единичное. В ходе познавательной деятельности обнаруживаются повторяющиеся признаки ряда объектов, что позволяет объединять их в классы – так единичное становится особенным. Признаки же, которые можно обнаружить у всех без исключения объектов, рассматриваются как всеобщее. Например, в качестве всеобщего можно рассмотреть общество, в качестве особенного – отдельные сферы

его деятельности – политику, науку, медицину и т. д. Тогда в качестве единичного будут выступать отдельные люди. Допустим, некий Павел Петров (единичное) работает юристом (особенное). И через свою профессию, относящуюся к правовой сфере, он принадлежит обществу (всеобщему). Или возьмём такое умозаключение: Сократ – человек; человек смертен; следовательно, Сократ смертен. Здесь смертность – это всеобщее, человек как одно из того, через что проявляется смертность – особенное. Сократ же – единичное.

Причина и следствие. Отношение данных категорий можно определить как такую связь между явлениями, когда одно явление, называемое *причиной*, при наличии определённых условий порождает другое явление, называемое *следствием*. Причина, по сути, представляет собой процесс взаимодействия между различными объектами, следствие – его результат. Отношение причины и следствия является основанием такого философского понятия, как *детерминизм*, которое рассматривает взаимообусловленность, взаимосвязь и необходимость происходящих явлений.

Необходимость и случайность. Эти две категории также взаимосвязаны и представляют собой две стороны процесса развития. Процесс развития подчиняется определённым законам, поэтому он необходим. При этом он осуществляется через множество случайных отклонений. *Необходимость* означает, что если событие подчинено объективным законам, оно обязательно наступит. *Случайность* же зачастую определяет время и форму проявления тех или иных событий, отражая свойства неоднозначности и многомерности развития, которое предстаёт в спектре возможностей и вариантов реализации закономерностей. Таким образом, необходимость осуществляется через массу случайностей.

Действительность и возможность. *Действительность* – это всё то, что существует, это наличное, актуальное бытие. *Возможность* – это ещё нереализованное бытие, это некая потенция, некая тенденция развития, которая может осуществиться в действительности, а может и не осуществиться. При своём различии возможность и действительность взаимосвязаны, они в определённом отношении представляют собой одно целое, ведь действительность – это осуществившаяся возможность.

Содержание и форма. *Содержание* – это всё то, что содержится в предмете, все его свойства и черты. А *форма* – то, что предаёт этому содержимому предмета устойчивость. По Гегелю, форма и содержание возникают тогда, когда мир явлений берётся сам по себе, вне своих отношений со своим основанием – сущностью. Форма – это существенная устойчивость и определённость явления, которая в данном отношении и есть содержание. *Содержание всегда оформлено, а форма содержательна.*

При этом Гегель говорит здесь о такой характеристике, как *удвоение формы*, так как она с одной стороны полностью содержится в содержании, а с другой – форма представляет собой нечто внешнее содержанию, которое существует как бы безразлично для содержания. И действительно, отделить форму от содержания невозможно, они составляют одно целое, но в то же время форма зачастую отделена от содержания, и данную сторону отношения этих категорий хорошо выражает пословица: «не всё то золото, что блестит».

Целое и часть. Целое – то, что состоит из частей, а *части* – всегда части целого. Целое у Гегеля соотносится с содержанием, а часть – с формой. В части мы обнаруживаем не только отражение целого, но и своеобразие, индивидуальность, несводимость к целому. Часть отделена от целого, ей присуща частичная автономность, она выполняет определённые функции в составе целого. Целое же объединяет части и как бы управляет ими. В количественном отношении целое есть сумма своих частей. Но в качественном отношении целое всегда больше своих частей, о чём говорил ещё Аристотель. Действительно, автомобиль, например, равен своим частям, но если его разобрать на эти самые части, то автомобиля как целого уже не будет.

Сущность и явление. Сущность, как мы уже говорили, это бытие, вступившее в отношение с самим собой, это бытие, представленное как видимость. Это значит, что *сущность* – проявленное бытие, бытие как бы увидевшее себя в зеркале. В таком отношении сущность предстаёт как *явление*. Под явлением понимаются обычно разнообразные существующие предметы, которое при этом не имеют основания своего существования в самих себе – потому что их основание и есть сущность, которая является в явлениях. Можно сравнить явление с отражением в зеркале, которое вроде бы существует само по себе, но при этом всецело зависимо от того предмета, который отражается. А этот предмет – сущность. Таким образом, сущность и явление различны, как предмет и его отображение, но одновременно едины, ведь явления – это явления сущности.

Если содержание – самая богатая характеристика вещи, то сущность – самая бедная свойствами, и вместе с тем внутренняя, глубокая, необходимая, устойчивая, повторяющаяся (Гегель говорит «спокойная») её характеристика. Сущность однопорядкова закону; но если закон – это связь, то сущность – сторона этой связи.

Итак, мы кратко проанализировали основные диалектические категории. На этом мы завершаем рассмотрение онтологических проблем и переходим к исследованию проблем теории познания, которая во многом представляет собой продолжение онтологии, но только под несколько иным углом зрения. Здесь главный вопрос будет заключаться в выяснении того,

насколько точно и верно наши познавательные способности – ощущения, чувства, мышление – отражают и воспроизводят мир. Ведь не исключено, что все онтологические понятия и категории – это всего лишь конструкции нашего разума, не имеющие отношения к реальности.

Вопросы и задания

1. Какую роль играет категория бытия в философии? Каков её общий смысл?
2. Какие выделяют формы бытия? Дайте характеристику каждой из них.
3. Какие выделяют уровни бытия?
4. Дайте определение понятию материи
5. Какие подходы в понимании материи существуют в истории философии и науки?
6. Выделите и проанализируйте уровни материальной организации мира.
7. Как понимаются пространство и время в философии и науки? Назовите основные характеристики пространства и времени.
8. В чём суть субстанциальной и реляционной концепций пространства и времени?
9. Раскройте содержание понятия движения как базовой характеристики бытия.
10. Как соотносятся между собой понятия движения и развития?
11. В чём сущность диалектики как метода и теории развития?
12. Назовите и раскройте содержание законов диалектики.
13. Дайте краткую характеристику основным категориям диалектики.

Раздел II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Глава 3. Теория познания: историко-философский аспект

Приступая к рассмотрению вопросов теории познания, или гносеологии (греч. *gnosis* – знание, *logos* – учение), мы хотим кратко осветить базовые её проблемы в истории философской мысли. Развитие гносеологии немислимо вне развития онтологии, они представляют собой, как уже говорилось, две стороны одной медали. И медаль эта – реальность, которая спрашивает о себе самой в лице человека.

Мы рассмотрим исторический аспект гносеологической проблематики в контексте только одной проблемы, но проблемы фундаментальной. Её сформулировал уже Парменид, когда говорил, что существует два пути познания: путь мнения, основанный на чувстве, и путь истины, основанный на разуме. По какому из них идти философу для Парменида очевидно: по пути истины, где философ сможет постичь бытие. Этим, собственно, была выражена основанная цель гносеологии на все последующие века развития: найти тот способ, который приведёт человека к истинному знанию, а истинное знание – знание о бытии. Таким образом, истинное знание – это и есть истинное бытие, где все вещи открываются в их истинном свете, такими, какие они есть. А какие они? Такие, какими они представляются нашим глазам, ушам, рукам, или такие, какими их постигает наш разум? Или они чувственные и разумные одновременно?

В зависимости от того, как отвечают на данные вопросы философы, их можно разделить на две большие группы. Те, кто считает, что познание начинается с чувств, те, кто идёт путём мнения – это эмпирики (эмпиризм – теория, согласно которой познание базируется на данных опыта: «нет ничего в знании, чего бы раньше не было в чувстве»). Эмпиризм в теории познания носит название *сенсуализма* и разделяется на материалистический (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк) и идеалистический (Дж. Беркли, Д. Юм). Те же, кто считает, что источник познания – разум, это рационалисты (рационализм – теория, согласно которой познание основывается на разуме: «нет ничего в интеллекте, чего бы раньше не было в чувстве – кроме самого интеллекта»). Парменид, например, с точки зрения такого подхода будет рационалистом. Наиболее же известные рационалисты – Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц. Немецкая классическая философия также была рационалистической.

Всю историю гносеологии в самом общем плане можно свети к противостоянию двух названных подходов – рационализма и эмпиризма. И, разумеется, здесь всегда имеет место третий подход, который пытается объединить первые два. При этом в рамках каждого подхода существует множество отдельных теорий и гипотез.

Кроме того, всю историю гносеологии в её конкретных концепциях и учениях сопровождают два основных, скажем так, настроения: так называемые *гносеологический оптимизм* и *гносеологический пессимизм*. Первый полагает, что вещи в своей сущности *познаваемы*, истина *достижима*. Второй же, наоборот, *сомневается* или *полностью отрицает* возможность человека достичь истинного знания, т.е. знания обоснованного и доказанного. Гносеологические пессимисты (к которым относят софистов, античных скептиков, Д. Юма, И. Канта и др.), полагают, что относительно любого суждения о мире можно высказать прямо ему противоположное и не менее обоснованное. При этом следует заметить, что сомнение как таковое – это универсальный способ философского и научного познания мира, и оно само по себе не является признаком пессимистических концепций. Оно, напротив, является поводом, началом познания, оно свидетельствует о том, что человек желает сам во всём разобраться, сам всё постичь. А для этого нужно сначала усомниться в общепринятых истинах и положениях, чтобы либо убедиться в их истинности, либо, поняв их ложность, открыть новые истины.

Итак, гносеология – это учение о познании истины и способах её достижения. А так как истина возникает в процессе познавательной деятельности, то основой для решения гносеологических проблем будет вопрос о происхождении и сущности знания. Рационализм и эмпиризм как два базовых подхода пытаются решить его.

Гносеологическая проблематика сопровождает философию с самого её возникновения. Наиболее остро проблемы теории познания встали в Новое время, когда на волне становления научного метода возникали по сути старые, существовавшие со времен Платона и Аристотеля, проблемы обоснования знания, соотношения эмпирического и рационального уровней познания и др. Но в эпоху Просвещения они рассматривались уже с новых позиций, с позиций зарождающейся науки, которую можно в целом назвать *математическим естествознанием*.

Гносеологической основой античной и средневековой философии было положение, что «*подобное познается подобным*»: истинное познание может быть только при условии «подобной» природы познающего и познаваемого. Например, у Платона бестелесная душа познаёт бестелесные идеи, у Демокрита состоящая из атомов душа познаёт состоящие из атомов вещи. Здесь нет разделения на субъект и объект. Реальность едина: человек – *микрокосм*, вселенная – *макрокосм*. Познание – это в каком-то смысле познание себя, своей истинной природы. Как можно познать эту природу?

Путём приобщения к ней. Нужно стать самой этой природой, самой этой реальностью. Приобщение осуществляется в *созерцании*, или, по-гречески, *теории*. В этом смысле античная и средневековая философия и наука были *созерцательны* – в противоположность новоевропейской науке, которая стремилась соотнести созерцания с чувственными данными, с опытом, а точнее, вывести само теоретическое знание из опыта.

Скажем более подробно о том, как рассматривал проблему познания Платон. Мы помним, что для Платона познать – значит познать идею вещи (так же, как и быть – значит быть идеей). Он, вслед за Парменидом, различает *знание* и *мнение*. Последнее составляется на основе чувственного восприятия. Мнения могут истинными или ложными. Они касаются только эмпирических вещей. Знание же не связано с эмпирическими вещами, не основано на ощущениях, не бывает ложным. Оно даже не является результатом процесса познания, так как человек может знать только то, что знал всегда. Поэтому знание – не результат исследования или дискуссии, а результат вневременного акта созерцания, или теории. Наша бессмертная душа до того, как она попала в тело, созерцала истинный мир идей. С этой точки зрения рождение человека является *забвением* того, что видела душа. Цель человеческой жизни – припомнить то, что знала душа до своего телесного воплощения. Поэтому познание для Платона – это *припоминание*. Знать – значит видеть, видеть умом, «умозреть», поэтому объект познания называется «идея», буквально «вид». Человек уже всё знает, его задача только вспомнить это. У Платона есть пример в диалоге «Менон», когда мальчик-раб, никогда не изучавший геометрию, оказывается способным понять и доказать теорему об удвоении площади квадрата. Платоновская теория познания представляет собой, по сути, основу рационализма.

Аристотель же, в противовес Платону, выводит теоретическое знание из опыта. Чувственные восприятия порождают память, акты памяти организуют опыт и эмпирические представления, а обобщение этих представлений приводит к абстрактному (отвлечённому) знанию, на котором базируются науки и искусства. Аристотель, по сути, обосновывает в своей теории познания точку зрения, близкую эмпиризму.

Один из важнейших гносеологических вопросов средневековой философии был вопрос о соотношении *веры* и *разума*. Жизнь христианина основана на вере в богооткровенные истины Священного Писания. Но как при этом соотносится вера и понимание этих истин, вера в Бога и знание о Боге? Одним из первых, кто решил этот вопрос, был западный латинский богослов Аврелий Августин (354–430). После долгих исканий он приходит

к выводу, что рациональное знание о Боге можно получить сразу, одним актом воли, без всякого посредничества разума. Такая вера в принципе доступна каждому: и интеллектуалу, и необразованному человеку. Таким образом, самый надёжный путь достижения истины тот, который начинается с веры и приходит к разумному постижению Бога. Августин говорит: «Если не уверуете, то не поймёте». Вера означает, что Бог уже присутствует в нашем искании Его, что Он приведёт нас к разумению и пониманию, если у нас есть вера.

Развитие гносеологической тематики средневековой философии проходило в дальнейшем опять-таки в русле соотнесения чувственного и рационального уровней знания. Здесь основной вопрос можно сформулировать так: каким образом человек может обрести интеллектуальное знание, т. е. знание о неизменном и общем, если непосредственно он имеет дело лишь с постоянно меняющимися предметами, постигаемыми чувствами? В период схоластики на этот вопрос было два ответа, каждый из которых, по сути, продолжал либо платоновскую, либо аристотелевскую линии. Первый ответ предполагал, что рациональное знание имеет сверхъестественное происхождение, человек способен созерцать умные идеи вещей благодаря особенному действию Бога — *иллюминации*, или *просвещению*. Это был платонический ответ на вопрос. Второй ответ, аристотелевский, предполагал, что рациональное познание есть результат познания неизменных сущностей конкретных предметов, а его началом является чувственное восприятие этих предметов, от которых разум в процессе познания отделяет, абстрагирует общее.

Новое время — это время рождения новой науки, когда формируется новый тип знания. В связи с этим проблематика теории познания выступает в новоевропейской философии на первый план. Идёт поиск такого фундамента наших знаний, относительно которого не возникает никаких сомнений. Всё то, что претендует на статус знания, но не базируется на данном фундаменте, должно быть отвергнуто. Не случайно те, кто стоит у истоков новой философии, уделяют большое внимание *очищению* наших познавательных способностей от всего лишнего и наносного. Так, Ф. Бэкон предлагает образы четырёх идолов, которые мешают видеть вещи в истинном свете, поскольку «осаждают умы людей»:

1. *Идолы рода* находят основание в самой природе человека, так как человек восприятия ума и чувства обосновывает аналогией ума, а не мира. Поэтому он отражает вещи в искаженном виде, подобно неровному зеркалу.

2. *Идолы пещеры* – это заблуждения, свойственные природе отдельного человека.

3. *Идолы площади* рождаются в силу взаимной связанности людей, их общения посредством речи, в результате чего значения слов устанавливаются сообразно мнению толпы. Слова часто насилуют разум и уводят от истинного понимания вещей.

4. *Идолы театра*. Они появляются из различных догматов философии и религии, которые человек считает истинными в силу их авторитетности. Ф. Бэкон сравнивает философские системы с поставленными и сыгранными комедиями на театральной сцене.

Итак, Ф. Бэкон полагает, что учёный должен для достижения истины преодолеть воздействие этих идолов на ум.

Кроме того, важная задача новой философии – поиск метода для достижения истинного знания. Так, Рене Декарт разрабатывает четыре правила метода для отыскания истины в науках:

1. Считать истинным только то, что представляется уму со всей ясностью и очевидностью, не вызывая сомнения.

2. Делить каждую исследуемую проблему на столько частей, сколько нужно для её лучшего решения.

3. В движении к истине следовать от простого к сложному.

4. Составлять подробные перечни и обзоры того, что было изучено.

С другой стороны, несмотря на всю новизну, мы видим попытку решения тех же вопросов, которые стояли перед Платоном и Аристотелем. Согласно Платону, чувственное восприятие не может дать знание, по-настоящему можно знать только то, о чём учит математика. Согласно Аристотелю, дело обстоит иначе: чувственный опыт даёт знания о реальности. Опытная наука возможна, но она не может быть математической. Новоевропейская наука по сути дела объединила программы Платона и Аристотеля в виде программы *математического естествознания*, основанного на эксперименте: эмпирическая наука возможна, но не как описание того, что дано в опыте, а как искусственное конструирование предмета исследования, которое опирается на математику. В основе данной программы лежит теоретическая установка, согласно которой реальность дана в чувственном опыте, но её глубинный механизм постигается с помощью математического описания. Теория познания в этом случае выступает как способ обоснования и узаконивания новой науки.

В Новое время, как уже сказано, происходит разделение познавательных концепций на *эмпиризм* и *рационализм*. С точки зрения эмпиризма (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм), обоснованным может считаться только то знание, которое в максимальной степени соответствует данным чувственного опыта. Источник познания – в опыте. До опыта наше сознание представляет собой «чистую доску» (лат. *tabula rasa*).

Рационализм в качестве знания рассматривал только то, что вписывается в систему «врождённых идей» (Декарт, Лейбниц) либо в систему категорий и схем (Гегель). Врождённые идеи – то, что есть в нашем уме *до* и *независимо* от опыта (например, идеи вечности и бесконечности, идея Бога, идея числа, некоторые общие понятия типа «из ничего ничто не происходит»). Эти максимы – главное условие формирования всеобщего и необходимого знания.

Наиболее полно теория познания эмпиризма была разработана в трудах английского философа Джона Локка (1632–1704). Главный объект мышления, согласно Локку – идея. «Идею» философ понимает не в платоновском смысле, а как некий образ, начиная с ощущений, с помощью которого мы познаем предметы. «Книга», «шкаф», «твёрдость», «белизна», «понимание» и т. д. – вот примеры идей. Локк (а до него Аристотель, Клеанф-стоик и другие философы) сравнивает ум новорожденного человека с «чистой доской», *tabula rasa*, с белым листом бумаги, на который опыт в течение жизни «наносит» письма знаний. Ум получает знания из опыта, в котором Локк выделяет два источника, *внешний* и *внутренний*. Внешний источник – это *ощущение*, внутренний – *рефлексия*. Когда наши чувства обращены к внешним предметам, то благодаря способности ощущать мы получаем различные идеи, такие как тёплое, холодное, мягкое, твёрдое, белое, красное и пр. Ощущение передаёт эти чувства уму, и последний формирует идеи предметов – твёрдого стола, белой рубашки и т. д.

Другой источник идей – рефлексия, или внутреннее наблюдение ума за своими действиями, которые он производит с первичными идеями, полученными в ощущении. В результате этого наблюдения у нас формируется такие идеи, как «мышление», «наблюдение», «память», вера», «сомнение» и др. Локк предлагает подобное наблюдение ума за своими действиями называть «внутренним чувством», или, собственно, рефлексией. «Эти два источника... т. е. внешние материальные вещи как объекты *ощущения* и внутренняя деятельность нашего собственного ума как объект *рефлексии*... представляют собой единственное, откуда берут начало все наши идеи» [9, с. 155]. Таков, согласно Локку, механизм получения знания.

Представители эмпиризма полагают, что в уме *до* того, как начнётся процесс восприятия внешних объектов, не существует никакого предварительного знания, никаких врождённых идей.

Рационализм описывает процесс познания в ином ключе. Базовым постулатом рационализма является концепция врождённых идей, на которых основывается знание. Она уходит своими корнями в учение Платона о знании как припоминании того, что душа знала ещё до рождения: когда мы что-то узнаём, мы, по сути, вспоминаем то, что уже заложено в душе, мы уже рождаемся со знанием. В Новое время развитие концепции врождённого знания связано прежде всего с Декартом и Лейбницем. Декарт, как мы говорили, в первом правиле научного метода утверждает, что знание должно выводиться из очевидных и ясных постулатов, аксиом (в этом, кстати, состоит смысл *метода дедукции*). Сами эти аксиомы человек формирует в своём уме без всякого обращения к чувственному познанию и опыту. Они основываются на так называемых врождённых идеях. Последние представляют собой идеи, которые существуют в уме независимо от предшествующего опыта. Опыт не является источником их существования, они *доопытны, априорны*. Декарт полагает, что большинство идей, на которых строится наше познание, является врождёнными. Прежде всего, это идея Бога, идея числа, идея фигуры, идея самого мышления. Декарт пишет, что «... всякий человек, наблюдающий границу, до которой простираются наши чувства..., должен признать, что чувства не доставляют нам никаких идей о вещах в том виде, как они формируются нашим мышлением, вплоть до того, что в наших идеях нет ничего, что не было бы врождённым умом, или способности мыслить, за единственным исключением обстоятельств, сопровождающих наш опыт: они заставляют нас выносить суждение о том, какие из тех идей, коими мы на данный момент располагаем в области нашего мышления, относятся к таким-то и таким-то вещам, находящимся вне нас....» [6, с. 472–473]. Получается, что вещи просто активируют идеи в нашем уме, но не производят их. А раз вещи и чувства, передающие их воздействие нам, не производят идей, то, значит, сами идеи изначально присущи уму, т. е. являются врождёнными. Например, я поднимаю мешок, и это действие активирует уже существующую в моём уме идею тяжести: я говорю, что мешок тяжёлый. Я вижу яблоко, и говорю, что оно круглое и красное, потому что у меня уже есть идеи фигуры и цвета.

Г. Лейбниц развивает теорию врождённых идей. Он говорит, что их следует понимать как *склонности, предрасположенности, возможности*, которыми обладает человек. Образу «чистого листа» он противопоставляет

образ «куска мрамора с прожилками», по которым можно предугадать будущую статую. Наш ум – это не чистый лист, а кусок мрамора, в котором мастер по прожилкам видит будущую вещь: сделать ли из него статую, надгробную доску или ещё что-нибудь. «Прожилки» – это и есть способности и предрасположенности нашего ума.

Следует заметить, что современная наука решает спор между рационализмом и эмпиризмом скорее в пользу первого. Исследования в области генетики позволили сделать вывод, что человек никогда не рождается как «чистый лист», у него всегда есть те или иные предрасположенности, обусловленные генетической информацией, полученной от предков.

Попытку примирить рационализм и эмпиризм, найти определённое место тому и другому в процессе познания осуществил немецкий философ Иммануил Кант (1724–1804). Он внёс, пожалуй, наибольший вклад в разработку гносеологических проблем в Новое время. В своей философии он начал исследовать познавательную способность человека и её границы. Подобное исследование Кант обозначал словом «критика», поэтому его философию называют «критической». Он полагал, что прежде чем что-то познать, нужно исследовать возможности и границы познавательных способностей разума. Кант изменил сам предмет философского познания: отныне это не мир вещей самих по себе, а *способности познающего субъекта*.

По Канту, есть знания, предшествующие опыту (*априорные знания*) и есть знания, формируемые в опыте (*апостериорные знания*). Вслед за Юмом Кант считал, что последние не обладают необходимостью и всеобщностью. Его интересовала априорная составляющая нашего познания, так как только в ней содержатся такие важные характеристики научного знания, как *необходимость* и *всеобщность*.

Знания выражаются в *суждениях*. Суждения Кант разделяет на *аналитические* (предикат уже содержится в субъекте) и *синтетические* (предикат не содержится в субъекте, а прибавляется к нему извне). Аналитические суждения по сути своей *априорны*, они не несут в себе нового знания. Зато они отличаются свойствами всеобщности и необходимости. Например, суждение «все тела протяжённые» – аналитическое, так как понятие протяжённости изначально включено в понятие тела, т.е. предикат («протяжённые») уже содержится в субъекте («тела»). Мы не сообщили в данном суждении никакого нового знания, ведь говоря о физических телах, мы уже подразумеваем их свойство быть протяжёнными в длину, ширину и высоту.

Синтетические суждения, напротив, *апостериорны*, они несут новое знание. Но они не отличаются необходимостью и всеобщностью. Суждение «этот шкаф – коричневый» – синтетическое, так как в понятии «шкаф» не содержится априорно понятие «коричневый». Мы можем постичь, что данный шкаф коричневый, восприняв его сначала в зрительном опыте, поэтому это суждение формируется *после* акта зрительного восприятия, оно апостериорно.

Канту было важно установить, как в науке возможны *априорные синтетические суждения*, которые, с одной стороны, несут новое знание, а с другой – обладают всеобщностью и необходимостью. Ведь подлинно научное знание должно отличаться этими тремя характеристиками, *всеобщностью, необходимостью и новизной*. Кант полагал, что знания, выраженные в априорных синтетических суждениях, существуют. К ним относятся, например, математические теоремы, выводам которых соответствуют предметы чувственного опыта. Таковы и принципы естествознания: например, как «все изменения имеют причину». Откуда, в самом деле, мы знаем, что все изменения имеют причину, когда мы никак не можем охватить всех изменений в опыте, как не можем и знать о тех изменениях, что ещё не произошли? Кант полагал, что такое положение возможно лишь в том случае, *если познавательные способности человека определяют вещи*, а не наоборот, *наши понятия о вещах формируются самими вещами*, как вроде бы подсказывает нам здравый смысл.

При этом Кант считал, что человек, определяя, формируя вещи в познании, не является их творцом. Он определяет их только с формальной стороны, и определяет только те вещи, которые даны ему в опыте. Поскольку вещи имеют к нам отношение, их можно, по Канту, характеризовать как «явления», или «*феномены*». Явлениям противоположны так называемые «*вещи в себе*». Изначально «вещь в себе» – основа явления, но сама по себе, сама в себе она не познаваема. Человек не может формировать вещи в себе, поэтому их априорное познание невозможно. Кант понимал их в «негативном» смысле, их главная задача – *ограничить притязания чувственности на универсальное познание сущего*.

Свою главную задачу Кант видит в разработке *трансцендентальной философии*. Понятием «трансцендентальное» Кант характеризует ту составляющую процесса познания, которая применяется субъектом в опыте, но не *проистекает* из опыта, а *предшествует* ему и делает возможным сам опыт. Это не трансцендентные (потусторонние) объекты; это вообще не объекты, а независимые от опыта характеристики субъекта и его познания.

«Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» – пишет Кант [8, с. 44].

Кант выделяет три познавательные способности человека: *чувство*, *рассудок* и *разум*. Поэтому исследование познавательных способностей проводится в трёх частях:

1. *Трансцендентальная эстетика* исследует *чувственность*. Чувственность – это то, посредством чего предметы нам *даются* в опыте. Чувственные созерцания, в которых нам даны вещи, никак не отражают их самих, а выражают лишь способности познающего субъекта. *Пространство* и *время* – это чистые априорные формы чувственности, с помощью которых человек воспринимает мир. Сами по себе, как некие отдельные реальности, пространство и время не существуют.

2. *Трансцендентальная логика* исследует две разные мыслительные способности, *рассудок* и *разум*, поэтому делится на две части. Рассудок исследуется *трансцендентальной аналитикой*. Рассудок не зависит от воздействий извне, он *мыслит* предметы, данные в чувственном созерцании, и обладает логической способностью формулировать суждения. Формы, в которых рассудок мыслит чувственные предметы – *категории*. Рассудок в единстве с чувственностью познаёт явления. А это значит, что он подводит единичные явления под общие основания, объединяет их в классы, находит их причины и т.д. Поэтому основоположения рассудка (например, уже приводимое «все изменения имеют причину») можно рассматривать как *априорные законы природы*, которые сам человек приписывает миру явлений. Эти законы образуют основу естественных наук. Таким образом, получается, что познание невозможно без взаимодействия чувства и рассудка, это две его необходимые составляющие. Однако при этом человек не удовлетворяется познанием чувственного мира и его законов, ему важно постичь сверхчувственные основания мироздания, которыми занимается уже на разум, а разум.

3. Разум исследует вторая часть трансцендентальной логики *трансцендентальная диалектика*. Разум мыслит сверхчувственные предметы, которые в опыте не могут быть даны. Априорные формы чистого разума – *трансцендентальные идеи*. Если рассудок формулирует суждения, то разум делает *умозаключения*. Рассудок даёт правила связи явлениям, данных чувственностью, разум создает *принципы единства правил рассудка*. Рассудок познаёт обусловленное и относительное, разум ищет *безусловные*

основания для обусловленного. Таким образом, разум «происходит» из рассудка и представляет собой способность формировать принципы, а именно принципы априорного знания. Принципы – это способность мыслить безусловное и предельное, относящееся к первоначалам. Поэтому разум в сущности своей имеет дело с первоначалами. Разум является основанием философского знания, он ищет ответы на вопросы о *свободе воли, бессмертии души, о Боге*. Понятия свободы, души, Бога – это и есть трансцендентальные идеи. При этом, по Канту, мы не можем получить о них точного знания, так, как о явлениях. Например, мы не можем логически формулировать убедительных доказательств существования Бога (как не можем формулировать и опровержения). Мы не можем дать однозначного ответа, имеет ли мир начало во времени и границы в пространстве – или нет. Мы можем доказать, как одно, так и другое. Поэтому Кант полагает, что природа разума *антиномична*, т. е. разум пребывает в состоянии внутренней противоречивости, раздвоенности, создавая противоречивые суждения – *антиномии*. Следовательно, задача трансцендентальных идей заключается не в том, чтобы сформировать точное знание о сверхчувственном мире, а в том, чтобы активировать человека на познавательную деятельность, подтолкнуть его к всё более глубокому исследованию природы. Кант полагает – и в этом заключается разрешение антиномий – что раз природный мир представляет собой лишь явление, а не вещь в себе, то он в принципе не имеет самостоятельной реальности. А раз так, то, по сути, бессмысленно доказывать, имеет ли он начало во времени, или нет, имеет ли границы в пространстве, или нет.

Сам Кант характеризовал свою критическую философию как «коперниканский переворот», ведь он, подобно тому, как Коперник в XVI в. перевернул наши представления о солнечной системе, перевернул наши представления о познании, показав, что наши знания отражают не познаваемый мир, а нас самих, наши познавательные способности. Тем самым он открыл новые пути в развитии гносеологии, которыми философы идут до сих пор.

Опровергая кантианскую идею непознаваемой вещи-в-себе, Гегель диалектически соединяет явление и сущность – так же поступит потом и марксизм (но в материалистическом ключе). «Явление существенно. Сущность является». Есть вещи не познанные – но нет непознаваемых.

На этом мы завершаем краткий обзор основных проблем теории познания в историческом контексте. Мы ограничились здесь классической философией, оставив без внимания современные разработки в области

гносеологии, поскольку, во-первых, это слишком обширная тема, а во-вторых, гносеологические исследования второй половины XIX–XX вв. велись в том же русле эмпирического, рационалистического или диалектического направлений. Следует лишь отметить здесь большой вклад неопозитивизма в развитие теории познания, который занимался вопросами специфики научного познания и научного языка, определив тем самым главные проблемы гносеологии на современном этапе развития.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Назовите и охарактеризуйте основной гносеологический принцип античной философии.
2. В чём сущность теории припоминания Платона?
3. Как соотносятся вера и разум в представлениях Аврелия Августина?
4. Почему проблематика гносеологии становится особенно важной в Новое время?
5. Что подразумевает Ф. Бэкон под «идолами»? Какие «идолы» он выделяет?
6. Назовите и охарактеризуйте правила метода Р. Декарта.
7. В чём смысл дилеммы эмпиризм и рационализм?
8. Охарактеризуйте процесс познания в трактовке эмпиризма на примере Д. Локка.
9. Охарактеризуйте процесс познания в трактовке рационализма на примере Р. Декарта.
10. Дайте общую характеристику критической философии И. Канта.

Глава 4. Проблематика теории познания

§5. Субъект и объект познания

Одними из важнейших категорий теории познания являются категории *субъекта* и *объекта* познания. Гносеология изучает их взаимоотношение.

Объект познания – это всё то, на что направлен взор познающего субъекта. Это и явления вещественного мира, и феномены сознания (чувства, эмоции, образы, мысли и т.д.). Человек способен также конструировать гипотетические объекты познания, которые не имеют места в действительности, но могли бы быть или будут. Возможно, спроецировать образ человека, каким он будет через 1000 лет.

Объект представляет собой, с одной стороны, нечто загадочное и неизвестное, некую *трансцендентную* (т.е. выходящую за пределы опыта и чувств) реальность. И это закономерно, ведь человек делает объектами

познания как раз то, что не знает, но хочет узнать. Это касается как объектов чувственного восприятия, так и объектов абстрактного мышления. В этом отношении объект познания можно обозначить кантовским термином «вещь-в-себе». С другой стороны, объект должен быть в определённой мере *имманентен* (т.е. присущ, свойственен) познающему субъекту. Ведь, как считали многие античные философы, акт познания возможен только между чем-то подобным, родственным, т.е. познающий должен иметь нечто общее с познаваемым. Для того чтобы состоялся акт познания необходимо произнести заклинание, которое говорили друг другу звери в «Маугли»: «Мы с тобой одной крови – ты и я». В противном случае мы рискуем остаться в ловушке «вещей в себе», которые всегда будут для нас недостижимыми. И познание как акт единения окажется невозможным.

Ещё одной важной особенностью объекта является то, что в процессе познания он не остаётся неизменным. Знания, которые мы получаем об объекте, открывают новые загадки и тайны, порождая новые вопросы и исследовательские стремления. Познание означает, что человек стремится свести вещи и явления к основам и первопринципам. Но найдя такие основы, он задумывается, не стоит ли ещё что-то за ними. Так, например, открыв, что основой вещества являются атомы, ученые начали дальнейшие поиски и пришли к электронам и протонам. Дальше развернулся новый поиск, открывавший другие уровни элементарных частиц.

Что касается субъекта познания, то на первый взгляд здесь всё обстоит просто: после Канта утвердилось, что субъект познания – это познающий человек. Прежде этот термин, как правило, означал подлежащее в суждении. Однако здесь обнаруживается новая сложность, обусловленная тем, что человек существо многогранное. Поэтому как субъект познания его следует рассматривать в различных измерениях, на разных уровнях. Первый уровень предполагает процесс познания, заключающийся в пассивной фиксации внешних воздействий. Здесь мы можем говорить о так называемом *эмпирическом субъекте познания*.

Но субъект познания нельзя сводить к индивиду в его чувственных, психических и ментальных проявлениях частного характера. Субъект познания обладает активным и конструктивным характером. Кроме того, знания всеобщего и необходимого характера нельзя вывести исходя из теории отражения объекта и представлений о субъекте как эмпирическом индивиду. Субъект познания одновременно индивидуален и *сверхиндивидуален*. В познавательном процессе конкретных людей при всём их индивидуальном разнообразии есть нечто одинаковое и неизменное, благодаря чему они

одним и тем же образом формируют объект познания и, собственно, познают его. Иными словами, существует некое *инвариантное*, неизменное познавательное ядро в каждом индивиде, которое обеспечивает единство познания в контексте различных эпох, культур, традиций, сообществ, индивидуальных особенностей отдельных людей. Кант называет такой субъект *трансцендентальный субъект познания*. Это следующий уровень проявления познающего субъекта.

Стремительное развитие естественных наук, в первую очередь, биологии, в XX – нач. XXI вв. укрепило позицию рационалистической доктрины, согласно которой у человека существует целая сфера доопытных форм и способов, посредством которых реализуется познавательный процесс. Вероятно, эти формы и способы, организующие наше восприятие и познание мира, обусловлены генетически и достаются человеку от предков. Кроме того, они зависят от общества и уровня его развития, поэтому мы можем говорить о *коллективном субъекте познания*, который существует и действует через отдельных людей. Это третье измерение познающего субъекта. В самом деле, процесс познания мира отдельным человеком зависит не только от его индивидуальных особенностей и способностей, но и от коллективного знания, которое действует в каждом конкретном сообществе (например, профессиональном) и в обществе в целом. Коллективный субъект познания – это что-то наподобие народной мудрости, которая заложена в каждом человеке.

Таким образом, субъект познания можно определить как человека в социокультурном пространстве, который осваивает окружающий мир, т. е. делает его «своим» – близким и понятным. Это освоение предполагает, с одной стороны, личный индивидуальный познавательный опыт человека, с другой – опыт, накопленный обществом и передаваемый из поколения в поколение.

§6. Чувственное и рациональное познание

Теперь рассмотрим вопрос о ступенях познания, чувственной и логической. Постепенно из этой проблематики выросла дилемма эмпирического и теоретического, первоначально в научном познании.

Обычно выделяют две основных ступени: чувственное и логическое; соответственно, существует эмпирическое познание, базирующееся на чувственной познавательной способности, и теоретическое (или абстрактное) познание, базирующееся на рациональной способности. В философии марксизма добавляется третья ступень: практика, объединяющая чувственность и логику.

Конечно, в реальном процессе познания чувственное и рациональное слиты в единое целое; можно сказать, что чувственные образы вещей вполне рациональны, а абстрактные понятия стремятся к наглядности и чувственной понятности. Тем не менее, мы разделяем эти два уровня с целью лучшего понимания познавательного процесса.

К чувственным источникам наших знаний можно отнести следующие проявления человека:

1. *Внешние ощущения.* К ним относится деятельность внешних органов чувств, которая обеспечивает получение тактильной, вкусовой, обонятельной, слуховой и зрительной информации. Данная информация в свою очередь формирует знания об отдельных свойствах предметов и процессов окружающего мира. Характерными чертами внешних ощущений является, во-первых, их взаимная скоординированность, или, лучше сказать, единство. Когда человек в нормальном состоянии получает сенсорную информацию о предметах, он ощущает её в единстве всех пяти каналов (зрительного, слухового и т.д.). Во-вторых, ощущения одного канала могут компенсироваться ощущениями другого канала в случае каких-либо отклонений. Например, у слепых людей может быть хорошо развито тактильное чувство и слух, которые компенсируют в определённой мере отсутствующую информацию зрительного канала.

2. *Внутренние ощущения.* К ним относится первичное, зачастую неосознаваемое знание о процессах, происходящих в нашем теле, с помощью которых поддерживается жизнедеятельность всего организма. Ощущения тепла, холода, боли, голода, жажды и пр. – вот те базовые процессы, которые активируют человека на определённые действия, формируя механизмы приспособления к окружающей среде.

В целом, сенсорная информация отличается *фрагментарностью*, однако при этом обеспечивает приспособляемость человека к окружающему миру и выживаемость в нём.

Чувственный уровень познания предполагает следующие формы: ощущение, восприятие и представление. *Ощущение* – первичная форма отражения внешнего мира чувствами. В ощущениях передаются отдельные свойства предметов, например, ощущения тепла, цветовые ощущения. На уровне ощущений предмет ещё не предстаёт в целостности и единстве своих качеств. Целостное отражение предмета формируется в *восприятии*. В восприятии мы постигаем вещи в единстве их размера, формы, цвета, запаха и т.д. Ощущения могут возникать вне восприятия, но восприятия без ощущений невозможны. Ощущения являются условием и предпосылкой восприятия, и хотя они обладают способностью к самостоятельному

проявлению, в целом они существуют как части целостных восприятий. Думается, что в реальности очень сложно отличить ощущение от восприятия. Поэтому ощущение и восприятие можно считать одним и тем же, с той лишь разницей, что ощущения менее целостны и более фрагментарны, а восприятия являются результатом деятельного, активного отношения человека к миру. В восприятии формируется *образ* предмета (ощущению также свойственна некая степень образности, но это образность отдельных фрагментов предмета, а не его самого в целом). Образ – это результат чувственного познания, своего рода *гносеологическая единица измерения чувственного восприятия*.

Что касается *представления*, то оно выступает как образ предметов, воспроизводимый в сознании *без наличия* самих предметов. Можно сказать, что представление – это то же самое восприятие, только без непосредственного контакта с предметами, воспроизведенное в памяти или воображении. Данная особенность, помимо прочего, даёт возможность создавать новые образы на основе уже имеющихся, т. е. она открывает путь творческой деятельности и фантазии.

Если теперь рассмотреть вопрос о познавательной значимости чувственного восприятия в целом, то здесь возникает такая проблема: насколько адекватно передаётся в нём предметный мир? Известно, например, что мы видим вещи в цвете, а с объективной точки зрения, как учит нас физика, никаких цветов нет, есть только электромагнитные волны разной длины. Получается, в таком случае, что ощущения обманчивы? Этот вопрос пытались решить многие философы. Одно из решений его принадлежит Джону Локку, которые рассмотрел её сквозь призму понятий *первичных вторичных* качеств вещей. Первичные качества – это качества, которые присущи вещам вне зависимости от того, воспринимаем мы их или нет. К ним Локк относит форму, протяженность, объём, плотность и др. Вторичные качества не принадлежат самим вещам, это сущности *номинальные*. Это совокупности свойств субстанций, обозначаемые одним именем, не скопированные с природы, а сконструированные человеком, свободно образованные. Эта мысль встречалась ещё у Галилео Галилея – и даже у родоначальника атомизма, Демокрита.

На основе первичных качеств у человека формируются различные ощущения, а именно ощущения цветов, запахов, звуков – их Локк как раз относит ко вторичным качествам, которые объективно, вне восприятия, не существуют. Если мы закроем глаза, заткнём уши, то цвета и звуки как особые ощущения исчезнут и сведутся к своим причинам – объёму, форме, движению частиц, которые и составляют подлинное бытие предмета.

Теперь рассмотрим *рациональный*, или *теоретический*, уровень познания. Рациональное познание – это тоже отражение, но не чувственного характера, где даны сами предметы и их качества, а отражение некой группы признаков, которые мысленно как бы отделены от самих предметов. Это отделение называется *абстрагированием*. На основе выделения подобных признаков, например, на уровне функций, возникают уже не образы, а *понятия* о предметах. В понятиях предметы мыслятся не в своей единичности, но в своей общности и существенности.

Выделяется три основные формы рационального познания: понятие, суждение, умозаключение. Это логические формы, на которых, собственно, базируется логика. *Понятие* – это исходная форма мышления, в которой предметы отражаются в их *существенных признаках*. В языке понятия выражаются чаще всего посредством имён существительных. Существенные признаки – это те признаки, без которых предмет невозможно помыслить и понять. Например, если мы будем определять понятие стол, то мы скажем, что это предмет с гладкой поверхностью, предназначенной для письма и чтения, выполнения различных других операций, на опоре. Мы не будем говорить о его цвете, размерах, дизайне, даже о материале, из которого он сделан. Потому что для понятия это несущественные признаки. А вот для образа стола – цвет, дизайн, размер – это, напротив, очень важные характеристики. Ведь когда мы, например, выбираем новый стол, мы обращаем внимание прежде всего на них. Получается, что в понятии мы отделяем, абстрагируем главный функциональный смысл предмета, благодаря которому мы понимаем, что это такое. Прочие же конкретные свойства мы оставляем без внимания. В целом понятие тоже можно определить как образ предмета, но образ схематичный, менее яркий и насыщенный по сравнению с чувственным.

Суждение – это форма мышления, в которой отражается связь понятий друг с другом. Суждение выражается в предложении. Суждение состоит из субъекта и предиката. *Субъект* – это то, о *чём* высказывается суждение. Предикат – то, *что* высказывается о субъекте. Например, в суждении «Ромашка – полевой цветок» «ромашка» – субъект, «полевой цветок» – предикат. Суждения бывают истинными или ложными.

Наконец, умозаключение – это такая форма мышления, в которой из двух или нескольких суждений выводятся новые суждения. Например, у нас есть два суждения «Студенты сдают экзамены» и «Иван Волков – студент». Из них мы можем сделать умозаключение, что Иван Волков сдаёт экзамены.

Таким образом, специфика рационального (абстрактного, логического) познания состоит в способности к отражению *общего* и *существенного* в предметах. Рациональное познание даёт возможность конструировать новое знание на основании уже имеющегося.

Как чувственное, так и рациональное познание являются двумя сторонами собственно мышления. В общем, мышление можно определить как процесс оперирования образами предметов, а именно конкретно-чувственными и понятийными образами.

Рассмотрев уровни познания, скажем теперь о том, как происходит сам процесс познания. Здесь мы будем опираться прежде всего на традиционную модель философии, разработанную в основных чертах в платонизме. Выше мы говорили о таких гносеологических категориях, как субъект и объект познания. Данные категории очень важны для теории познания, но они, с другой стороны, разделяют человека и мир: человек как субъект – сам по себе, мир вещей как объект – сам по себе. Это разделение утвердило картезианство. Весь современный постмодернизм стремится отменить его, указывая, что эти противоположности стираются в языке. Ведь и в действительности человек и окружающий его мир – единое целое. Это единство образуется в сознании. Философы М. Мамардашвили и А. Пятигорский ввели понятие *сферы сознания*, которая не приурочена ни к субъекту, ни к объекту. Данная сфера не функционирует ни в субъективном, ни в объективном режимах. Здесь нет отношений познающего субъекта и познаваемого объекта, нет противоречий, которые рождаются в этих отношениях. Здесь есть своего рода смотрение в зеркало и узнавание (или неузнавание) себя. Это смотрение, этот взгляд являются началом, объединяющим человека и мир в сфере сознания. И в этой сфере как раз и начинается процесс познания. С этих позиций познание можно определить как процесс взаимного узнавания человеком самого себя в мире вещей и узнавание вещами самих себя в мире человека. Это узнавание осуществляется путём взаимоотражения.

Данная позиция требует ввести ещё одно важное гносеологическое (и онтологическое) понятие, понятие *символа*. В символе единство человека и мира вещей открывается наиболее полно. В самом общем смысле символ можно определить как *одно*, которое отсылает нас к чему-то *другому*. Этим *одним* может быть реальная вещь или созданный человеком знак – т.е. нечто, обладающее конкретностью, видимостью. А *другое* в этой паре – всегда нечто невидимое. Символ как раз и является способом объединения зримого и незримого, сродни притче. Символ – это вещь, которая видима, но отсылает к невидимому, которое представляет собой более высокий порядок бытия.

Символ даёт возможность увидеть его. Так, статусные вещи (костюм, часы, автомобиль) делают зримым положение человека в обществе, позволяют увидеть его власть, могущество, силу, которые сами по себе, без символического проявления, невидимы. Или, скажем, наше тело можно понимать как символическое пространство, где через позы, жесты, движения, выражения лица проявляется, становится видимым наш внутренний мир. При этом символ «держит» два уровня, внешний и внутренний, в единстве, ведь мы не можем отделить какое-то чувство, например, гнев, от его телесного проявления.

Отсюда можно заключить, что с точки зрения познания, любая вещь может быть интерпретирована как символ, который отсылает человека к иным уровням реальности. Познание же – *переход от одного уровня к другому*. Например, средневековый философ переходит от вещей к Богу, современный физик переходит от вещи к молекуле, от неё – к атому, а от последнего – к электрону и протону и т. д. Поэтому вещи, наполняющие сферу сознания, в котором разворачивается познавательный процесс, это не просто вещи, но вещи-символы.

С чего начинается взаимодействие человека и вещи в процессе познания? Как мы уже говорили, оно начинается с образа. Философ Э.А. Тайсина в «Философских вопросах семиотики» говорит, что образ представляет собой *презентацию*, первичное отражение вещи и её замещение. Отражение в наибольшей степени имеет отношение к *видимой* стороне мира. Зрение – не первое по происхождению, но ведущее чувство в человеческом познании и освоении мира. Видение является основным условием для ведения. Увидеть значит узнать; недаром у греков это было одно и то же слово. Поэтому образ прежде всего относится к визуальной составляющей чувственного мира. Это не значит, что слуховые, вкусовые, обонятельные образы не важны. Просто они не отражают сами вещи, а лишь подводят к отражению-образу. Мелодия, которая нам запомнилась, является в общем смысле отражением, но так как музыка – не вещь, а скорее отношение между вещами и людьми, то образ может не возникнуть, хотя бы человек и обладал способностью визуализировать мелодию, представляя себе что-либо во время прослушивания. Запах жареного мяса, нами ощущаемый, сам по себе не образ, но он может вызвать образ бифштекса в нашем сознании. Словом, видимое является неким фокусом, к которому сходятся «лучи» впечатлений, полученные различными органами чувств. Оно приводит множество впечатлений к единству, воплощённому в вещи.

Вещь можно видеть потому, что она причастна виду, или идее, как её понимал Платон, сделавший философской проблемой отношение вещей и идей, чувственного и умопостигаемого. Идеи у Платона и неоплатоников, например, у А.Ф. Лосева, – это символы сознания, и *вещи обозначают идеи, вещи являются знаками идей*, а не наоборот. Мамардашвили и Пятигорский также говорят об этом. Например, Геракл является символом идеи мужества. Прекрасная роза является знаком идеи красоты. Продолжая эту мысль, можно сказать, что вещь в сознании возникает сначала как образ. Образ – это первичное отражение и представление идей.

Так, видение создает пространство образов и подобий, которые являются для человека познавательными ориентирами. Образы становятся образцами, или, по-гречески, *парадигмами*. А парадигмы – это и есть идеи, умные образцы вещей. И познание в такой перспективе открывается как освоение и приобщение к этим образцам. Например, весь процесс обучения, по сути, строится на освоении и приобщении к ним: мы осваиваем примеры решения задач в математике, запоминаем образцы текстов на иностранном языке, изучаем правила и законы физики, химии, да и вообще любой другой науки.

Итак, мы можем определить знание как *представленные в познавательном образе (идее) существенные свойства и характеристики вещей*. Тогда познание можно будет определить как *процесс освоения идей-образцов и приобщения к ним, осуществляющийся в процессе отражения их человеком*.

§7. Проблема истины в философии

Проблема истины – одна из важнейших проблем не только в философии и науке, но и в других сферах деятельности человека. Истина – это категория, в которой выражается *идеал знания* и способы его достижения. Философское понимание истины предполагает различные измерения, различные уровни этой многомерной категории. Среди них можно выделить онтологический, гносеологический, ценностный уровни. На *онтологическом* уровне истина понимается как само бытие, подлинное бытие, противостоящее иллюзорному миру. Например, это подлинный мир платоновских идей в противовес призрачному миру вещей. Истину относил к бытию и М. Хайдеггер. Даже на уровне повседневного сознания мы часто говорим про «настоящего друга», «подлинного учёного», «истинного патриота» – в подобных выражениях мы подчёркиваем, что бытие соотнобразуется с неким законом,

идеалом, эталоном, понятием, которому соответствует жизнь отдельного человека. Или, наоборот, не соответствует, и тогда мы говорим о «никчёмности», «никудашности», говорим о человеке, что он «ничтожный», подчёркивая этим разрыв жизни и идеи.

На *гносеологическом* уровне истина выступает прежде всего как основной критерий и характеристика человеческого знания в единстве его содержательной и формальной сторон. Истина – источник, основа и цель познания. В гносеологическом измерении её можно характеризовать как «адекватность», «достоверность», «правильность», «точность» согласованности знания и реальности.

На *ценностном* уровне истину рассматривают как систему ценностей, которые формируется в процессе осмысления человеком собственной жизни. Здесь истина предстаёт как *правда, правота*. Исходя из неё, человек совершает поступки, делает выбор в сложных ситуациях, принимает важные решения.

Одно из фундаментальных пониманий истины было сформировано в так называемой *классической концепции истины*, где она понимается как *соответствие знания действительности*. Истоки данной концепции мы находим уже у Платона и Аристотеля.

Среди других концепций можно выделить свойственную философии науки *когерентную концепцию истины* (лат. *cohaerentia* – связь, сцепление), в рамках которой истинными являются только те знания, которые в теории согласованы друг с другом, самосогласованы и логически непротиворечивы. Знание истинно, если оно является элементом логически связанной системы. Решение вопроса об истинности определённого высказывания сводится к установлению его согласованности с определённой системой высказываний. В отличие от классической концепции высказывание сравнивается не с реальностью, а с другими высказываниями. Наиболее полно данное понимание истины было сформировано в неопозитивизме.

Прагматическая концепция истины (греч. *pragma* – дело, действие) определяет меру истинности знания практической полезностью, результативностью, а также его эффективностью для достижения целей, которые ставит человек в своей деятельности.

Конвенционалистская концепция утверждает, что истина является результатом соглашения между участниками познавательного процесса. В этом процессе всегда существуют определённые законы и правила игры, которые устанавливаются на основании принятых соглашений, конвенций. Поэтому в рамках одного научного сообщества какое-то знание может

трактоваться как истинное, тогда как в другом оно будет считаться ложным. И это довольно часто имеет место, когда сталкиваются представители различных научных школ и направлений.

Что следует отнести к основным характеристикам истины?

Исходя из выделения в познавательном процессе таких участников, как субъект и объект познания, можно сформулировать две важнейшие характеристики истины. Во-первых, знание, претендующее на истинность, *субъективно*, т.е. принадлежит познающему, имеет человеческое измерение (если понимать под субъектом человека). Это означает, что истина не существует помимо человеческого сознания. Во-вторых, истинное знание должно быть *объективно*, объективно в том смысле, что в нём не должно быть контингентных «примесей», т.е. оно не должно зависеть от человека в его субъективно-психическом измерении, от его пристрастий, симпатий и мнений.

Кроме этих двух характеристик следует ещё назвать такую черту, как *конкретность* истины. Истина всегда конкретна, она «дочь времени» (Ф. Бэкон). Это означает, что знание зависит от связей и взаимодействий, характеризующих те или иные явления, от условий, места и времени, в которых они существуют. Когда мы утверждаем, что вода кипит при 100° С, то данное суждение истинно при условии нормального атмосферного давления и ложно при отсутствии данного условия. И это касается множества научных суждений: все они зависят от места, времени, природных условий, исторической эпохи и т. д. Итак, абстрактных истин нет, есть только конкретные истины.

Так как познание представляет собой сложный противоречивый процесс, то истина как результат данного процесса предстаёт в своей сложности и противоречивости. В процессе познания истину всегда сопровождают такие явления, которые выступают его неотъемлемой частью, но при этом как бы противостоят самой истине. Так, мы можем говорить о противостоянии истины и мнения. В чём оно заключается? Мы помним, что уже у Парменида и Платона мнение понимается как знание иллюзорное, основанное на обманчивых чувствах, на индивидуальных симпатиях и антипатиях, на общих предрассудках. В нём как бы сплетаются истина и ложь. И если мнение содержит истинное зерно, то это зерно, которое ещё не стало деревом. Мнение – знание потенциальное, недоказанное, необоснованное. Это своего рода вера человека или целого общества, которая имеет в первую очередь ценностно-психологическое измерение. В то же время истина – знание доказанное, обоснованное, очищенное от субъективных предрассудков.

Другие явления, которые противостоят истине – заблуждение и ложь. Собственно, поиск истины всегда сопровождается различного рода заблуждениями, ложными мнениями. При этом, конечно, мы должны разграничивать заблуждение и ложь. *Ложь* представляет собой сознательное утверждение неверных представлений как истинных, или даже преднамеренное сокрытие истины. Со своей стороны, *заблуждение* – это непреднамеренная трактовка истины как ложного знания, или наоборот. Заблуждения бывают связаны со сложностью и неисчерпаемостью объекта познания, а также с ограниченными возможностями самого человека – познающего субъекта.

Поэтому сложность и противоречивость истины требует рассмотрения её с диалектических позиций, где она предстаёт в своей динамике и развитии. Истина, с одной стороны, конкретна и соответствует предметной области исследования какой-либо науки. Поэтому внешне противоположные утверждения могут быть истинными в различных научных теориях. Скажем, в физике Ньютона материя понимается как вещество, тогда как в квантовой (и вообще во всей современной) физике материя понимается скорее как энергия, и ньютоновской трактовки становится недостаточно. При этом и законы Ньютона, и законы квантовой механики работают – каждые в своём срезе многоуровневой реальности. Поэтому мы можем говорить об *абсолютной истине*, т. е. знании теоретически обоснованном и доказанном.

С другой стороны, истина *относительна*, так как процесс познания никогда не останавливается, постоянно изменяются условия, возможности и задачи нашего познания мира и самих себя. Механика Ньютона, описывающая макромир, не подходит для описания микромира, мира элементарных частиц, для чего была создана квантовая механика. Вероятно, нет такой теории, которая смогла бы полно и непротиворечиво описать вселенную и человека в ней в целом. Любая абсолютная истина всегда при этом оказывается относительной.

Таким образом, мы можем сказать, что истина – это не только цель и результат познания, но и *процесс*, в котором переплетаются противоречивые моменты абсолютности и относительности, конкретности и абстрактности, однозначности и многозначности, субъективности и объективности, представляющие собой, собственно, истину в её диалектическом развитии. И это развитие – прежде всего наше собственное развитие, развитие познающего человека, перед которым открывается мир в его бесконечных и многообразных формах и проявлениях. Человек не может

сразу и целиком узнать и понять мир и себя самого. Для этого ему требуется целая жизнь с её ограничениями и противоречиями, с её историческими и социальными условиями, с её ценностями и идеалами. Цель процесса познания, в конце концов, состоит в том, чтобы увидеть за многообразием единство, за единичным – общее, за отдельными частями – целое. И не только увидеть, но и соотнести одно с другим, т. е. установить связи и отношения между ними. Познать значит понять, например, что все вещи состоят из одних и тех же элементарных частиц – если мы говорим о научном познании. Или понять, что все вещи созданы Богом – если мы говорим о религиозном познании. В общем, у всех явлений есть основа, все явления – часть единого целого. В зависимости от нашей познавательной позиции мы можем называть это целое «миром», «вселенной», «Богом». И наша познавательная задача – соотнести с этим целым единичные вещи. Исходя из данных замечаний, можно предложить онтологическое и гносеологическое прочтение истины. В онтологическом смысле истина – это *приобщённость, причастность единичных вещей к целому*. Быть значит быть *при* общем, быть *в* общем, находится с ним в отношении, оставаясь в то же время единичным. Как у Платона: истинное бытие – бытие идеи, быть значит быть причастным идее. Данное прочтение истины касается, разумеется, не только бытия человека, но и бытия всех одушевлённых существ и неодушевленных вещей. В животном мире, например, мы видим, что жизнь особи всегда подчинена жизни рода. Род всегда жертвует в случае необходимости выживания отдельными особями. Главное, чтобы жил род, а не его единичный представитель. И жизнь последнего определяется приобщённостью к жизни рода.

В гносеологическом смысле истина – это соотнесённость знания о вещах с самими вещами, т.е. понимание, осознание, видение того, что единичные вещи являются частью целого. А в силу того, что подобное понимание и осознание являются достоянием человека, в гносеологическом аспекте истина – достояние человека. Объединив онтологическое и гносеологическое измерение, мы можем дать такое определение: *истина – это видимая в акте познания человека причастность единичных вещей целому, общему, родовому, отображаемая в процессе их противоречивых взаимоотношений*.

И в завершение скажем ещё о таком аспекте, как *критерии* истины. Под критерием понимается процедура, которая позволяет оценивать знание либо как истинное, либо как ложное. Мы, во-первых, можем отыскать такие

критерии внутри самого знания (прежде всего мы говорим о научном знании). К ним относятся логические критерии истины, такие как формально-логическая *непротиворечивость* знания (предмет изучения должен оставаться одним и тем же – противоречивые суждения о нём недопустимы); далее – критерий *независимости аксиом*, согласно которому мы не можем выводить одни базовые постулаты теории из других; критерий *полноты теории*, по которому все суждения и утверждения теории должны быть доказанными.

Логические критерии можно рассматривать как часть теоретических критериев истины. К ним относятся критерий *когерентности* знания, по которому положения внутри теории должны быть упорядоченными и взаимосогласованными, а также вписываться в фундаментальное общенаучное знание. Также следует сказать о критерии *простоты теории*, по которому предпочтение отдаётся той теории, которая решает проблему наиболее экономным и рациональным способом. Наконец, можно выделить критерий *красоты теории*, по которому истинная теория должна отличаться гармонией и изяществом своих построений.

Во-вторых, критерии истины можно видеть не в самой системе знания, а вне её. Основным таким критерием, с точки зрения диалектического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса, является общественно-историческая *практика* человека. Именно на практике, согласно марксизму, проверяется истинность и надёжность теоретических идей и моделей. Именно на практике выясняется, имеет ли созданное на основе этих идей функциональную пригодность. Практика показывает, насколько объективно то знание, которое реализуется в технической, хозяйственной, социальной и других сферах. Если машина, созданная по чертежам и схемам инженера, работает, тогда это является свидетельством истинности тех научных законов и теорий, на основании которых инженер её разработал. Одним из видов критерия практики в науке является эксперимент, представляющий собой проверку эмпирических следствий, выводимых из какой-либо теории. Эксперимент позволяет нам говорить об *эмпирических* критериях научной истины. Наиболее известные из этих критериев были сформулированы в позитивизме XX века. Одним из таких критериев является процедура *верификации*: она означает, что истинность теории всегда проверяется и подтверждается на практике. Второй критерий, критерий *фальсификации*, напротив, означает, что истинность теории опровергается через опровержение выводимых из неё эмпирических следствий.

Таковы основные критерии истины.

§8. Проблема сознания

В заключительном параграфе мы коснёмся одного важного вопроса, который тесно связан в первую очередь с гносеологической, а также онтологической проблематикой философии. Это вопрос о природе сознания. Проблема сознания – одна из труднейших и интереснейших проблем философии и науки. Если говорить просто, с гносеологией эта проблема связана таким образом: сознание – это наши мысли. Мысли являются для нас целым миром, они часто «перетекают» в действительность, «материализуются», превращаясь в поступки, события, явления. А это уже онтологическая сторона проблемы сознания.

Сознание, с одной стороны, представляет собой совершенно простое и очевидное явление. Каждый взрослый, психически здоровый человек воспринимает сам себя как некое целое, которое обычно обозначается словом «я». «Я» – это «врожденная идея», центр нашего существа, откуда мы воспринимаем мир, ориентируемся в нём, преобразуем его. Сознание – это, скажем так, единственная точка связи человека с миром, и здесь для философии всегда актуален вопрос, не является ли так называемый объективный мир продуктом нашего сознания? Ведь тот мир, о котором мы говорим, который изучаем – это прежде всего мир сознания. И неизвестно, существует ли он вне его. В этом – источник философского субъективного идеализма.

С другой стороны, если мы попытаемся определить сознание как таковое, то здесь также возникает множество трудностей. Действительно, что это? Душа, дух, мышление, нейронные реакции нервной системы? А может быть, сознание и есть то, что мы обычно называем «жизнь»? Эти вопросы актуальны как для науки, так и для философии. Что же касается самой философии, то для неё наиболее важный вопрос заключается в следующем. Помимо сознания, мы говорим ещё и о *самосознании*. И если в сферу сознания включён достаточно широкий спектр явлений, от психических до мыслительных, от сенсорных ощущений до абстрактных умозаключений, то самосознание связано в принципе только с одной важной деятельностью – это наблюдение за тем, что происходит в сфере собственного сознания. Таким образом, самосознание как бы на ступень *выше* сознания, последнее выступает для первого как объект наблюдения и исследования. Тогда снова возникает затруднение: если сознание – это наше «я», то кто (или что) осуществляет акт самосознания? Кем (или чем) является тот наблюдатель, который наблюдает за нашими мыслями? Для философии эти вопросы всегда представляли большой интерес. Ведь ещё с Аристотеля наметилась

тенденция понимать философию как *мышление о мышлении*, как *сознание о сознании*. Гносеология – это и есть, по сути, философское осознание и описание наших познавательных способностей. Само русское слово «сознание» (как и слова для его обозначения во многих других индоевропейских языках) содержит приставку «со», означающую совместность, объединённость кого/чего-либо с кем/чем-либо. Со-знание – это совместное знание, знание вместе с кем-то. Этим «кем-то» могут быть другие люди, а могут быть существа, превосходящие человека, например, ангелы или бесы. Ведь говорим же мы до сих пор: «бес попутал», т.е. бес навёл на какую-то дурную мысль. В конце концов, этим «кем-то» может быть сам Бог. Конечно, современная наука с сомнением относится и к ангелам, и к бесам, и к Богу, не делая это предметом своего изучения, но сама тоже не даёт однозначного ответа на вопрос, откуда в нас берутся те или иные мысли.

Исходя из понимания того, что сознание – это совместное, общее с кем-то знание, человек пришёл к выводу, что оно не ограничивается существованием отдельного человека. Сознание – не столько индивидуальное свойство человека, сколько оно, скорее, превышает индивидуальное человеческое существование. Видимо, в этом понимании – исток человеческих представлений о Боге или богах, в целом – об особой божественной сфере, которая движет и управляет миром и человеком. Вероятно, в этом понимании – исток тех представлений, которые составляют основу философского объективного идеализма, и соответственно, идеалистической трактовки феномена сознания. Что касается материалистического подхода, то в нём сознание рассматривается как свойство высокоорганизованной материи. То обстоятельство, что оно превышает индивидуальное существование, объясняется влиянием общества, которое во многом формирует сознание отдельных людей.

Сознание можно определить как пространство, в котором осуществляется наше познание мира, да и, собственно, сама наша жизнь. При этом мы сталкиваемся здесь с одним трудным моментом: сознание, определяя рамки и способы познания мира, само не поддаётся тому, чтобы можно было определить его собственные рамки и границы. Если мы, например, попытаемся ограничить его внешним миром, объективной реальностью, то сразу возникнет вопрос, не являются ли они сами частью сознания. У нас ведь нет способа отделить этот самый объективный мир от того, как он дан нашему сознанию. Я, скажем, вижу берёзу во дворе, и она является частью внешнего мира. Но мне она дана только через моё сознание и существует

для меня только как его часть. Вещь – это комплекс моих ощущений, утверждает субъективный идеализм. Поэтому сложность исследования сознания состоит в трудности или даже невозможности установить его границы: это означает, что мы не можем найти ту точку, с которой мы могли бы увидеть его целиком как некий определённый объект и описать его рациональным способом, т.е. в понятиях и категориях. В силу этой причины исследование сознания всегда характеризуется противоречиями (антиномиями). Среди антиномий сознания можно выделить, в первую очередь, такую пару, как *имманентное – трансцендентное*. Сознание, с одной стороны, имманентно, т.е. внутренне присуще человеку, являясь стержнем его индивидуального бытия. Сознание – всегда *моё* сознание, в котором существуют только мои мысли, образы, переживания, желания, не имеющие ничего общего с сознанием другого человека. С другой стороны, сознание всегда трансцендентно, т.е. выходит за пределы отдельного человека – оно сверхиндивидуально. Через сознание человек способен приобщиться к миру другого человека, к общечеловеческим знаниям и ценностям, понять и ощутить себя как часть мира, слиться с ним в единое целое. Трансцендентность сознания означает, что оно представляет собой единую реальность, несмотря на обособленность в каждом отдельном человеке. И не оно находится в человеке, а, напротив, человек находится в нём.

Из базовой антиномии имманентного – трансцендентного можно вывести другие антиномии, например антиномию *индивидуального и коллективного (общественного)* сознания. Сознание одновременно можно описать и тем, и другим образом. Сознание каждого человека индивидуально в своих мыслях, желаниях, стремлениях, оно связано с неповторимостью и уникальностью его жизненного пути. В то же время, если подумать о своих мыслях, насколько они действительно являются «своими», то окажется, что многие из них навязаны, сформированы под влиянием других людей, воспитанием, обучением – одним словом обществом. И моё сознание предстанет как коллективное сознание, формируемое обществом, частью которого является каждый из нас.

Ещё одной важной антиномией является *сознательное – бессознательное (неосознанное)*. Мысли, переживания, желания, симпатии, антипатии и т.д. осознаются нами. Поэтому сознание здесь предстаёт по сути как самосознание, когда человек занимается наблюдением за самим собой, самоанализом. С другой стороны, человеческое существо включает в себя

множество движений, импульсов в низших сферах психики, сферах, связанных непосредственно с деятельностью нашего тела, которые человеком просто не замечаются и не осознаются. И даже на более высоких уровнях, таких, например, как уровень рассудочного мышления, можно обнаружить неосознанные моменты. Идея бессознательного как особой сферы человеческого существа была предложена ещё Г. Лейбницем, но свою разработку получила в учении З. Фрейда. Именно с него антиномия сознательного – бессознательного становится в XX в. и в настоящее время предметом пристального внимания философов и учёных.

Рассмотрев основные трудности в постижении феномена сознания, определим теперь сам этот феномен. Согласно многим учениям как идеалистического, так и материалистического подхода сознание определяется как *отражение*. Мы уже говорили об отражении, когда рассматривали процесс познания. Отражение предполагает две стороны: *процесс* отражения и *результат* отражения – образ. Эти две составляющих отражения важны для понимания сознания. Ведь его следует рассматривать и как познавательный процесс, и как особое пространство, где «живут» наши образы, мысли, чувства. В целом отражение – это удвоение мира за счёт того, что один объект принимает и воспроизводит в самом себе другой объект или его отдельные свойства. Однако не только принимает и воспроизводит, но и сам изменяется, преобразуется под действием принятого, отражённого объекта. В таком ключе отражением оказывается любое взаимодействие между явлениями и вещами: ромашка распускается под действием солнца – это отражение; человек формирует в себе образ ромашки через зрительные и обонятельные каналы – это отражение; на основании сходства ромашки с другими объектами человек формирует понятие цветка – и этот процесс является в данном случае отражением. В такой перспективе, всё живое представляет собой определённый уровень отражения действительности, всё живое обладает сознанием. Такая позиция называется *гилозоизмом*.

Главной характеристикой сознания как отражения является его *идеальность*, для которого есть специальное понятие *идеального*. Его истоки можно увидеть в учении Платона об идеях – сущностях вещей, постигаемых умом. В Новое время понятие идеального разрабатывалось в философии Гегеля, а также в диалектическом материализме, из чего можно заключить, что оно важно как для идеалистического, так и для материалистического подходов. В понятии идеального, собственно, осмысливается *представленность одного объекта в другом*. Когда у меня складывается образ ромашки,

то ромашка представлена во мне не в своей материально-телесной природе, она представлена как идеальный образ, сформированный сознанием. Поэтому сознание понимается как способность создавать идеальные образы. Проблема здесь заключается в том, являются ли эти образы отражением их материальных оригиналов – как полагают материалисты, или, напротив, сами материальные вещи – это лишь копии идеальных образцов, идей, которые эти копии порождают – как полагает Платон и весь идеализм? В сущности, оба направления признают факт отражения: отражение имеет место. Только подходят они к нему с разных сторон. Материализм идёт от вещей к их идеальным образам, а идеализм идёт от идеальных образов к материальным вещам. Соответственно различию этих двух путей, различаются и статусы материальных вещей и идеальных образов: для материализма вещи – оригинал, образы – копии; в идеализме – наоборот.

Гносеологические образы отличает, кроме идеальности, особая подвижность, активность, переходящая в творчество, а также двойная модальность (Я – не-Я) и двойная доминантность (Я – Ты или Я – Другой). Эти образы не только в религии, но и в науке могут иметь символический характер: «точка», «плоскость», «корень квадратный из минус единицы».

Материалистическая трактовка процесса отражения кажется более простой и ясной в сравнении с идеалистической. Поэтому мы проиллюстрируем последнюю на примере описания платонической триады Единое-Ум-Душа (в трактовке философа-платоника Плотина, жившего в III веке н. э.). Все три сущности относятся к сверхчувственной реальности, причём Единое «пребывает» за пределами бытия, а Ум и Душа – в сфере бытия. Ум – это первое «отпадение» от сверхбытийного Единого, это истинно сущее, местонахождение образцов-идей, по которым сам же Ум создаёт чувственный мир. Последний создаётся Умом в Душе, которая является своего рода материей для него. Душа – это низшая граница Ума, она обращена к чувственному миру, где она предстаёт как природа. Получается, что Ум своей высшей частью обращен к Единому, а низшей – к Душе. Душа высшей своей частью обращена к Уму, а низшей – к чувственному миру. Ум является началом множественности, но в нём мысль и предмет мысли совпадают. Их совпадение есть сама жизнь. Она распадается на виды в результате созерцательной деятельности Души, которая отражает умные образцы (идеи) в расплывчатом смутном виде. И чтобы лучше рассмотреть эти образцы, Душа производит в созерцании видимые вещи мира. Таким образом, вещи предстают в этой трактовке как копии, отражения идей, представляющие реальность Ума.

Подобную же позицию мы находим у Гегеля, который, по сути, размышляет о том же самом только в несколько ином ключе: все материально-телесные вещи у него являются носителями идеального, служат для того, чтобы человеческое познание увидело в них проявление Абсолютной Идеи, являющейся подлинной реальностью. Можно сказать, что идеальное «использует» материальные вещи – в частности, знаки языка – с целью проявить, показать само себя. Здесь следует вспомнить то понятие, о котором мы уже вели речь – понятие символа. И платоновское объяснение возникновения вещей через Ум и Душу, и понятие идеального у Гегеля, и материалистическая мысль о первичности материи и вторичности – всё это даёт возможность объединить данные подходы в пространстве символа.

Символ – представленность одного через другое, представленность идеального смысла через материальные вещи. В интерпретации символа, на наш взгляд, стираются различия материализма и идеализма, ведь в нём «всё равно» с чего начинать, от чего отталкиваться: от вещи или от идеи. Символ – единая реальность, где идея вещественна, а вещество идеально. В символе отражён возможный способ *быть*, суть которого в следующем: *быть значит быть посредством чего-то другого, вместе с чем-то другим, через отношение с другим*. То же самое мы можем сказать о познании – *познавать значит познавать через другое, посредством другого, в отношении с другим*. Знание в этом отношении является *со-знанием*, т. е. объединением вещей и их идеальных смыслов, которые открываются людям с различных точек зрения, порой противоположных, но, тем не менее, дополняющих друг друга. Сознание полно не только «картинных» образов, но и символов, этих вещей-идей, через которые, собственно, поддерживаются отношения между различными уровнями бытия.

Таким образом, сознание можно определить как то «место», где бытие при помощи систем знаков (языка и др.) превращается в знание, а знание в бытие, и мы можем говорить уже о едином бытии-сознании. Оно объемлет в себе противоположные стороны, которые рассматривались на страницах настоящего пособия через понятия единства и множества, духа и материи и др. И эти противоположности необходимы – ведь бытие-сознание, во-первых, непрерывно развивается, а, во-вторых, включает в себя различные уровни, которые находятся в иерархических отношениях друг с другом. Частью этого бытия-сознания является человек, который посредством философского вопрошания и познания поддерживает целостность и гармонию мира.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Что подразумевается под понятиями «субъект» и «объект» познания?
2. Что такое трансцендентальный субъект познания?
3. Что относят к чувственным источникам нашего знания?
4. Какие формы включает в себя чувственный (эмпирический) уровень познания? Назовите их и дайте им характеристику.
5. Какие формы включает в себя рациональный уровень познания?
6. В чём значение символа и образа в познавательном процессе?
7. В чём специфика философского понимания истины? Назовите основные характеристики истины?
8. Назовите и дайте характеристики основным концепциям истины.
9. В чём сущность проблемы сознания в философии?
10. Что подразумевается под трактовкой сознания как отражения?
11. Что понимается в философии под идеальным? Раскройте содержание этого понятия.
12. В чём различие идеалистического и материалистического подходов к проблеме сознания?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Алексеев, П.В. Философия: учебник / П.В. Алексеев, А.В. Панин. – М.: Изд-во «Проспект», 1997. – 568 с.
2. Аристотель. Метафизика / Аристотель; ред. В.Ф. Асмус // Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. Г.Г. Шпета; коммент. Ю.Р. Селиванова. – М.: Академический Проект, 2008. – 767 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – 452 с.
5. Гейзенберг, В. Физика и философия. Часть и целое / В. Гейзенберг. – М.: Наука, 1989. – 400 с.
6. Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
7. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: Изд-во Московского университета, 1986. – 248 с.
8. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – СПб.: Наука, 2008. – 662 с.
9. Локк, Д. Об идеях вообще и их происхождении / Д. Локк // Соч. В 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. – М.: Мысль, 1985. – Кн. 2. – С. 154–168.
10. Лосев, А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев // Миф. Число. Сущность / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – С. 299–526. – (Философское наследие).
11. Мамардашвили, М.К. Символ и сознание: метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. – 286 с.
12. Миронов, В.В. Онтология и теория познания: учебник / В.В. Миронов, А.В. Иванов. – М.: Гадарика, 2005. – 447 с.
13. Ньютон, И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – М.: Наука – Изд-во Академии наук СССР, 1989. – 688 с.
14. Платон. Парменид / Платон; пер. Н.Н. Томасова; общ. ред. Л.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи // Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль, 1993. Т. 2. – С. 346–412. – (Философское наследие. Т. 116).

15. Платон. Тимей / Платон; общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmusa, А.А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Losev; примеч. А.А. Тахо-Годи // Собрание соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 421–501. – (Философское наследие. Т. 117).
16. Тайсина, Э.А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо / Э.А. Тайсина. – СПб: Алетейя, 2013. – 608 с.
17. Тайсина, Э.А. Философские вопросы семиотики / Э.А. Тайсина. – 2-е изд., испр. и доп. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2003. – 188 с.
18. Философия [Электронный ресурс]: учебник / под ред. В.П. Кохановского. – М.: Кнорус, 2015. – 368 с. – (Бакалавриат). – Режим доступа: <https://www.book.ru/book/916523> (дата обращения: 23.03.2018).
19. Философия: учеб. пособие / Ю.А. Харин [и др.]; под общ. ред. Ю. А. Харина. – Минск: ТетраСистемс, 2003. – 416 с.
20. Философия: учебник / А.В. Апполонов [и др.]; под. ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд-во «Проспект», 2017. – 672 с.
21. Философия: учебник для вузов / под ред. В.Н. Лавриненко, В.П. Ратникова. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд-во «Юнити-Дана, 2010. – 735 с.
22. Хайдеггер, М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
23. Энгельс, Ф. Диалектика природы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные соч.: в 9 т. – Т. 5. – М.: Политиздат, 1986. – 779 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Раздел I. ОНТОЛОГИЯ	
Глава 1. Категория бытия в истории философии.....	5
Глава 2. Онтологическая проблематика философии.....	21
§1. Категория бытия, её характеристика. Формы и уровни бытия	21
§2. Понятие материи	26
§3. Понятия пространства и времени	29
§4. Движение как фундаментальное свойство бытия. Диалектика, её законы и категории	32
Раздел II. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	
Глава 3. Теория познания: историко-философский аспект	45
Глава 4. Проблематика теории познания.....	56
§5. Субъект и объект познания	56
§6. Чувственное и рациональное познание	58
§7. Проблема истины в философии.....	64
§8. Проблема сознания	70
Библиографический список.....	77

Учебное издание

Авдошин Георгий Валерьевич

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
КАК ОСНОВА ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Кафедра философии и медиакоммуникаций КГЭУ

Редактор Э.А. Тайсина
Компьютерная верстка И.В. Красновой

Подписано в печать 22.11.2019.
Формат 60×84/16. Бумага ВХИ. Гарнитура «Times». Вид печати РОМ.
Усл. печ. л. 4,65. Уч.-изд. л. 4,63. Заказ 260/эл

Редакционно-издательский отдел КГЭУ
420066, г. Казань, ул. Красносельская, 51