

**ВОПРОСЫ  
ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ  
В. И. ЛЕНИНА**

ЛАТВИЙСКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени ПЕТРА СТУЧКИ  
Кафедра философии

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ  
Том 131

**ВОПРОСЫ  
ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ  
В. И. ЛЕНИНА**

РИГА, 1970 Г.



ВОПРОСЫ  
ФИЛОСОФСКОГО НАУЧНОГО  
В. В. ЛЕНИНА



336-5-71; 41056; 0.91  
2000A8357

В предлагаемом вниманию читателя сборнике работ рассматриваются некоторые вопросы философского наследия В. И. Ленина, относящиеся к проблематике как диалектического, так и исторического материализма (проблема идеального, о соотношении логики, диалектики и теории познания марксизма, проблема ощущения как категории марксистской гносеологии, социальные проблемы урбанизации, проблема художественной идеи и др.). Разработка указанных вопросов и проблем дана авторами в аспекте анализа философского наследия В. И. Ленина.

Помещенные в сборнике материалы и постановка отдельных дискуссионных проблем могут представить интерес для специалистов в области философии, аспирантов, пропагандистов и других лиц, интересующихся философией.

Отзывы о сборнике или отдельных работах просим направлять по адресу:

Рига, бульв. Райниса, 19, Латвийский государственный университет, кафедра философии.

*Редакционная коллегия:*

ВЕИШ Я. Я. (отв. ред.), ЗАРИНЬ В. В., СЕМЕНОВ-КЕР В. Н.

**ЛЕНИНСКАЯ ТЕОРИЯ ОТРАЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО.**

За последние десять-пятнадцать лет по проблеме идеального у нас появилось немало работ. Правда, нет еще в нашей философской литературе монографических исследований специально этой категории. Проблема идеального обсуждается преимущественно в связи с рассмотрением тех или иных аспектов психики, сознания человека. Имеется и ряд статей, непосредственно посвященных вопросу об идеальном (Б. И. Востоков, А. М. Коршунов, А. Ф. Полторацкий, 1966; Ф. И. Георгиев, 1966; Э. В. Ильенков, 1962; М. Б. Митин, 1962; Я. А. Пономарев, 1964 и другие).

Многие авторы, можно сказать большинство, отмечают прежде всего, что идеальность возникающих в мозгу образов представляет собой не что иное, как отсутствие у них свойств отражаемых предметов и нервных процессов, на основе которых они, т. е. образы, возникают и существуют. В них нет ни грана вещества как копируемых предметов, так и мозга. Они лишены веса, пространственных характеристик и других физических свойств.

Указанные особенности действительно свойственны образам нашего сознания и против этого не приходится возражать. Однако, что касается более конкретных характеристик идеального, то этот вопрос весьма остро дискутируется в нашей философской литературе. Нет однозначного понимания самого термина «идеальное»; разными авторами это понятие осмысливается по-разному.

Казалось бы, что после весьма обстоятельной аргументации, которая дана в работах Ф. И. Георгиева (1966), С. Л. Рубинштейна (1957, 1959), Е. В. Шороховой (1961) и др., должно было бы быть твердо установленным, что психика, сознание человека всегда сохраняют за собой качество идеальности. Однако, ряд авторов (Ю. Ф. Бухалов, Н. В. Медведев, Я. А. Пономарев и др.), работающих над проблемой



психического, продолжают считать, что психика выступает как идеальное лишь в ее гносеологическом противопоставлении внешней действительности, а психика сама по себе — это явление материальное, представляющее собой нейродинамический процесс или, как принято говорить в последнее время, динамическую мозговую модель.

Иногда утверждается, что «идеальный образ» не является объяснительным психологическим понятием; роль понятия идеального сводится при этом к функции описания определенного отношения материальных реальностей — отношения гомоморфизма, изоморфизма, подобий, аналогии — короче — отношения оригинала к копии. Итак, вопрос о том, идеальна ли психика человека и в так называемом оптологическом отношении, продолжает оставаться дискуссионным.

Но следует отметить, что и среди авторов, всегда сохраняющих за психическим, точнее психикой человека, качество идеальности, имеются расхождения в понимании взаимосвязи этих понятий и соответствующих реальностей. Многие не проводят существенного различия между содержанием понятий «идеальное» и «психическое». Эти понятия отождествляются или по крайней мере, считаются однопорядковыми. Последовательное развитие этого взгляда приводит, в частности, к выводу, что идеальный план отражения имеется не только у человека, но и у животных, начиная уже с тех, кто имеет простейшие ощущения (В. С. Тютин, 1963, стр. 100).

С другой стороны, имеются авторы, которые отличают идеальное от психического, или во всяком случае, не связывают наличие идеального с любым уровнем психического отражения. Подчеркивается, что «идеальное есть не просто свойство мозга, а свойство социального человека» (Б. И. Востоков, А. М. Коршунов, А. Ф. Полторацкий, 1966, стр. 255). Особенно Э. В. Ильенковым развивается положение о том, что «идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма общественного производства» (1962, стр. 219). В качестве близких, но все-таки разных характеристик сознания идеальное и психическое рассматривается П. В. Копниным (1966, стр. 114). Против отождествления психического с идеальным возражал также С. Л. Рубинштейн (1957, 1959).

Нами приведены далеко не все данные, характеризующие состояние проблемы идеального в современной советской

литературе. Но уже сказанного достаточно, чтобы убедиться в многогранности проблемы идеального и сложности ее решения.

Из всего круга вопросов, составляющих проблематику идеального, в данной, относительно небольшой статье обсуждаются лишь некоторые стороны проблемы. Это — уточнение характеристик идеального под углом зрения общих свойств отражения, выявленные специфического содержания понятия идеального и его взаимосвязь с понятием психического.

\* \* \*

Исходной методологической предпосылкой, необходимой для плодотворной разработки проблемы идеального, является диалектико-материалистическая теория отражения, в особенности на той своей качественно новой ступени развития, которую эта теория нашла в гениальных философских произведениях В. И. Ленина, прежде всего в «Материализме и эмпириокритицизме» и «Философских тетрадах».

В. И. Ленин, рассматривая предпосылки возникновения психики, сознания человека, отмечал, что в самом «фундаменте самого здания материи» можно предполагать существование «способности, сходной с ощущением» (Соч., т. 14, стр. 34). Далее, приведя слова махиста К. Пирсона о том, что «нелогично утверждать, что вся материя сознательна», В. И. Ленин выставляет контртезис: «Но логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения» (Соч., т. 14, стр. 81). Иначе говоря, В. И. Ленин впервые выдвинул идею о том, что отражение — это свойство, присущее всей материи. Это ленинское положение дало не только руководящий принцип для объяснения того, «каким образом связывается материя, якобы не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью ощущения» (Соч., т. 14, стр. 34), но и предвосхищало дальнейшее развитие философии и специальных наук. Следует иметь в виду, что для науки того времени анализ конкретных форм и общих закономерностей отражения представлял большие трудности.



В наше же время возможности естествознания в изучении конкретных механизмов различных форм отражения существенно расширились.

В последние годы в марксистской литературе весьма интенсивно исследуются различные аспекты отражения, рассматриваемого как универсальное свойство материи.

Что представляет собой свойство, способность отражения, присущее всей материи? Наиболее общепринятым является определение, согласно которому отражение есть свойство материальных систем воспроизводить особенности других систем, с которыми они так или иначе взаимодействуют (см., например, Ф. И. Георгиев и др., 1969, стр. 37). Данное определение можно принять в качестве исходного при рассмотрении категории отражения. Но необходимо иметь в виду, что отражение осуществляется через собственные закономерности отражающей системы.

Всеобщность отражения вытекает из всеобщности взаимодействия. Весь окружающий нас мир представляет собой бесконечное количество относительно самостоятельных развивающихся систем. Однако, нет в мире образований, которые существовали бы изолированно, лишь сами по себе. Одна из основных характеристик действительности — это ее структура как система взаимодействия. Взаимодействуя между собой, материальные системы вместе с тем отражаются в той или иной степени друг в друге; любое изменение одного тела в результате его взаимодействия с другим имеет нечто соизмеримое с природой последнего. Это изменение предмета включает в себе изоморфное (или гомоморфное), т. е. структурно подобное отражение какой-либо стороны взаимодействующего предмета. Простейший случай этого — механическая деформация.

Признание отражения всеобщим свойством материи не означает ни в коей мере утверждение о всеобщей одушевленности материи. Это не повторение старой точки зрения гилозоизма. Отражение, как уже говорилось, представляет такой результат взаимодействия, в котором фиксировано то, что принадлежит отражаемому телу. Вместе с тем, неправильно было бы отождествлять отражение с взаимодействием. Отражение — это не само воздействие одного предмета на другой и не сами изменения предмета, возникшие в ходе воздействия. Отражение следует рассматривать в качестве особого момента, характеризующего соотношение взаимодействующих материальных систем. Оно выступает как способность мате-



риальной системы воспроизводить в своих изменениях те или иные черты или стороны воздействующего объекта. Как отмечает В. С. Тюхтин, «собственно отражение реализуется тогда, когда из отпечатка, суммарного продукта воздействия, выделено то, что характеризует источник отражения, а то, что принадлежит носителю отражения, исключено, «снято», элиминировано» (1963, стр. 112).

То содержание отражения, которое вычленяется (или вычленение которого потенциально возможно) из суммарного продукта взаимодействия, и есть информация, передаваемая в процессе отражения. Другими словами, информация — это содержание отражения.

Формы отражения могут быть, разумеется, бесконечно разнообразными. Качество отражения в каждом отдельном случае определяется способом взаимодействия материальных систем и уровнем их структурной организации. Особенность отражения, например, в неорганической природе в отличие от живых систем состоит в том, что следы отражения здесь не используются в процессе деятельности или управлении системы. Содержание отображаемого не выделяется в данном случае из содержания отражающего. Однако, это обстоятельство не должно, по нашему мнению, стать основанием для отрицания информативной стороны у процессов отражения в неживой природе. Снег, например, не «использует» отпечаток, возникший в нем от лапы зайца. Но если в результате этого простейшего, преимущественно механического, взаимодействия не передавалась бы определенная информация, то и проходивший мимо следов животного охотник не мог их опознавать.

Идеальное — это воспроизведение действительности в образах сознания человека. — Это одна, при этом высшая из известных нам форм отражения. Как уже отмечалось, идеальность сознания часто характеризуется тем, что оно (сознание) адекватно отражая действительность, не является ни внешним миром, ни самим мозгом, т. е. не содержит ни грана как отображаемых предметов, так и мозгового субстрата. Является ли эта характеристика «прерогативой» идеального, или она присуща в той или иной степени и другим формам отражения?

Прежде всего, это характеристика не только сознания человека, но и любых форм психического отражения. Это обстоятельство и послужило, вероятно, поводом для отождествления некоторыми авторами идеального с психическим



отражением любого уровня и вынесением тем самым идеального вне человека и его взаимоотношений с внешним миром.

Имеются также основания утверждать, что положение — отражение не является ни отражаемым предметом, ни самим отражающим субстратом — относится в той или иной степени и к формам отражения в неживой природе, в том числе к «отпечатку» одного предмета в другом.

Рассмотрим такой вид отражения как фотографию. Фотография, например, человека — это согласно общепринятому употреблению слов, отражение материальное. Но разве фотография содержит хотя бы грана вещества того человека, изображение которого имеется на фотографии? Конечно, нет. Труднее обстоит вопрос о том, содержит ли отражение человека на фотографии «вещество» самой фотографии? Следует, конечно, признать, что отражение на фотографии непосредственно «слито» со структурными изменениями самого материала фотографии. Но можно ли из-за этого однозначно утверждать, что вещественный субстрат фотографии и есть само отражение человека на ней? Вопрос оказывается не так уж простым, как может показаться на первый взгляд.

Ведь фотография, отображающая человека, может быть как простой, так и цветной, может быть использована бумага разного сорта и т. п., изображение может быть светлым на темном фоне, или темным на светлом фоне и т. д. Кроме того, чтобы узнать человека, необязательно пользоваться его фотографией, последняя может быть заменена рисунком лица. Рисунок может быть весьма «простым» — хотя бы несколько характерных штрихов профиля человека, начерченных углем на куске фанеры — однако этого может быть достаточно, чтобы узнать данное лицо. Можно ли сказать, что отражением человека во всех этих случаях является само вещественное изменение отражающего субстрата? По-видимому, нет. Наоборот, чтобы извлечь необходимую информацию, необходимо абстрагироваться от непосредственно вещественных свойств носителя отражения. Только тогда можно схватить само отражение, его содержание, т. е. информацию, зафиксированную в структурных изменениях субстрата отражения.

Хотя относительно понятия информации также ведутся споры, ясно по крайней мере, что информацию нельзя отождествлять с теми материальными образованиями, в которых она запечатлена. Общеизвестно высказывание Н. Винера, что «информация есть информация, а не материя и не энергия. Тот материализм, который не признает этого, не может быть жизнеспособным в настоящее время» (Н. Винер. Киберне-



тика. М. 1958, стр. 166). Действительно, в процессах отражения существенную роль играют не столько энергетическое взаимодействие, не передача массы и энергии (хотя это и абсолютно необходимо), сколько содержание самого отражения, т. е. информация, передающаяся в процессе взаимодействия. Можно, по-видимому, сделать общий вывод о несводимости отражения к субстрату его носителя. Поэтому характеристика идеального, выражающаяся в том, что сознание, будучи отражением внешнего мира в мозгу человека, не является вместе с тем непосредственно ни самим миром, ни мозгом, — относится не только к сознанию, но и к другим формам отражения. Поскольку сознание человека представляет высшую форму отражения, это свойство отражения выступает у него особенно ярко и в своем новом качестве. Но этим вряд ли выражается вся специфика идеального в отличие от других форм отражения. Следует отметить, что у материи есть и другие функциональные свойства, аналогичные в некотором отношении свойству «быть идеальным».

Таким свойством является, например, стоимость товара. «В прямую противоположность чувственно грубой осязаемости (Gegenständlichkeit) товарных тел, в стоимость (Werthgegenständlichkeit) их не входит ни одного атома вещества природы» (К. Маркс. Капитал, М., 1953, стр. 54). Стоимость товара «имеет чисто общественный характер» и «проявляться она может лишь в общественном отношении одного товара к другому» (там же). Далее К. Маркс отмечает, что «товарная форма и то отношение стоимости продуктов труда, к которому она выражается, не имеет решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей» (там же, стр. 78—79). Вместе с тем, общественное отношение стоимости, это, — как известно, экономическое отношение и, следовательно, отношение материальное.

Такое своеобразие отношений стоимости объясняется, прежде всего, тем, что стоимость — это не характеристика вещи, взятой самой по себе, т. е. с её вещественной стороны. «...Таинственность товарной формы, — говорит К. Маркс, состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда...; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей» (там же, стр. 78).

В литературе указывается и на другие свойства материи, подобные в каком-то отношении свойству идеального.



К числу таких относят, например, функциональные свойства, возникшие у объекта из его назначения для деятельности человека (Б. И. Востоков, А. М. Коршунов, А. Ф. Полторацкий, 1966, стр. 245—255).

\* \* \*

Прежде, чем переходить непосредственно к определению идеального, необходимо указывать на следующие обстоятельства. Понятие идеального является весьма близким по своему содержанию понятиям психического, духовного, сознания, души и поэтому все они часто употребляются как однопорядковые. Это и правомерно, если указанные понятия рассматриваются в своем исходном значении т. е. в противопоставлении материальному, телесному, физическому. Однако, в своих более конкретных значениях указанные понятия отнюдь не тождественны. В этом можно убедиться на нескольких простых примерах. В частности, казалось бы, что психическое и идеальное — во всяком случае, на уровне человека, — это одно и то же. Однако, понятие и слово мы сопоставляем как идеальное и материальное, но не как психическое и физическое; с другой стороны, говорим о психических, а не идеальных болезнях. Сказанное относится и к понятиям духа и души. Они, разумеется, более характерны для старой философии и психологии, но вместе с тем встречаются довольно часто и в современной речи, как устной, так и письменной. Мы говорим, например, «духовный мир человека», «духовная жизнь общества»; в другом случае более подходящим будет слово «душа»: «человек с открытой душой», «добрая душа» и т. п. Еще один пример: явления сознания мы относим как к индивиду, так и к обществу, но не пользуемся термином общественная психика. Следует, наверное, признать, что сложившиеся языковые нормы пользования упомянутыми терминами выражают в определенной степени и различия в содержании соответствующих понятий.

Наша задача — выявление специфики идеального, определение действительного содержания этого понятия. Получить однозначный ответ на этот вопрос весьма трудно; ряд аспектов проблемы идеального, как мы в этом убедились, весьма остро дискутируется в нашей философской и психологической литературе.

Исходить, по-видимому, следует из того, что адекватное определение идеального можно получить прежде всего в



пределах основного вопроса философии. Смысл категории «идеальное» можно раскрыть, лишь рассматривая ее в связи с противоположным понятием материального и находя место, которое категория идеального занимает в системе понятий, выражающих природу сознания, его отношение к внешнему миру и мозгу.

Исходным при определении идеального является, следовательно эмпирически устанавливаемый факт наличия нашего внутреннего, субъективного мира (сознания) и внешнего, объективного мира (материи). Другими словами, исходными должны быть начальные, фундаментальные категории марксистско-ленинской философии: материя и сознание.

Следовательно, необходимо выяснить, какую определенность сознания имеем в виду, говоря о его идеальности, какие связи и отношения сознания выражаются понятием идеального.

В своем начальном смысле идеальное является прежде всего синонимом духовного как выражения совокупности и средоточия всех функций сознания. В этом своем значении идеальное не содержит в себе каких-либо специфических «онтологических» характеристик, а является наряду с понятием сознания, духовного исходным при решении основного вопроса философии. Иначе говоря, понятие идеального в его исходном значении действительно является однопорядковым с понятием духовного, сознания и т. п. в смысле их вторичности, производности от материи, природы, телесного.

Что выражается понятием идеального в плане дальнейшего анализа, конкретизации отношения сознания к материи, познания к объекту? Следует согласиться с взглядом, что к категориям идеального и материального мы приходим в результате выявления тех особенностей отражения, которые присущи человеческому познанию, что посредством этих категорий раскрывается отношение образов сознания к отображаемым предметам. Однако, нам кажется неправильным ограничить специфику идеального тем, что познавательный образ, адекватно отражая объект, не обладает вместе с тем его непосредственными свойствами. Образ огня не жжет, образ розы не пахнет, как принято говорить, поясняя данную особенность идеального. Конечно, это свойство присуще идеальному отражению, но этого недостаточно для характеристики сути и назначения идеального. Указанное свойство, как мы пытались выше показать, характеризует в той или иной степени любое отражение. Прав С. А. Петрушевский, что, конкретизируя известное высказывание К. Маркса,



следует говорить, что «идеальное — это воспроизведенное в сознании материальное». Идеальное в собственном смысле слова существует лишь в формах обобщенного, опосредствованного, осмысленного отражения, т. е. в формах, свойственных человеческому познанию. Свое наиболее полное и зрелое выражение идеальное отражение находит на уровне идеи.

Что такое идея в ее диалектико-материалистическом понимании? По своему назначению ей принадлежит особая роль в теоретической и практической деятельности человека. Указывая на содержание и место идеи в развитии познания, В. И. Ленин писал: «Begriff еще не высшее понятие: еще выше идея = единство Begriff'a с реальностью» (соч. т. 38, стр. 160).

П. В. Копнин, развивая ленинские положения об идее, отмечает, что «особенность идеи как формы знания состоит в том, что в ней слито воедино два момента — созданный теорией идеальный объект и план, направленный на его реализацию. В этом отношении идея выступает гносеологическим идеалом» (1967, стр. 243). Идея является отражением предмета не только в таком виде, в каком он налично существует, но и в его возможностях, тенденциях и развитии.

Идея действительно занимает особое место в структуре нашего познания, поскольку она сосредотачивает в себе наиболее существенные особенности сознательного отражения; такие его черты, как обобщенность, осмысленность образов, относительная самостоятельность и творческий характер сознания. В. И. Ленин высоко ценил диалектический подход Гегеля к процессу познания. Конспектируя его «Науку логики», В. И. Ленин, в частности, записал: «Alias: сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» (Соч. т. 38, стр. 204). Надо сказать, что это место из «Философских тетрадей» иногда неправильно интерпретируется. Творит ведь, если пользоваться этим словом, не сознание само по себе — утверждение этого означало бы переход на позиции идеализма — в человек посредством сознания. Как В. И. Ленин дальше поясняет, «...что мир не удовлетворяет человека и человек своим действием решает изменить его» (соч. т. 38, стр. 205). Но изменение мира человеческим способом возможно только, руководствуясь идеей, адекватно отражающей действительность. Говоря словами К. Маркса, человек, изменяющий форму того, что дано природой, «осуществляет в то же время и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой



он должен подчинить свою волю» (Капитал, т. I, 1953, стр. 185).

Ленинские положения о роли и значении идей в познавательной и практической деятельности человека нашли, по сути дела, свое дальнейшее развитие в ряде работ современных советских авторов, посвященных проблеме идеального. Это особенно относится к работам, в которых подчеркивается наиболее специфическая, т. е. общественная и гносеологическая природа идеального. «Прежде чем произвести материальное воздействие на предмет, человек познает его и оперирует с ним, не изменяя его в материальном отношении. Вся эта деятельность и составляет сущность идеального» (Б. И. Востоков, А. М. Коршунов, А. Ф. Полторацкий, 1966, стр. 254). «Предмет оказывается идеализированным, говорит Э. И. Ильенков, лишь там, где создана способность активно воссоздавать этот предмет, ...где создана способность превращать «слово в дело», а через дело в вещь» (1962, стр. 221).

Вышеприведенные высказывания конкретизируют также известное положение К. Маркса, что идеальное — это то же материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Средоточием этого преобразования и выступает идея, которая являясь формой отражения внешнего мира, включает в себя выдвижение цели и перспектив дальнейшего познания и практического преобразования действительности.

\* \* \*

Более конкретное понимание идеального предполагает также выявление его соотношения с психическим, или точнее говоря, выяснение взаимосвязи между парами категорий: материальное и идеальное, психическое и физиологическое. В нашей философской литературе эти категории в их взаимосвязи проанализированы П. В. Копниным. В принципе следует согласиться, что «категории психического и физиологического выполняют другую функцию чем идеальное и материальное, и они, находятся в рамках взаимоотношения свойства и вещи» (1966, стр. 107). Действительно, идеальное характеризует сознание прежде всего как образ, т. е. выражает отношение сознания к отражаемому в нем внешнему миру, а психическое характеризует сознание относительно мозга. Конечно, психическое отражение является идеальным образом, но не



мозга, который мыслит, а объекта, находящегося вне психической и физиологической деятельности человека.

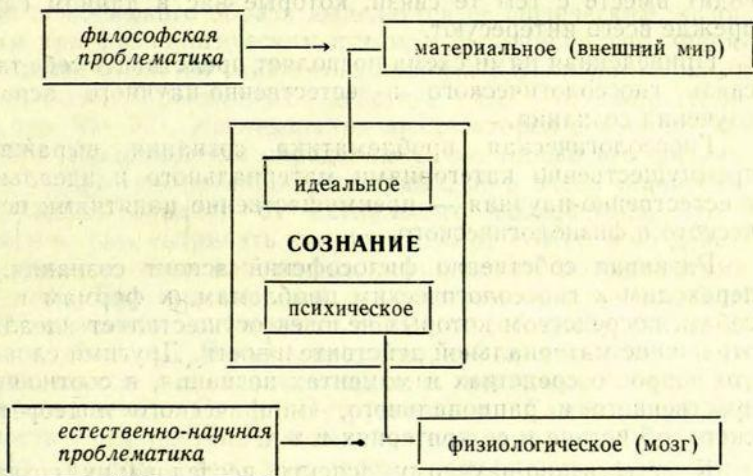
Нельзя не отметить, что уже С. Л. Рубинштейн в своих работах, посвященных философским проблемам психологии, дал весьма интересный и глубокий анализ взаимосвязи понятий психического и идеального. Он подчеркивал, что идеальность является ведущим, определяющим свойством психического, что психические явления не перестают быть идеальными, когда они рассматриваются в качестве функций мозга. Однако, С. Л. Рубинштейн отмечал вместе с тем, что «идеальность не является при этом исчерпывающей характеристикой психического и не может быть подставлена на его место как нечто ему эквивалентное, его полностью заменяющее». (1959, стр. 9). Характеристику психического как идеального С. Л. Рубинштейн относил собственно «к продукту, или результату психической деятельности — к образу или идее в их отношениях к предмету или вещи» (1957, стр. 41). Далее весьма важной нам представляется мысль о том, что «идеальность по преимуществу характеризует идею или образ, по мере того, как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему «объективной реальностью», приобретают таким образом относительную самостоятельность, как бы вычлняясь из психической деятельности индивида» (там же). Представляет также интерес высказывание С. Л. Рубинштейна, что идеальность психического выступает по-разному на разных уровнях, т. е. в восприятии и мышлении (1957, стр. 69). Действительно, следует согласиться с тем, что в качестве идеального реально выступает по преимуществу понятие. Недаром именно оно обособлялось и противопоставлялось объективным идеализмом материальному миру. Ведь гносеологические корни любого объективного идеализма заключаются в том, что понятие — идея, иначе говоря, идеальное содержание знания обособляется от чувственно данных вещей материального мира и вместе с тем в качестве особой первично данной духовной реальности противопоставляется познающему субъекту, мыслительной деятельности индивида.

Мы считали необходимым более подробно остановиться на положениях С. Л. Рубинштейна потому, что они оказались забытыми при разработке проблемы идеального в нашей литературе последних лет. Вместе с тем, эти положения выдающегося психолога-теоретика заслуживают дальнейшего их обсуждения и развития.



Итак — идеальное и психическое — это весьма близкие, но вместе с тем и разные понятия. Идеальное соотносится с материальным, как отражение с отражаемым, а психическое коррелирует с физиологическим в качестве свойства (функции) и вещи (субстрата)<sup>1</sup>.

Взаимосвязь указанных категорий можно представить посредством следующей схемы.



<sup>1</sup> В данном случае, как и в статье в целом, если это специально не оговорено, имеется в виду психическое на уровне человека. Это надо особенно подчеркнуть, чтобы избежать недоразумений. Психика человека и психика животных, даже высших млекопитающих, это, как известно, явления весьма различного качества. В связи с этим возникает весьма интересный вопрос: имеются ли основания предполагать наличие идеального у животных, обладающих психикой. По-видимому, самое большое, о чем можно говорить, это наличие зачатков идеального у высших животных, в частности, антропоидов, но не об идеальном в собственном смысле слова. У животных, как это свидетельствует современная психология, нет образов, которые им выделялись бы из непосредственной деятельности, отделялись бы от непосредственно воспринимаемых предметов и явлений и самого воспринимающего субъекта. Такие образы присущи только человеку и возникновение их обусловлено трудовой деятельностью, общением и языком. Но если психическое у животных не носит характер идеального отражения, то, можно сказать, материально ли оно? В данном случае неправомерна сама постановка вопроса. Нельзя представить себе идеальное в виде какого-то «онтологического» феномена или отношения. Мы согласны с В. П. Колпиным, что вопрос об идеальном как о противоположности материальному возникает тогда, когда «некоторая форма деятельности человека противопоставляется находящемуся вне его сознания объекту. За этими пределами противопоставление идеального материальному теряет смысл» (1966, стр. 114).

Вышеприведенная схема является, разумеется, весьма условной, поскольку сознание «вынесено» вне мозга: в действительности же сознание — это не нечто «третье» помимо окружающей действительности и мозга человека, а свойство мозга и вместе с тем и особое отношение, момент взаимодействия человека с внешним миром. Однако, схема эта, являясь условной, как и любая другая схема, выделяет, воспроизводит вместе с тем те связи, которые нас в данном случае прежде всего интересуют.

Приведенная нами схема позволяет представить себе также связь гносеологического и естественно-научного аспектов изучения сознания.

Гносеологическая проблематика сознания выражается преимущественно категориями материального и идеального, а естественно-научная — преимущественно понятиями психического и физиологического.

Развивая собственно философский аспект сознания, мы переходим к гносеологическим проблемам, к формам и способам, посредством которых человек осуществляет идеальное отражение материальной действительности. Другими словами, это вопрос о средствах и моментах познания, и соотношении чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, об истине и ее критериях и т. д.

К естественно-научному аспекту исследования сознания относится прежде всего вопрос об условиях возникновения и осуществления идеального плана отражения. Иначе говоря, это вопрос о том, когда и при каких обстоятельствах физиологические процессы мозга приобретают свойство психического, т. е. способность идеального воспроизведения действительности.

Конкретные механизмы формирования и осуществления психического отражения, особенно механизмы, обуславливающие «перевод» материальных нейродинамических процессов (нервной модели) в идеальное, в субъективный образ, еще сравнительно мало изучены, несмотря на то, что по проблеме психического накопилась весьма богатая литература, содержащая большое количество данных как собственно психологического, так и физиологического, кибернетического, клинического и т. п. исследования. У нас нет возможности подробнее остановиться на этом. Отметим лишь, что в последнее время все большее значение приобретает так называемый функциональный подход к пониманию идеального. Он состоит в требовании рассматривать связь образа с моз-



гом не как субстанциональное, а функциональное отношение. В наиболее обобщенном виде эта концепция изложена в работах А. М. Коршунова (отчасти совместно с Ф. И. Георгиевым). Возможно, что этот подход позволит рационально объяснить и такой очень сложный, но принципиально важный вопрос, как активный характер идеального и психического. Согласно этому взгляду, из нервных мозговых моделей содержание психического образа выделяется не физическим, химическим или физиологическим путем, а функционально. Функциональной является также связь образа с физиологическими механизмами предметных действий (А. М. Коршунов, 1969, стр. 96—97). Исследования анализаторов показали, что действия раздражителя определяются не только его физическими (энергетическими) параметрами, но в очень значительной степени зависит от сигнального воздействия, которое можно рассматривать как функцию от его (т. е. воздействия) связи с теми или иными жизненными потребностями организма. Другими словами, посредством образов осуществляется выявление значимости предмета (объекта) для организма (субъекта). Весьма плодотворной в этой связи нам представляется смысловая концепция психических явлений, разрабатываемая С. А. Петрушевским. Самая глубокая сущность психических явлений, согласно его взгляду, состоит в том, что «на всем протяжении животного мира они рассматриваются в качестве смысловых значений предметных отношений действительности, вскрываемых нейродинамическими процессами на основе удовлетворения потребностей и интересов организма» (1967, стр. 197). В специфических условиях жизни человека в значимости внешнего воздействия раскрывается, разумеется, прежде всего общественная ценность объектов отражения. Ценность объекта в этой связи есть «функция, взятая в его отношениях к обществу в целом» (А. М. Коршунов, 1969, стр. 197.). Конечно, в указанных концепциях имеются и спорные моменты, однако, следует иметь в виду и чрезвычайную сложность предмета исследования. Дальнейшее развитие научных представлений и их обобщение на основе марксистско-ленинской теории отражения, несомненно, углубит наше понимание сущности психического, его соотношения с физиологическим, с мозговым субстратом.

Выше мы пытались показать соотношение философского и специально научного аспектов исследований сознания человека и вместе с тем и природы идеального, психического. Нельзя, разумеется, абсолютизировать грань, разделяющую



оба аспекта изучения сознания человека, также как нельзя и игнорировать их относительное различие.

Недостаточно четкое разграничение гносеологической и естественно-научной проблематики сознания, в том числе и категорий, выражающих различные стороны проблематики сознания, приводит к трудностям методологического порядка. Недоучет этого является, по-видимому, одной из причин, приводящих к утверждениям о материальности психики человека в естественно-научном или так называемом онтологическом плане.

Нельзя, разумеется, согласиться с положением о материальности психики, сознания человека в каком-либо отношении. Прежде всего неправомерна ссылка некоторых авторов на известное ленинское положение о пределах противопоставления сознания и материи.

В. И. Ленин действительно отмечал, что за пределами гносеологических исследований «оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» (соч. т. 14, стр. 233). Он предостерегает от абсолютизации противоположности материи и сознания вне пределов основного вопроса философии потому, что это означало бы переход на позиции идеализма, или, по крайней мере, дуализма. Но В. И. Ленин ведь не говорит, что вне пределов гносеологических исследований эта противоположность вообще исчезает, что вне гносеологии идеальное выступает как материальное, что сознание непосредственно и есть сама материя. Это утверждение было бы повторением той ошибки И. Дицгена, аргументированная критика которой дана В. И. Лениным на страницах «Материализма и эмпириокритицизма».

Как известно, В. И. Ленин отвергал любые упрощенные, метафизические толкования сознания, психического, которые могли бы привести к рецидивам вульгарного материализма. Он особо подчеркнул, что взгляды диалектического материализма не в том состоят, чтобы «выводить ощущение из движения материи или сводить к движению материи; а в том, что ощущение признается одним из свойств движущейся материи» (В. И. Ленин, соч. т. 14, стр. 35).

Наконец, касаясь концепции двухаспектности психического (сознания), нельзя забывать о диалектическом понимании самих категорий материального и идеального. Ведь эти категории определяются не через установление родовых и видовых



вых отличий, а одно через другое, указывая, что первично, что вторично. Те, кто утверждает материальность психического в естественно-научном плане, должны помнить, что само понятие материального возникло в связи с решением основного вопроса философии, противопоставляя объективную реальность, существующую вне сознания, сознанию. Следовательно, уже заранее мы материальное определяем как то, что существует вне и независимо от сознания, психики человека. Заявляя, что психика, сознание в каком-то аспекте материальны, мы тем самым отказываемся, в конечном итоге, от выработанного диалектическим материализмом определения материи как объективной реальности и сознания как отражения этой реальности.

Иногда говорится, что сознание, психика идеальны лишь при их сопоставлении с отражаемым внешним миром, а по отношению к мозгу — это материальный, нейродинамический процесс. В данном случае забывается помимо всего прочего то, что в указанном выше соотношении сознание только и существует, что вне соотношения физиологических процессов мозга с внешним миром, воздействующим на человека, нет и самого сознания, психического вообще. В мозгу, изолированном от взаимодействия человека с окружающей предметной действительностью, мы найдем не ощущения или мысли, а лишь ту или иную структуру его вещества.

Следовательно, признание того факта, что сознание является свойством мозга, не ликвидирует его идеальной природы. Раскрытие физиологического механизма, «ответственного» за возникновение в мозгу идеальных образов, имеет своей задачей не ликвидацию идеального, не сведение его к материальному, что противоречит самой сути диалектического материализма, а выявление закономерностей связи идеального с материальным, материалистическое объяснение идеального.

\* \* \*

Марксистско-ленинская философия признает относительную самостоятельность сознания, проявляющуюся в способности человека оперировать с идеальными образами вещей, не затрагивая в определенных пределах самих вещей. Однако, это не означает утверждение субстанционального идеального.

Идеальное, конечно, можно выделить как некую чистую форму, но реально оно существует лишь вплетенным в материальную деятельность, лишь вследствие этой деятельности и через нее.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс. Капитал, т. I, М. 1953.
2. В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм, соч. т. 14.
3. В. И. Ленин. Философские тетради, соч. т. 38.
4. Б. И. Востоков, А. М. Коршунов, А. Ф. Полторацкий. Проблема идеального и современная наука — в кн. «Ленинская теория отражения и современная наука». М. Наука. 1966.
5. Ф. И. Георгиев. Об идеальности сознания — в кн. «Ленинская теория отражения и современная наука». М. 1966.
6. Ф. И. Георгиев и др. Проблемы отражения. МГУ. 1969.
7. Э. В. Ильенков. Идеальное, «Философская энциклопедия», т. 2. М. 1962.
8. П. В. Копнин. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966.
9. А. М. Коршунов. Философский аспект проблемы психического. «Философские науки», 1969, № 3.
10. М. Б. Митин. Материальное и идеальное. «Вопросы философии», 1962, № 7.
11. С. А. Петрушевский. Диалектика рефлекторных процессов. МГУ. 1967.
12. Я. А. Пономарев. Проблема идеального. «Вопросы философии», 1964, № 8.
13. С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957.
14. С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии. М. 1959.
15. В. С. Тютин. О природе образа. М. Высшая школа. 1963.
16. Е. В. Шорохова. Проблема сознания в философии и естествознании. М. 1961.



## V. I. ĻEŅINS PAR DABAS ZINĀTŅU UN MATEMĀTIKAS METODOLOĢISKAJEM PAMATIEM

Metodoloģija kā filozofiska mācība par īstenības izziņas un pārveidošanas metodēm pēti arī pasaules uzskata principu izlietošanu izziņas procesā.<sup>1</sup> Pati marksisma filozofija vienlaikus ir zinātnisks pasaules uzskats un metode. Filozofija izstrādā atziņas par pasaules būtību, tās attīstības pašiem vispārīgākajiem likumiem, par cilvēka vietu pasaulē, par apziņas attiecību pret matēriju, par praksi, — īsi sakot, par visu to, kas nepieciešams katram zinātniekam, lai pareizi orientētos savā speciālajā izziņas sfērā. Izstrādājot šādu vispārēju pasaules ainu, filozofija ļauj dabas pētniekam to izlietot arī kā vispārīgu izziņas metodi. Tātad metodoloģisku lomu zinātnes pamatošanā un tās attīstīšanā veic ne tikai dialektiskā metode, bet arī dialektiskais materiālisms kopumā. Pati marksisma filozofija ir universāla metodoloģija radošam īstenības izziņas un pārveidošanas procesam.

Šī raksta uzdevums — tikko atzīmētajā aspektā noskaidrot dabas zinātnu metodoloģiskos pamatus un Ļeņina ieguldījumu minētās problēmas izstrādāšanā.

Markss un Engels likā dialektiskā un vēsturiskā materiālisma pamatus un attīstīja šo filozofiju, balstoties uz zinātniskās teorētiskās domas sasniegumiem, uz visu cilvēces vēsturisko pieredzi un ciešā sakarībā ar revolucionārās strādnieku kustības praksi.

Rodoties zinātnes vispusīgas attīstības apstākļos, kad teorētiskās dabas zinātnes pakāpeniski atbrīvojās no vecajām naturfilozofiskajām koncepcijām, dialektiskais materiālisms varēja balstīties uz daudzām speciālajām zinātnēm, kas pēti matērijas kustības atsevišķas formas, un kļūt par jauna tipa filozofiju — zinātni par vispārīgākajiem dabas, sabiedrības un domāšanas attīstības likumiem. Bet kā šāda veida filozofija tas kļuva arī par jebkuras speciālās zinātnes vispārīgo metodoloģiju. Tātad līdz ar dialektiskā materiālisma izveidošanos vainagojās arī zinātniskās metodoloģijas formēšanās process, kas veicis garu vēsturiskās attīstības ceļu.

<sup>1</sup> Sk. Философская энциклопедия, т. III, 420.



Nav lieki atzīmēt, ka metodes problēmai filozofijas daudzo gadsimtu mūžā vienmēr ir bijusi svarīga nozīme. Aristotelis, Bekons, Dekarts, franču materiālisti, Kants, Hēgelis veikuši lielu zinātniskās metodoloģijas vēsturiskās sagatavošanas darbu. Minētie filozofi ne tikai izstrādāja noteiktas metodes, vispārinot zinātnes un prakses attīstības pieredzi, bet centās tās arī teorētiski pamatot, noskaidrot to savstarpējos sakarus un lomu izziņā. Markss, Engelss, Ļeņins augsti vērtēja šo domātāju racionālās domas par metodi, bet skaidri norādīja arī viņu izvirzīto izziņas metodu šaurību, nepilnību, ierobežotību.

Marksistiskās metodoloģijas neatņemama īpašība ir tās kritiski revolucionārais raksturs, kā to pēcvārdā «Kapitālam» raksturo Markss, «jo pastāvošā stāvokļa pozitīvajā izpratnē tā vienlaikus ietver tā noliegšanas, tā nepieciešamas bojā ejas izpratni, katru radušos formu tā aplūko kustībā, tātad arī no šīs formas pārejošās puses, tā neko nepielūdz, un savā būtībā tā ir kritiska un revolucionāra».<sup>1</sup> Un tieši tādu šo pētišanas metodi Markss arī izlietojis zinātniskās izziņas procesā.

Tieši Marksa un Engelsa darbus Ļeņins min kā paraugus dialektiskā un vēsturiskā materiālisma problēmu risināšanā, gan arī gūto filozofisko secinājumu metodoloģiskajā izlietošanā.

Ne reizi vien Ļeņins raksturo Marksa «Kapitālu» kā izcilu darbu, kurā izstrādāta marksisma dialektika, izziņas teorija un loģika. «Ja Markss nav atstājis «Loģiku» (ar lielo burtu),» raksta Ļeņins «Filozofijas burtniecās», «tad viņš ir atstājis «Kapitāla» loģiku... «Kapitālā» materiālisma loģika, dialektika, izziņas teorija (nav vajadzīgi 3 vārdi: tas ir viens un tas pats) pielietota vienā no zinātnēm; materiālisms paņēmis visu vērtīgo no Hēgeļa un pavirzījis šo vērtīgo uz priekšu».<sup>2</sup>

Tāpat viņš augsti vērtē Engelsa «Anti-Dīringu», kurā «iztīrāti vissvarīgākie jautājumi filozofijas, dabas zinātņu un sabiedrisko zinātņu laukā... Tā ir apbrīnojami saturīga un pamācoša grāmata».<sup>3</sup> Ja Ļeņins būtu pazinis Engelsa «Dabas dialektikas» rokrastu metodoloģiskās idejas, viņš, bez šaubām, būtu atzinīgi tās novērtējis. Šajā darbā, kurā Engelss bija ieceļojis dot plašu apcerējumu par «dialektiku kā zinātņi par vispārējo sakarību un katras kustības vispārīgākajiem likumiem», tieši Engelsa metode — dialektiskā materiālisma metode ir pats galvenais saturs. Te Engelss vispusīgi iztīrā arī jautājumu par dialektiskā materiālisma metodoloģisko lomu dabas

<sup>1</sup> K. Markss. Kapitāls, I sēj. R., LVI, 1951, 18.

<sup>2</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 295.

<sup>3</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 2. sēj., 11.



zinātņu attīstībā, atsedz dabas procesu dialektisko raksturu, analizē dialektiskās loģikas un izziņas teorijas problēmas.<sup>1</sup>

Zīmīgi, ka Ļeņins, kurš nepazīst «Dabas dialektiku» un tās metodoloģiskās atziņas, savos filozofiskajos darbos gūst gan Engelsa idejām apbrīnojami tuvus secinājumus, gan arī tās attīsta tālāk. Tā kā Ļeņina filozofisko darbu kodols ir materiālistiskās dialektikas problēmas, kas tajos gūst savu radošu izstrādājumu, šie darbi paši savukārt kļūst par marksisma-ļeņinisma filozofijas radošas attīstības un tās metodoloģiskas izlietošanas klasiskiem paraugiem.

Mūs interesējošajā problēmā vispirms jāmin «*Materiālisms un empiriokriticisms*» (1909), «*Filozofijas burtnīcas*» un «*Par karojošā materiālisma nozīmi*» (1922). Kā tad Ļeņina darbos izsakās viņa uzskati par dabas zinātņu metodoloģiskajiem pamatiem?

Savā filozofiskajā novēlējumā «Par karojošā materiālisma nozīmi» Ļeņins pamato un izstrādā domu par dabas zinātņu un filozofijas ciešu savienību. Šīs radošās savienības nepieciešamību nosaka gan pašas filozofijas, gan dabas zinātņu iekšējās attīstības vajadzības. Nav iespējama sekmīga filozofijas un dabas zinātņu attīstība bez to radošas sadarbības. Nevar būt, nevar pastāvēt un sekmīgi attīstīties ne zinātnes bez filozofijas, bez pasaules uzskata, t. i., zinātnes, kas neizteiktu savu attieksmi pret īstenību, ne arī «tīra» filozofija, tāda, kas pilnīgi atteikusies no reālās pasaules. Visa izziņas vēsture un jo sevišķi mūsdienu zinātne atspēko idejiņu par filozofijas un dabas zinātņu neatkarību. Šīs savienības svarīgā nozīme jo sevišķi pieaug mūsu dienās, kad norisinās grandioza zinātniski tehniskā revolūcija, strauji progresē dabas zinātnes un triumfē marksisma filozofija. Un tādēļ Ļeņins īsā un ļoti tālredzīgā atziņā izsmēļ problēmas būtību: «Dabas zinātnes progresē tik strauji, pārdzīvo tik dziļā revolucionāra lūzuma periodu visās nozarēs, ka bez filozofiskiem secinājumiem dabas zinātnes nekādā ziņā nevarēs iztikt».<sup>2</sup>

Viņš uzsver, ka materiālismam ir jābūt aktīvam, nesamierināmam, karojošam dabas zinātnieku filozofiskam vadonim cīņā par dabas zinātņu progresu: «...bez solīda filozofiska pamatojuma nekādas dabas zinātnes, nekāds materiālisms nevar izturēt cīņu pret buržuāzisko ideju spiedienu un buržuāziskā pasaules uzskata atjaunošanu. Lai izturētu šo cīņu un pilnīgi sekmīgi novestu to līdz galam, dabas zinātniekam jābūt

<sup>1</sup> Sk. F. Engels. Dabas dialektika. R., LVI, 1952, 26.—43., 177.—184.

<sup>2</sup> V. I. Ļeņins. Raksti, 33. sēj., 199, 200.



mūsaiķu materiālistam, apzinīgam tā materiālistma piekritējam, kuru pārstāv Markss, tas ir, viņam jābūt dialektiskam materiālistam...».<sup>1</sup>

Tātd Ļeņins pasvītro dialektiskā materiālistma filozofijas metodoloģisko lomu. Un tas nav nejaūši. Dažādās dabas zinātnēs vienmēr rodas filozofiskas problēmas, tātd tā vienmēr būs ieinteresēta ciešā sadarbībā ar filozofiju.

«Jau sen ievērojams fizikas saturs, tās faktu un likumu vispārīgums to tuvināja ar filozofiju, it īpaši izziņas teorijas laukā. Senatnē gandrīz bez izņēmuma katrs fiziķis vienlaikus bija filozofs un katrs filozofs tādā pat veidā fiziķis. Pie tam šī ietekme bija savstarpēja un ļoti spēcīga. Fizikas un filozofijas sakari turpinājās gadu tūkstošiem, tie saglabājas arī mūsu dienās. Filozofija un fizika nedalāmi savijās Galileja, Gasendi, Dekarta, Keplera, Ņutona, Lomonosova, Mendeļejeva, Uмова, Planka, Einšteina un vispār visu plaša apvāršņa fiziķu zinātniskajā darbībā».<sup>2</sup>

Teorētiskā izziņa daudzū gadsimtu laikā ir sekmīgi attīstījusies tieši pa materiālistma filozofijas ceļu, kurš pilnīgi atbilst pašas zinātnes pamatgaram. Šis materiālistma ceļš vispirms izsakās konsekventā gnozeoloģijas pamatjautājuma risinājumā. «Matērija ir primārais, — doma, apziņa, sajūta — ļoti augstas attīstības produkts. Tāda ir materiālistiskā izziņas teorija, uz ko stihiski balstās dabas zinātnes».<sup>3</sup> Un Ļeņins atzīmē, ka šo cilvēces vēsturiskās pieredzes pierādīto atziņu par pasaules objektīvo eksistēšanu dialektiskais materiālistms apzinīgi liek savas izziņas teorijas pamatā.

Dabas zinātņu teorijas vienmēr ir savilņojusi un vēl tagad savilņo pasaules materialitātes problēma. Tā, piemēram, Maksis Planks atzīmē: fizikas vēsture mums neapstridami pierādījusi, ka fizikas teorijas vienmēr veidojušās, atzīstot no cilvēka uztveres neatkarīgu pasauli. Arī mūsdienās plaši diskutēto elementārdaļiņu teoriju autori V. Heizenbergs un S. Sakata lielu uzmanību velti fizikas metodoloģijas un izziņas teorijas jautājumiem. Tā Heizenbergs, svārstoties starp materiālistmu un ideālistmu, ir spiests atzīmēt: «Mūsu priekšstatos pasaule atklājas kā lietu un notikumu, krāsu un skaņu bezgalīga daudzveidība. Bet, lai to saprastu, nepieciešams konstatēt noteiktu kārtību. Kārtība nozīmē noskaidrot to, kas vienāds. Tā nozīmē vienību. Pamatojoties uz to, rodas pārliecība, ka jāeksistē vienotam principam; bet tajā pat laikā rodas grūtības, kādā veidā

<sup>1</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 33. sēj., 198.

<sup>2</sup> С. И. Вавилов. Ленин и физика. М., АН, 1960, 83.

<sup>3</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 61.



un ar kā palīdzību izskaidrot lietu bezgalīgo daudzveidību. Dabisks izejas punkts: eksistē materiāls lietu pirmcēlonis, tā ka pasaule sastāv no matērijas...».<sup>1</sup>

Ne velti šo interesi par objektīvo pasauli un tās īpašībām akcentē arī izcilā matemātiķa D. Hilberta tradicionālais semināru jautājums — «tātad, kungi, kas ir atoms?»

Pat t. s. «modernās dabas zinātņu filozofijas» apustuļi Mahs un Avenariuss nevarēja atbrīvoties no šīs problēmas. «Materiālismā un empiriokriticismā» Ļeņins pārliecinoši parāda viņu nekonsekvenci, cenšoties apvienot ideālistisko gnozeoloģiju ar dabas zinātnēm, lai salāpītu sava solipsisma caurumus.<sup>2</sup>

Mūsdienu neopozitīvisisti cenšas iegālgot, ka zinātnieku pārliecība par dabas objektīvu realitāti esot «metafiziska» bezjēdzība. Zinātne nepētījot nekādu objektīvu realitāti un tai neesot tiesību apgalvot, ka tāda vispār eksistē. Viņu izpratnē — dabas zinātnes izveidojoties uz nosacījuma premisām, šo zinātņu likumi esot vienkāršas zinātnieku konvencijas par terminu jēgu un neatšķiroties no spēļu kārtulām. Faktiski šāda neopozitīvisma filozofija aizšķērso ceļu patiesi zinātniskai, materiālistiskai pasaules izpratnei un līdz ar to noved dabas zinātnes ideālisma un irracionālisma strupceļā.

Tieši šo antizinātnisko pozitīvisma līniju, atsedzot tās gnozeoloģiskās un sociālās saknes, Ļeņins argumentēti sagrauj un noraida savos filozofiskajos darbos. Līdz ar to šiem darbiem vēl mūsdienu zinātnes attīstībā ir svarīga metodoloģiska ieroča loma.

Materiālisma metodoloģisko lomu dabas zinātnēs neizsmel pasaules objektivitātes atzišana vien. Svarīga nozīme ir arī iegūto zināšanu objektivitātes, to attīstības un patiesuma kritērija izpratnei, — tātad izziņas teorijas problēmām. Līdz ar to Ļeņins līdzās filozofijas pamatjautājuma aspektiem plaši izstrādā izziņas teorijas jautājumus. Viņš vispusīgi izstrādā materiālistisko dialektiku, kas attiecināta uz dabu, sabiedrību un domāšanu, izziņu. Ļeņins radoši attīsta materiālistisko dialektiku kā vispusīgāko, saturā bagātāko un dziļāko mācību par materiālās īstenības attīstību, izstrādā to kā marksisma izziņas teoriju un loģiku, kā revolucionāru pasaules izziņas un pārveidošanas metodi.

Tam ir savi vēsturiski cēloņi, jo savā laikā Markss un Engelss «dabiski pievērsa lielāko vērību materiālisma filozofijas uzbūvei līdz augšai, t. i., ne materiālistiskai gnozeoloģijai,

<sup>1</sup> В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963, 41.

<sup>2</sup> sk. V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 31., 46., 51., 63., 67. u. c.



bet materiālistiskai vēstures izpratnei. Tādēļ Marks un Engels savos darbos vairāk pasvītvoja dialektisko materiālistisku nekā dialektisko materiālistisku...».<sup>1</sup>

Ļeņins iznāk materiālista un ideālista cīņas arēnā, kad buržuāziskā filozofija jo sevišķi speciālizējas gnozeoloģijā un pievērsusies smalkai gnozeoloģijas falsifikācijai, slēpjot ideālismu aiz it kā materiālistiskas terminoloģijas. Tāpēc arī grāmatā «Materiālists un empiriokriticisms» Ļeņins galveno vērību veltī marksisma filozofijas materiālistisko pamatu aizstāvēšanai un cīņai pret ideālistisko gnozeoloģiju, atsedzot tās teorētiskās un sociālās saknes. Aizstāvot dialektiskā materiālista filozofiju pret metafizikiem, marksisma revidētājiem, Ļeņins radoši izstrādā pasaules izzināmības problēmas, analizē objektīvās realitātes izzināšanas procesu, pievēršas dabas zinātņu (it sevišķi fizikas) metodoloģiskajām problēmām.

Ļeņins pārliecinoši parāda, ka tikai zinātniska metodoloģija — materiālistiskā dialektika spēj un spēs dot pareizu filozofisku vispārīgumu jaunajiem dabas zinātņu atklājumiem, tā palīdzot teorētiskajām dabas zinātnēm izkļūt no krīzes, kurā tās noved vecā — metafiziskā materiālista metodoloģija un vecās metodoloģijas nevarīgumā uzplaukušie ideālista vēja ziedi. Tāpēc Ļeņins secina, ka materiālista metodoloģiskā nozīme pilnīgi izpaužas tikai *dialektiskajā materiālistiskā*.

Metafizisko materiālistisku tiešām raksturo nekoncekvence, vienpusīgums, kas galu galā noved pie nepieciešamības pārnest kustības avotu uz ārieni, t. i., noved ideālistiskā. Metafiziskais materiālists bieži ir arī to vai citu zinātnes atziņu nepareizas izpratnes avots. Tā fizikā vairākus gadsimtus valdīja nepareiza izpratne par matērijas, telpas un laika savstarpējām attiecībām: uzskatīja, ka telpa un laiks, kaut eksistē objektīvi, nav saistīti ar matēriju.

Dialektiskās domāšanas attīstība izvirzīja ideju par telpu un laiku kā matērijas eksistences formām, kuras ir ciešā vienībā ar to, un šī ideja guva spīdošu apstiprinājumu relativitātes teorijā. Tātad telpas un laika vienības idejas vispārīgajā risinājumā dialektiskā materiālista filozofija tālu apsteidza speciālos pētījumus.

To redzam arī citā 20. gs. fizikas problēmu laukā. Ļeņins, filozofiski vispārinot fizikas attīstības vēsturi, nonāk pie secinājuma par matērijas kvalitatīvo neizsmeļamību, tās bezgalību dziļumā. «Dialektiskais materiālists aizstāv visu šo cilvēka progresējošās zinātnes izdarītās dabas izzināšanas.

<sup>1</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 308.



posmu pagaidu, relatīvo, aptuveno raksturu. Elektrons ir tikpat neizsmelams kā atoms, daba ir bezgalīga, bet tā bezgalīgi eksistē».<sup>1</sup>

So filozofiskajā analizē izvirzīto Ļeņina ideju vēlāk spīdoši apstiprina elementāro daļiņu fizikas attīstība. Dialektiskā atziņa par matērijas kvalitatīvo neizsmelamību sagrāva metafizisko pirmmatērijas koncepciju un noveda pie leņiniskā matērijas definējuma, kas matērijas jēdzienā akcentē tā filozofisko saturu — matēriju kā objektīvu realitāti, kas neatkarīga no apziņas un tajā atspoguļojas.<sup>2</sup>

Tātad Ļeņins ar materiālistiskās dialektikas ieročiem dod spožas atbildes tām problēmām, ko filozofijai izvirzīja 19. gs. beigu un 20. gs. sākuma fizikas attīstība. Vēl vairāk, — nebūdamas dabas pētnieks, fiziķis, Ļeņins devis šīm problēmām tādu atrisinājumu, kas nu jau vairāk kā pusgadsimtu raksturo fizikas un citu dabas zinātņu attīstību.<sup>3</sup>

Mūsu zinātnieku gūtos panākumus dabas zinātņu filozofisko problēmu izstrādāšanā var sekmēt un ir sekmējusi dabas pētnieku un filozofu sadarbība, kas izpaužas šo problēmu radošā apspriešanā, balstoties uz pareizām filozofiskām atziņām. Zinātnes atklājumi ir dialektisks objektīvās patiesības attīstības process no nepilnām, aptuvenām uz pilnīgām un aptverošām atziņām par pasauli. Dialektiskais materiālisms palīdz pārvarēt vienpusības zinātnisko problēmu vērtējumā, dod iespējas vispusīgāk izskaidrot mūsdienu dabas zinātņu teoriju problēmas, tāpēc arī relativitātes teorijas, kvantu mehānikas, kibernetikas, bioloģijas, augstākās nervu darbības teorijas un citu modernās zinātnes disciplīnu svarīgākās atziņas savu dziļāko risinājumu gūst dialektiski materiālistiskās pieejas rezultātā. Mūsu filozofi un fiziķi pierāda determinisma principu vispārīgumu, diskutē matērijas struktūras līmeņu, tās kustības formu sakarus, pētī fizikālo teoriju savstarpējās sakarības un attīstības problēmas.

Ļeņins, filozofiski analizējot fizikas attīstības grūtības 20. gs. sākumā, parāda, ka straujās veco uzskatu laušanas rezultātā daļa dabas zinātnieku dialektikas nezināšanas dēļ nonāk ideālismā. «Modernās fizikas krīzes būtība ir tā, ka tiek laužti vecie likumi un pamatprincipi, ka tiek atmesta objek-

<sup>1</sup> Sk., piem., — *Философия естествознания*. М., ИПЛ, 1966. — С. И. Вавилов. Ленин и физика. М., АН, 1960. — Э. Кольман. Ленин и новейшая физика. М., ИПЛ, 1961. — А. И. Компанец. Ленинская философия и прогресс физических наук. М., Наука, 1967.

<sup>2</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 244.

<sup>3</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 112.—113., 129.



tīvā realitāte ārpus apziņas, t. i., materiālisms tiek aizstāts ar ideālismu un agnosticismu».<sup>1</sup>

Tādēļ šī fizikas krīze ir fizikas veco metodoloģisko pamatu krīze. «Jaunā fizika ir ieslidējusi ideālismā galveno tiesu tieši tādēļ, ka fiziķi nezināja dialektiku».<sup>2</sup> Un līdz ar to ir skaidri nepārprotami arī izejas ceļi no šīs vecās metodoloģijas krīzes — tā ir jaunas, dialektiskā materiālisma metodoloģijas apgūšana. Un tāda izrādās visu moderno dabas zinātņu prasība.

Visa mūsdienu zinātņu attīstība prasa pēc dialektiskās domāšanas metodes. Tieši dialektika, tās likumu un kategoriju sistēma kalpo kā zinātniskās izziņas vispārīga metodoloģija. Tas neprasa īpaša pamatojuma, jo metafiziskās domāšanas sastingušās kategorijas nevar adekvāti attēlot īstenības daudzveidīgo un mainīgo saturu. Tāpēc arī Ļeņins uzmanīgi studē pagātnes filozofu, it sevišķi Hēgeļa domas par dialektiku kā metodi un izstrādā veselu virkni svarīgu atziņu, kas izveido «Filozofijas burtnīcas». Hēgeļa galvenā darba «Loģikas zinātne» studijas noslēdz secinājums: «Hēgeļa loģikas rezultāts un rezumējums, pēdējais vārds un būtība ir dialektiskā metode — tas ir ļoti labi. Un vēl kas: šajā visideālistiskākajā Hēgeļa darbā ir vismazāk ideālisma, visvairāk materiālisma».<sup>3</sup>

Hēgelis savu dialektisko metodi taču vienkārši neizdomāja, — savos vispārinājumos viņš balstījās uz savu priekšteču dialektiskajām atziņām, uz sava laika zinātnes sasniegumiem, uz sabiedrības vēsturiskās attīstības pieredzi. Tomēr Hēgeļa dialektika bija ļoti cieši saistīta ar ideālistisko sistēmu, tāpēc prasīja pēc radikāla pārstrādājuma, ko arī izdarīja Markss un Engels.

Tikai uz materialistiska pamata universālās sakarības, kustības un pārmaiņas ideja kļūst par svarīgu metodoloģisku ieroci dabas un sabiedrības zinātnēs. «... Ģeniāla ir pamatideja: ideja par vispasaules, vispusīgu, dzīvu visa sakaru ar visu un šī sakara atspoguļošanu — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel — cilvēka jēdzienos, kuriem tāpat jābūt aptēstiem, aplauztiem, elastīgiem, kustīgiem, relatīviem, savstarpēji saistītiem, vienotiem pretstatos, lai tie aptvertu pasauli. Hēgeļa un Marksa darba turpinājumam jābūt cilvēku domas,

<sup>1</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 239.

<sup>2</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 243.

<sup>3</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 211., 212.



zinātnes un tehnikas vēstures dialektiskai apstrādāšanai».<sup>1</sup>

Zinātnieks lieto dialektiku un tā viņam savos pētījumos arī jālieto, jo to prasa jebkura izziņas objekta dialektiskā daba. Pārejot no makropasaules uz mikropasauli vai megapasauli, lēcienveidā mainās daudzas īpašības un likumsakarības. Tas prasa izstrādāt un lietot dialektiski saistītus un plūstošus jēdzienus, lai tie spētu aptvert visu šo kvalitatīvo daudzveidību.

Ja agrāk astronomija aplūkoja Visumu galvenokārt statiski, tad jauno atklājumu gaismā to iespējams aplūkot evolūcijā. Tāpat dažādi daļiņu veidi ir matērijas pakāpeniskas attīstības līmeņi. Mūsdienu zinātne iespēžas aizvien vairāk pastarpinātu un dziļāku sakaru laukā, piem., pētījot informācijas procesus kibernetiskajās sistēmās un smadzenēs. Viss tas prasa dialektiski attīstītu domāšanu, «mākslu operēt ar jēdzieniem».

Dialektika ir saturīgas domāšanas loģika. Tā atbrīvo zinātnieku no veltīgiem pārdabisku cēloņu meklējumiem izziņas objektā, no subjektīvas patvaļas faktu izvēlē un izskaidrošanā. Jau Engelss atzīmēja, ka «tieši dialektika modernajām dabas zinātnēm ir vissvarīgākā domāšanas forma, jo tikai tā ir analoga un līdz ar to izskaidrošanas metode dabā notiekošajiem attīstības procesiem, dabas vispārīgajiem sakariem, pārejām no viena pētišanas lauka otrā».<sup>2</sup>

Bez vispārīgo filozofijas likumu zināšanām, kas metodoloģiski ir uzskatu attīstības izejas punkts un kalpo kā vispārīga pētišanas metode, dabaszinātnieks riskē nokļūt nekritiskā empiriskā materiāla gūstā. Tāds zinātnieks var izrādīties nevarīgs arī pret ideālistisko un metafizisko ideju spiedienu, var nonākt eklektikā.

Te jāatceras, ka dabas zinātņu panākumus nosaka gan empiriskās izziņas rezultāti, gan teorētiskās domāšanas sasniegumi — vispārinājumi, jaunas idejas, kas vienmēr ir sagādājušas raizes t. s. «veselajam saprātam».

Zinātnes attīstība apstiprina Engelsa domu, ko vairākkārt atzīmē arī Leņins: «Pie dialektiskās izpratnes var nonākt, ja uz to spiež dabas zinātņu uzkrātais faktu materiāls; vēl vieglāk to sasniegt, ja dabaszinātnisko faktu dialektisko raksturu aplūko no dialektiskās domāšanas likumu izpratnes viedokļa. Katrā ziņā dabas zinātnes ir tik tālu pavisījušās, ka tās vairs nevar izvairīties no dialektiska vispārinājuma. Bet tās atvieglos sev šo procesu, ja neaizmirsīs, ka pieredzes datu vispārinājuma

<sup>1</sup> V. I. Leņins. Raksti. 38. sēj. 129.

<sup>2</sup> F. Engelss. Dabas dialektika. R., LVI, 1952, 27.



rezultāti ir jēdzieni un ka māksla operēt ar jēdzieniem nav iedzimta un nav arī dota līdz ar parasto ikdienas apziņu, bet prasa patiesu domāšanu, kurai tāpat ir sava ilga empiriska vēsture, tikpat ilga kā empiriskajām dabas zinātnēm».<sup>1</sup>

Mūsdienu zinātnes savus objektus visdziļāk izzina to attīstībā, attīstības rezultāts nav atraujams no paša attīstības procesa. Tāpēc arī svarīgu metodoloģisku nozīmi gūst attīstības dialektisko likumu izpratne. Visas zinātnes pēti attīstības esamību, tās būtību un tendences. Arī dialektiskā materiālisma kategorijas — parādība un būtība, atsevišķais un vispārīgais, nepieciešamais un nejaušais, cēlonība un citas gūst svarīgu metodoloģisku principu lomu dabas zinātņu attīstībā. Un ne tikai dabas zinātņu, bet jebkuras zinātnes attīstībā vispār. Tā padomju matemātiķis Aleksandrovs parāda Ļeņina rakstā «Jautājumā par dialektiku» izvirzīto ideju izpausmi matemātikas attīstībā.<sup>2</sup>

Ļeņins ir pārliecināts, ka «fizikas, tāpat kā visu moderno dabas zinātņu materiālistiskais pamatgars uzveiks visas un visādas krīzes, bet tikai obligāti aizstājot metafizisko materiālismu ar dialektisko materiālismu».<sup>3</sup> Modernā fizika savā attīstībā ne tikai noved pie dialektiski materiālistiskiem secinājumiem, bet arī prasa dialektiskā materiālisma metodoloģiju sekmīgai tālākajai attīstībai. Novirze reakcionārajā idealistiskajā filozofijā ir «pārejošs slimīgs periods zinātnes vēsturē», kam, protams, ir savas gnozeoloģiskās un sociālās saknes.

Ļeņins atzīmē, ka zinātne, šajā gadījumā — fizika, savā attīstībā ir sasniegusi ļoti augstu abstrakcijas līmeni. Šis progress, sekmes dabas zinātņu attīstībā ir novedis pie tādiem «vienveidīgiem un vienkāršiem matērijas elementiem, kuru attīstības likumi pieļauj matemātisku apstrādājumu, rada to, ka matemātiķi aizmirst matēriju».<sup>4</sup>

Tā tad iespēja dot vienpusīgi pārspīlētus filozofiskus secinājumus ir saistīta ar komplicētā pasaules izziņas procesa būtības neizpratni. Šīs vienpusības veicina jau tikko minētais zinātnes satura abstraktuma pieaugums un ar to saistītās matematizācijas tendences; to veicina arī zināšanu attīstības gaitā notiekošā veco uzskatu laušana, kas nereti noved kailā relativismā.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> F. Engelss. Anti-Dirings. R., LVI, 1952, 18.; šo Engelsa domu norāda V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 233., 243.

<sup>2</sup> А. Д. Александров. Ленинская диалектика и математика. Природа, № 1, 1951.

<sup>3</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 285.

<sup>4</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 287.

<sup>5</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 288.



Tā ideālisms un agnosticisms cenšas iespiesties dabas zinātnēs caur izziņas teorijas problēmām, vienpusīgi, subjektīvi tās traktējot; tieši šeit arī atklājas ideālisma gnozeoloģiskās saknes. «No dialektiskā materiālisma viedokļa filozofiskais ideālisms ir izziņas vienas pazīmes, puses, robežas vienpusīga, pārspīlēta, überschwengliches (Dietzgen) attīstība (uzpūšana, uzbrišana) par kaut ko absolūtu, kas atrauts no matērijas».<sup>1</sup>

Ne tikai vecās metodoloģijas absolutizācija un tās pārspīlējumi, bet arī buržuāzisko filozofu klaigas par «bezpartejiskumu» un «zinātniskumu», ir apmulsinājušas un vēl tagad apmulsina izcilus kapitālisma pasaules zinātniekus. Pēdējie noticējuši buržuāzijas filozofu vilinošajiem prātojumiem par «brīvu» zinātnisko jaunradi, par filozofiski neitrālu nostāju zinātnes secinājumos un iespēju būt nesaistītiem ar politiku. Istenībā ir pavisam citādi.

Raksturojot filozofijas partejiskumu, Ļeņins atzīmē, ka apstākļi un aizspriedumi, kuros kapitālisma sabiedrībā dzīvo dabas pētnieki, viņus atgrūž no Marksa un Engelsa filozofijas, bet līdz ar to nesaudzīgi met buržuāzijas filozofijas apkampienos.<sup>2</sup> Piezīmē par Fervorna grāmatu Ļeņins raksta, ka «raksturīga te naivitāte, ar kādu izteikts uzskats, ka «materiālisms» traucējot! Nekādas saprašanas par dialektisko materiālismu un pilnīga nemācēšana atšķirt materiālismu kā filozofiju, — no atsevišķiem apsūbējušiem uzskatiem, ko aizstāv kāda laikmeta mietpilsoņi, kuri sauc sevi par materiālistiem».<sup>3</sup>

Tādēļ arī «neviename no šiem profesoriem, kas spēj dot visvērtīgākos darbus speciālajās ķīmijas, vēstures, fizikas nozarēs, nevar ticēt neviena vārda, tikko sākas runa par filozofiju».<sup>4</sup>

Tas nebūt nenozīmē šo zinātnieku speciālo atklājumu noliegšanu, nekritisku atmešanu. Ne tāds ir ļeņinskais partejiskuma princips. «Marksistu uzdevums — prast apgūt un pārstrādāt šos iekarojumus, prast atšķelt viņu reakcionāro tendenci, prast novilkt savu līniju un cīnīties pret visu mums naidīgo spēku un šķiru līniju».<sup>5</sup>

Tas rāda, ka dialektiskā materiālisma metodoloģijai jāveic divi svarīgi pamatuzdevumi — pirmkārt, radoši sekmēt, attīstīt dabas zinātņu pētījumus un, otrkārt, cīnīties pret vienpusīgas,

<sup>1</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 340.

<sup>2</sup> sk. V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 245.

<sup>3</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 309.

<sup>4</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 320—321.

<sup>5</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 321.



nedialektiskas pieejas rezultātiem un to iespēšanos zinātnes teorijās. Arī domāšanas kļūdu, tās vienpusību vēsture un ciņas vēsture pret tām ir ļoti pamācoša: lai tādas neatkārtotu!

Zinātniskās filozofijas līnijas aizstāvēšanai ir svarīga loma ciņā pret fideisma uzbrukumiem. Ja pasaule ir kustīgās matērijas bezgalīgi dažādie veidi, kā to parāda dialektiskais materiālisms, to v a r u n v a j a g bezgalīgi pētīt visās tās izpausmēs. Bet tikko noliedzam objektīvo realitāti ārpus jebkuras apziņas un kura dota mūsu sajūtās, var drīz vien nonākt agnosticismā vai subjektīvismā, kas fideismam tieši pa prātam.

Marxisma filozofija ir vispārīga metodoloģija, par cik tā pēti visas esamības vispārīgākos likumus, taču nereti sastopam centienus tās vietā izvirzīt kādu speciālu, piemēram, matemātikas metodi. Tā I. Bohenskis ar metodoloģiju saprot tikai formālās loģikas likumu izlietošanu dažādās nozarēs. Šīs tendences īstenībā ir atteikšanās no metodoloģijas, filozofijas, kas agri vai vēlu noved metafizikā, pozitīvismā.

Sajā sakarā īsi pakavēsimies arī pie Ļeņina mantojuma *matemātikas metodoloģiskajos jautājumos*. Te gan jāsaprot, ka stingri ņemot matemātika nav dabas zinātne,<sup>1</sup> bet, ievērojot tās lielo lomu dabas zinātnēs, kurām tā kalpo par atklāto dabas likumsakarību izteiksmes formu, nav lieki atzīmēt arī Ļeņina filozofisko ideju lomu dažu matemātikas metodoloģisko problēmu risināšanā.

Jau atzīmējām, ka objektīvi pamatotās zinātņu matematizācijas tendences vienpusīgo pārspilējumu Ļeņins parāda kā vienu no «fizikālā ideālisma» gnozeoloģiskajiem cēloņiem. Taču Ļeņina interese par matemātiku neizpaužas tikai sakarā ar «fizikālā ideālisma» analīzi, to nosaka arī matemātikas un dabas zinātņu nesaraujamais sakars, matemātikas izcilā nozīme svarīgu filozofijas problēmu — galīgā un bezgalīgā, pārtrauktā un nepārtrauktā, atsevišķā un vispārīgā un citu risināšanā.

Ļeņins vairākkārt atzīmē tos Hēgeļa «Loģikas zinātnes» fragmentus, kas noraida filozofijas metodu reducēšanu uz matemātikas metodēm. Hēgelis raksta: «Filozofija nevar ņemt savu metodi no pakļautas zinātnes — matemātikas... matemātika... līdz šai dienai nav spējusi ar saviem spēkiem, t. i., matemātiski attaisnot tās darbības, kas balstās uz šo pāreju» (pāreju no vieniem kaut kādiem lielumiem uz citiem), «tāpēc ka šī pāreja nav matemātiskas dabas».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sk. Филос. энциклопедия, т. III, 330.

<sup>2</sup> Cit. pēc V. I. Ļeņins, Raksti. 38. s., 71., 188.—189.



Sis Hēgeļa domas Ļeņins uzskata par pareizām. Tiešām, ikreiz, kad filozofi pārnesa matemātikas metodes filozofijā, viņi nonāca pie vienpusīgiem, pat vienkāršotiem uzskatiem par pasauli. Tā Dekarts visas matērijas īpašības reducē uz izplatību un vienkāršu pārvietošanos, un jāsaka, ka šādas vienkāršošanas tendences dzīvas vēl mūsu dienās. Savukārt, B. Rasels vēlējas radīt matemātiku kā universālu loģisku kalkulāciju, kas būtu neatkarīga no konkrētām īstenības sīerām, kurās to izlietotu.

Tieši tāpēc arī redzam, ka neveiksmīgi izrādījušies centieni pamatot matemātiku ar pašas matemātikas līdzekļiem, ar ko 20. gadsimta sākumā nodarbojās jau par klasiskiem kļuvušie loģicisma, intuicionisma un formālisma virzieni matemātikas pamatošanā.

Ļeņins uzskata, ka filozofijai ir jāņem vērā, jāvispārina matemātikas metodes, bet pati matemātika jāpamato un jāattīsta ar dialektiskā materiālisma filozofijas palīdzību. Līdz ar to svarīgākais filozofiskais jautājums matemātikā ir jautājums par tās jēdzienu, atziņu, teoriju attieksmi pret reālo pasauli.

«Filozofijas burtniecās» Ļeņins skar matemātikas abstrakciju izcelšanos, to dabu, atsevišķā un vispārīgā dialektiku matemātikā. Viņš izraksta no A. Reja grāmatas «Modernā filozofija» vairākus fragmentus un atzinīgi novērtē viņa aso repliku sakarā ar racionālistu apgalvojumu, ka matemātiķis varētu joprojām vairot savas zinātnes bagātības, pat ja materiālā pasaule pēkšņi izzustu. «Jā, bez šaubām, ja tā izzustu tagad; bet vai viņš varētu radīt matemātiku, ja materiālās pasaules nekad nebūtu bijis? ..»<sup>1</sup>

Sis jautājums krasi noraida ideālisma tēzi, it kā materiālā pasaule būtu pat traucēklis matemātikas attīstībā. Šādu ideālistisku secinājumu izvērza Puankarē, uzsverot matemātikas zinātnes patvaļīgo raksturu, rakstot par «ārpasaules tirāniju», no kuras vajadzētu atbrīvoties matemātikas progressa labā ...

Šādi secinājumi, protams, neiztur cilvēces vēsturiskās pieredzes kritiku, bet savi cēloņi tiem bija un ir arī tagad. Matemātikas attīstība ir ārkārtīgi strauja, bet straujais progress arī šeit (tāpat kā fizikas attīstībā) izsauc matemātikas zināšanu ideālistiskus izkropļojumus. Ļeņins atzīmē, ka bieži vien apiet jautājumu par pašu aksiomu un loģisko slēdzienu dabu, par to izcelšanos.

Jau Engelss norādīja, ka principi, aksiomas nav pētišanas sākums, bet gan tās rezultāts. Matemātikas aksiomas ir cilvēka

<sup>1</sup> Cit. pēc V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 390.



abstrahējošās domāšanas rezultāts materiālās pasaules likumsakarību pētišanas procesā. Ar to sasaucas Ļeņina domas par loģiku kā «par visa pasaules konkrētā satura un tās izziņas attīstības likumiem».<sup>1</sup> Viņš atzīmē, ka «matemātika un citas zinātnes abstrahē vienu no ķermeņa, parādības, dzīves pusēm».<sup>2</sup> Te svarīga loma ir Ļeņina piezīmēm par matemātikas abstrakciju izveidošanās ceļu. Viņš izraksta Aristoteļa domu, kas parāda šīs problēmas nostādni: «ja jutekliskās lietās nemaz nav matemātiskā, tad kāpēc gan jutekliskām lietām piemīt matemātiskās īpašības?»<sup>3</sup> Šis Aristoteļa jautājums ir līdzvērtīgs ar prātojumumu, ka matemātikā mēs gan veicam tās vai citas operācijas ar skaitļiem un katru reizi nav nepieciešams norādīt uz tādu vai citādu konkrētu priekšmetu atņemšanu, saskaitīšanu un tml., — citiem vārdiem: matemātikas jēdzienu, operāciju izcelsmei ir jutekliska daba, tajos ir kaut kas no jutekliskā abstrahēts. Un Ļeņins piezīmē, ka Aristotelis risina šīs matemātikas jēdzienu problēmas «noteikti, skaidri, materiālistiski... bet neiztur konsekventi šo viedokli».<sup>4</sup>

Kā izriet no Ļeņina izdarītā Aristoteļa «Metafizikas» konspēkta, tad dialektiskā materiālisma viedoklis atbilst Aristoteļa domai, ka kvantitatīvais ir rezultāts abstrakcijai no kvalitatīvā («jutekliskā»). Bet Ļeņins atzīmē arī matemātikas attīstības relatīvo patstāvību, jau minētajā Reja grāmatas konspēktā pasvitrojot domu, ka «izveidojuši sākumā priekšstatus, kas ir realitātes kopijas»,<sup>5</sup> mēs pēc tam varam izstrādāt tādus jēdzienus, kas savukārt balstās uz agrākajiem. Tātad te jau skaidri norādīts uz matemātikas abstrakciju daudzpakāpju raksturu, uz to attīstības iekšējo loģisko nepieciešamību.

Bet abstrakciju izcelšanās vēstures neizpratne var novest ideālismā, Ļeņins ne velti parāda ideālisma gnozeoloģiskās iespējas jau pirmajā, elementārajā abstrakcijā: «(Cilvēka) prāta tuvošanās atsevišķai lietai, tās atveidojuma (= jēdziena) iegūšana nav vienkāršs, tiešs, atspoguļojoši nedzīvs akts, bet gan komplicēts, divējādots, likločveidīgs, kas ietver sevī iespējamību fantāzijai atiet no dzīves; vēl vairāk: iespējamību abstraktam jēdzienam, idejai pārvērsties (un turklāt pārvērsties nemanāmi, cilvēkam neapzinoties) par fantāziju (in letzter Instanz = dievu) ...»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sk. V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 76.

<sup>2</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 351.

<sup>3</sup> Cit. pēc V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 351.

<sup>4</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 351.

<sup>5</sup> Cit. pēc V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 397.

<sup>6</sup> V. I. Ļeņins. Raksti. 38. sēj., 350.



Te pitagorisms, skaitļu mistika gūst savu racionālo izskaidrojumu, te savu izskaidrojumu gūst visi matemātikas ideālistiskie pārspilējumi tās daudzo gadsimtu vēsturē.

Zinātnes vēstures mācības, tātad, ir skaidras, — visu zināšanu saturs ir gūts objektīvajā pasaulē un vairāk vai mazāk pareizi to atspoguļo, kamēr ideālistiskās idejas par zinātnes teorijām kā tīrās domas konstrukcijām galu galā ir maldīgas.

Tieši dialektiskais materiālisms kā universāla metode no vienotu principu viedokļa izskaidro gan objektīvās parādības, tā arī cilvēces garīgo kultūru. Dialektiskā materiālisma izcilā metodoloģiskā loma izpaužas visu pārdabiski mistisko aizsegu noraušanā, ar kuriem parasti mēdz aizēnot sarežģītas parādības dabā, sabiedrībā un jo sevišķi cilvēka apziņā. Tā, piemēram, kritizējot mahistu spekulācijas ar vārdu «elements», lai radītu ilūzijas par šķietamu problēmas atrisināšanu, Ļeņins atzīmē, ka materiālisms skaidri izvirza katru vēl neatrisināto jautājumu un mudina to atrisināt, mudina uz tālākiem eksperimentāliem pētījumiem.<sup>1</sup>

Protams, būtu pārspilēts, sakot, ka dialektiski domā tikai zinātnieks, kas studējis dialektiku. Dialektika ir jebkuras radošas domāšanas īpašība. Bet viena lieta gan ir stihiski dialektiska domāšana, cita — dialektikas, tās likumu un kategoriju kā metodoloģisku principu apzinīga lietošana. Un te nepietiek ar marksisma metodoloģijas atziņu zināšanu vien, tās ir radoši jālieto katrā atsevišķajā izziņas un praktiskās darbības sfērā.

Šo dialektiskā materiālisma metodoloģisko principu apzinīga radoša lietošana var palīdzēt shematisma pārvarēšanā, var palīdzēt novērst vienpusīgos secinājumus. Tieši šādas — apzinīgas dialektiskas domāšanas apgūšanas nepieciešamību dabas zinātnēs uzsver Ļeņins, sakot, ka «mūsdienu dabaszinātnieki atradīs (ja prātis meklēt un ja mēs iemācīsimies viņiem palīdzēt) materiālistiski iztulkotajā Hēgeļa dialektikā daudzas atbildes uz tiem filozofiskajiem jautājumiem, kurus revolūcija uzstāda dabas zinātnēs».<sup>2</sup>

Mūsdienu dabas zinātnes turpina materiālās īstenības parādību sakaru un attīstības pētīšanu, tāpēc arī šodien to attīstības metodoloģiskais pamats ir dialektiskā materiālisma filozofija, tāpēc savu aktuālo nozīmi saglabā arī Ļeņina filozofiskais mantojums dabas zinātnu metodoloģiskajā pamatošanā, kas, radoši lietots, radoši tiks attīstīts arī tālāk.

<sup>1</sup> Sk. V. I. Ļeņins. Raksti. 14. sēj., 33.

<sup>2</sup> Sk. V. I. Ļeņins. Raksti. 33. sēj., 199.



**ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ЛОГИКИ, ДИАЛЕКТИКИ  
И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ МАРКСИЗМА  
В «ФИЛОСОФСКИХ ТЕТРАДЯХ» В. И. ЛЕНИНА**

В философском наследии В. И. Ленина значительное место занимает разработка проблемы соотношения между диалектикой, логикой и теорией познания марксизма. Значение этой проблемы определяется тем, что в ней ставится вопрос о специфической структуре марксистской философии, принципиальном отличии теоретического содержания марксистской философии от содержания всех философских учений, — как предшествующих ей, так и последующих иных учений, включая современные. Содержание этой проблемы сводится в конечном счете к выяснению особой природы марксистской философии, выражающейся в ее последовательной научности.

По общему признанию и по существу дела разработка В. И. Лениным рассматриваемой проблемы нашла обобщенное, резюмирующее выражение в известном его высказывании: «В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания материализма [не надо 3-х слов: это одно и то же]...» (7, 315).<sup>1</sup> Но в истолковании этого положения и близких к нему по смыслу высказываний В. И. Ленина между советскими философами имеются более или менее значительные расхождения.

Многообразные толкования соотношения между марксистской логикой, марксистской диалектикой и марксистской теорией познания (каждое из которых более или менее решительно претендует на то, чтобы быть адекватным воспроизведением решения этой проблемы В. И. Лениным), группируются вокруг трех основных точек зрения.

Первая из них состоит в представлении, что в марксистской философии логика является частью теории познания, а последняя, в свою очередь — частью материалистической диалектики. Внешне это толкование отношения между диалектикой и теорией познания, а также логикой, как отношения между целым и частью, согласуется с обычным порядком

<sup>1</sup> В скобках вначале указывается порядковый номер источника по приложенному в конце статьи списку, затем указываются страницы.



ком расположения теоретического материала в учебниках по марксистской философии (что вполне оправдывается учебно-методическими соображениями). Но в научном отношении она несостоятельна хотя бы потому, что допускает существование в рамках материалистической диалектики как науки проблем и их решений, по своему существу не являющихся гносеологическими и тем более логическими. На деле же все проблемы материалистической диалектики, начиная с основного вопроса философии, являются как в постановке, так и решении гносеологическими и логическими. Это всесторонне было обосновано В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм», где любая проблема, — будь то проблема ощущения, или движения, или истины, — рассматривается равным образом и как диалектическая, и как гносеологическая, и как логическая. Рассматриваемая точка зрения была подвергнута обоснованной критике (см., например, 11, 44—45); в настоящее время она не играет сколь-нибудь заметной роли в научных исследованиях. По-видимому, нет нужды рассматривать и близкий к этой точке зрения взгляд, согласно которому диалектика, логика и теория познания марксизма (где теория познания трактуется как философский материализм), полагаются составными частями марксистской философии.

Вторая точка зрения, наиболее полно изложенная Б. М. Кедровым (см. 10), заключается в представлении, что между марксистской логикой, диалектикой и теорией познания существует отношение единства, понимаемого в том смысле, что последние составляют три стороны (или моменты, но не составные части) единого марксистского философского учения, причем марксистская философия не представляет некое четвертое, а исчерпывается этими тремя сторонами в их органической связи; тождество между марксистскими логикой, диалектикой и теорией познания признается как относительное, как предполагающее различие, т. е. отрицается их полное тождество, совпадение. К этой точке зрения близка позиция И. С. Нарского (см. 12, 5—9).

Эта точка зрения в некоторых ее существенных чертах будет рассмотрена в дальнейшем.

Третья точка зрения характеризуется пониманием соотношения между марксистскими диалектикой, логикой и теорией познания как тождества, совпадения в смысле «быть одним и тем же». Этой точки зрения (с теми или иными различиями в трактовке вопроса, в особенности связанными с трактовкой предмета и содержания марксистской логики) придержива-



ются В. И. Черкесов (см. 13), А. Х. Касымжанов (см. 9), П. В. Копнин (см. 11). Сторонники этой точки зрения исходят из точного смысла выражения В. И. Ленина «не надо 3-х слов: это одно и то же», относящегося к марксистской логике, диалектике и теории познания. Во всяком случае смысл этого выражения они не искажают и не трансформируют (подменяя идею совпадения логики, диалектики и теории познания марксизма идеей их единства, или относительного тождества, или совпадения в каком-то «узком» значении терминов «диалектика», «логика», «теория познания»), а понимают его в точном значении употребленных в нем слов русского языка. Контекст не дает никаких оснований полагать, что Ленин в указанное выражение вкладывал не его буквальный смысл, а какой-то иной.

Предлагаемое в данной статье понимание соотношения между логикой, диалектикой и теорией познания марксизма исходит, как из безусловной предпосылки, из вышеуказанного точного, буквального значения высказывания В. И. Ленина о логике, диалектике и теории познания марксизма как представляющих одно и то же. Оно, следовательно, примыкает к третьей точке зрения.

В рамках общего, или одинакового признания совпадения логики, диалектики и теории познания марксизма (в выше-рассмотренном смысле) могут иметь различия в понимании конкретного содержания этого совпадения, определяемого различным толкованием значения терминов «диалектика», «логика» и «теория познания» (марксизма). Без этого само признание совпадения диалектики, логики и теории познания марксизма остается чисто формальным. Весь вопрос в том, что понимает В. И. Ленин под «логикой», «диалектикой» и «теорией познания».

Рассмотрим прежде всего вопрос о значении термина «диалектика», в котором он употребляется В. И. Лениным в положении о том, что в «Капитале» Маркса к одной науке применена логика, диалектика и теория познания, и что они представляют одно и то же.

В марксистской философской литературе термин «диалектика» употребляется в трех значениях. В произведениях Ленина этот термин также употребляется во всех трех значениях.

В первом значении слово «диалектика» обозначает определенный характер явлений действительности, заключающийся в реализации ими всеобщих закономерностей развития. В этом смысле мы употребляем слово «диалектика»,



когда говорим о диалектике вещей или психических явлений, включая мышление (когда, например, говорим о диалектике понятий или диалектике процесса познания). Различение диалектики вещей и диалектики психических явлений находит выражение в обозначении первой как объективной диалектики и второй как диалектики субъективной; при этом вторая понимается как отражение и вместе с тем *продолжение* (развитие) первой. Обычно под «субъективной диалектикой» имеют в виду диалектику мышления или даже применение принципов диалектического движения и развития, сознательное или «стихийное», в теоретическом познании. Однако, во избежание двусмысленностей, предпочтительнее употреблять термин «субъективная диалектика» в более широком (точнее, в предельно широком, категориальном) значении, — как обозначение имманентной всем психическим явлениям диалектики (подобной диалектике вещей, но не тождественной ей). В этом смысле субъективная диалектика свойственна «всему познанию человека» (см. 7, 359), и, можно прибавить, всем явлениям нашего сознания, — ощущениям, наглядным представлениям, эмоциям и т. п., вообще всем идеальным явлениям, включая психику животных.

В рассматриваемом значении термина «диалектика» последний обозначает имманентную вещам и психическим явлениям диалектику, — как объективную диалектику, присущую вещам, так и субъективную диалектику, свойственную психическим явлениям самим по себе. В этом смысле диалектика присуща психике, нашему познанию, мышлению, даже если оно руководствуется принципами метафизического подхода к явлениям действительности (причем независимо от того, сознательно или стихийно применяются эти принципы). Последнее соображение не является парадоксальной игрой слов: ведь всякая мысль, в том числе и метафизическая по содержанию, реализуется в обычных формах мысли, в частности в форме суждения, а уже всякое простейшее суждение заключает диалектику: «...В *любом* предложении, — пишет В. И. Ленин, — можно (и должно), как в «ячейке» («клеточке»), вскрыть зачатки *всех* элементов диалектики...» (7, 359). Разумеется, диалектика в этом смысле, как объективная, так и субъективная, присуща явлениям действительности до какой бы то ни было теории диалектического развития и независимо от неё. «...В природе, — писал Ф. Энгельс, — сквозь хаос бесчисленных изменений прокладывают себе путь те же диалектические законы движения, которые и в истории господствуют над кажущейся случайностью событий, — те



самые законы, которые, проходя красной нитью и через историю развития человеческого мышления, постепенно доходят до сознания мыслящих людей» (2, 11).

Навряд ли можно согласиться с пониманием субъективной диалектики, которого придерживается И. С. Нарский. По его мнению, субъективная диалектика — это «...наука о диалектических законах теоретического познания, движущихся в категориях анализа и синтеза, абстрактного и конкретного, логического и исторического» (12, 6. Очевидно, здесь опечатка — вместо «движущихся» нужно «движущегося»). Здесь налицо сведение субъективной диалектики к теоретическому сознанию (осознанию) диалектики, имманентной теоретическому мышлению и познанию; при этом последняя отождествляется с объективной диалектикой. В самом деле, И. С. Нарский продолжает: «Возможно, конечно, и другое понимание термина «субъективная диалектика», а именно как отражение в сознании субъекта объективной диалектики внешнего мира, но при таком ее понимании она будет лишь иным названием науки об объективной диалектике, и вопрос о субъективной диалектике в специфическом ее смысле ускользнет от нашего внимания» (12, 6—7).

Употребленное здесь выражение «отражение в сознании субъекта объективной диалектики внешнего мира» явно двусмысленно: оно может означать, во-первых, отражение в явлениях нашего сознания диалектики вещей, отражение, которое существует независимо от того, осознается оно или не осознается, постигается или не постигается теоретическим мышлением, и тогда это отражение будет имманентной явлениям сознания (ощущения, представления и пр.) диалектикой, т. е. собственно субъективной диалектикой. Но тогда субъективная диалектика означает не науку, а составную часть предмета материалистической диалектики, т. е. диалектики как науки. Во-вторых, рассматриваемое выражение может означать и осознание, постижение теоретическим мышлением объективной диалектики, т. е. диалектики вещей, внешнего мира, и тогда оно, при условии его истинности, будет означать диалектику как науку. Но и в этом смысле «вопрос о субъективной диалектике в специфическом ее смысле» (т. е. вопрос об имманентной явлениям сознания диалектике) не ускользнет от нашего внимания, не отождествится с вопросом о диалектике внешнего мира: утверждения диалектики как науки о диалектике вещей и диалектике явлений сознания включают в себя по крайней мере признание первич-



ности первой и вторичности второй, — без этого материалистическая диалектика как наука не мыслима. Кроме того, теоретическое выражение субъективной диалектики, ее осознание, включает в себя и понимание сложного, диалектически-противоречивого характера отражения объективной диалектики в субъективной диалектике.

Во всяком случае значение науки о диалектических законах теоретического познания, придаваемое И. С. Нарским термину «субъективная диалектика», расходится с пониманием субъективной диалектики классиками марксистской философии. Ф. Энгельс, например, пишет: «Так называемая *объективная* диалектика царит во всей природе, а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей...» (3, 526). Здесь выражение «диалектического мышления» можно понимать двояко, — или в значении диалектического подхода к познанию явлений, т. е. в значении, противоположном значению выражения «метафизическое мышление», или в смысле подчеркивания присущности диалектики всякому мышлению, т. е. в значении «диалектика мышления», содержательно связанном со значением термина «субъективная диалектика». В обоих случаях термину «субъективная диалектика», как синониму (в контексте высказывания Энгельса) выражению «диалектическое мышление», не придается значения науки о диалектических законах теоретического познания; эту последнюю можно называть логикой, диалектикой, теорией познания, но никак не «субъективной диалектикой».

В другом месте, противопоставляя марксистскую точку зрения гегелевской, Энгельс пишет, что «...диалектика головы — только отражение форм движения реального мира, как природы, так и истории» (3, 519). Очевидно, что «диалектика головы» не исчерпывается применением диалектики в познании (сознательным или стихийным), а охватывает собой всю духовную деятельность. Во избежание недоразумений в данной статье термин «субъективная диалектика» берется исключительно в значении имманентной духовным явлениям диалектики.

Далее, встречающееся в обоих приведенных высказываниях Энгельса слово «только» (субъективная диалектика является только отражением объективной диалектики) подчеркивает *вторичность* субъективной диалектики в отношении к объективной, производность первой от второй.



Придание термину «субъективная диалектика» значения науки о диалектических законах теоретического познания потребовалось И. С. Нарскому для того, чтобы согласовать защищаемую им точку зрения на соотношение логики, диалектики и теории познания марксизма (которое он трактует как единство), с положением В. И. Ленина о их совпадении. «Если под логикой, — пишет И. С. Нарский, — понимается только диалектическая логика, под диалектикой — только субъективная диалектика, т. е. совокупность специфических законов и приемов отражения в мышлении диалектических закономерностей объективного мира и наука о применении этих законов, а под теорией познания — та её часть, которая рассматривает рациональный (теоретический) этап познания, то это не три различных или перекрещивающихся науки, а одна и та же наука» (12, 7). Это значит, что И. С. Нарский признает совпадение логики, диалектики и теории познания марксизма при условии сведения предмета всех трех к законам и приемам теоретического познания диалектических закономерностей объективного мира. Но этот «узкий смысл» диалектики, теории познания и логики марксизма явно расходится, не совпадает с тем смыслом, который они имеют как в соответствующем высказывании В. И. Ленина об их совпадении, так и вообще в «Философских тетрадах» и во всех произведениях В. И. Ленина.

Из вышеприведенных соображений само собой разумеется, что в высказывании В. И. Ленина о тождестве (совпадении) диалектики, логики и теории познания марксизма под диалектикой нельзя понимать имманентную явлениям диалектику — ни объективную, ни субъективную.

В двух других значениях термин «диалектика» уже употреблялся в предшествующем изложении. Этими значениями являются: диалектика как наука (назовем ее вторым значением термина «диалектика») и диалектика как *применение* указанной науки к познанию явлений действительности (третье значение).

Второе значение термина «диалектика» представляет теорию диалектического движения вещей и их отражений в нашем сознании, теоретическое выражение осознания, познания диалектики вещей и их идеальных отражений, т. е. как объективной, так и субъективной диалектики. Да и что иное может означать определение диалектики (в значении науки), как теории наиболее общих законов и форм развития, связи явлений природы, общества и мышления? При этом в диалек-



тике как науке, т. е. в материалистической диалектике, различие между объективной (как имманентной материальным явлениям) и субъективной диалектикой (как имманентной изучаемым психическим, идеальным явлениям, включая явления познания) не стирается, в ней, в противоположность гегелевской теории развития, субъективная диалектика понимается как отражение объективной, как нечто вторичное по отношению к последней, производное от неё. Диалектику как науку удобно обозначать термином «материалистическая диалектика», — этот термин явно не может применяться для обозначения диалектики, присущей вещам и явлениям познания, составляющей предмет материалистической диалектики.

Обычно предмет материалистической диалектики как науки называют объективной диалектикой. Это неточно, как бы мы ни понимали значение выражения «объективная диалектика». Если под «объективной диалектикой» разумеется диалектика вещей, то тем самым предмет материалистической диалектики сужается, поскольку из него исключается субъективная, т. е. имманентная явлениям сознания диалектика. Если же под «объективной диалектикой» разумеется диалектику всех явлений действительности, включая явления сознания, как диалектику, свойственную материальным и духовным явлениям независимо от её научного осознания и теоретического выражения в материалистической диалектике, то тогда стирается, исчезает различие между диалектикой вещей и диалектикой явлений сознания, — последняя оказывается столь же объективно (вне сознания) сущей диалектикой, как и диалектика вещей. Поэтому, если уж прибегать к слову «диалектика» при обозначении предмета материалистической диалектики как науки, целесообразно называть его не объективной диалектикой, а имманентной диалектикой: материалистическая диалектика изучает имманентную всем материальным и идеальным явлениям диалектику. Предпочтительнее же вообще обходиться без слова «диалектика» при определении предмета материалистической диалектики как науки, имея в виду, что в рамках имманентной диалектики «диалектика *вещей* создает диалектику *идей*, а не наоборот» (В. И. Ленин, 7, 188). По поводу своего афоризма о том, что Гегель угадал диалектику вещей в диалектике понятий, В. И. Ленин замечает: «Этот афоризм надо бы выразить популярнее, без слова диалектика: примерно так: Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий *именно такое*



*отношение вещей, природы*». (7, 188). В определении материалистической диалектики как науки о наиболее общих законах развития, формах связи явлений природы, общества и сознания её предмет характеризуется без слова «диалектика», и такая характеристика заключает в терминологическом отношении несомненные удобства.

Акцентирование на универсальности предмета материалистической диалектики как имманентной всем явлениям действительности (материальным и идеальным) диалектики чрезвычайно существенно для понимания положения В. И. Ленина о тождестве (совпадении) логики, диалектики и теории познания марксизма. В этом положении термин «диалектика» употребляется В. И. Лениным во втором значении, т. е. в значении материалистической диалектики как науки. И если ограничить предмет последней объективной диалектикой, т. е. диалектикой вещей, то материалистическая диалектика будет превращена в какую-то «марксистскую онтологию», и тогда ни о каком её совпадении с марксистскими логикой и теорией познания не может быть речи.

Поскольку объективная и субъективная диалектика равно входят в предмет диалектики как науки (и исчерпывают его), постольку неправомерно принижать значение изучения одной за счет изучения другой. Казалось бы, изучение субъективной диалектики имеет даже большее значение, поскольку она представляет не зеркально-мертвое отражение объективной диалектики, не простое повторение (удвоение) её, а диалектически-противоречивое отражение, выражающее диалектические закономерности в более богатом, *развитом*, виде, — сообразно принципу диалектики, согласно которому чем более развиты явления, тем богаче, полнее, сложнее и присущая им диалектика. Но предмет материалистической диалектики как науки един и неразделен: плодотворное изучение субъективной диалектики невозможно без изучения порождающей её объективной диалектики, как и наоборот, изучение объективной диалектики неотделимо от изучения отражающей её субъективной диалектики, в первую очередь, диалектики понятий, диалектики теоретического познания. Попытки «отдельного» изучения объективной диалектики может привести лишь к бесплодному схоластическому «онтологизированию», а попытки «отдельного» изучения субъективной диалектики — к беспочвенному «гносеологизированию». Одной из несомненных заслуг Гегеля является стремление преодолеть противоположность, и, более того, всякое различие между онтологией и гносеологией, синтезировать высшую



точку зрения, которая не является ни онтологической, ни гносеологической (в смысле традиционной «чистой гносеологии»), ни их простой суммой, а представляет собой принцип, по которому теория бытия есть теория его познания, как и наоборот, теория познания есть теория бытия. Маркс и Энгельс действительно разрешили поставленную Гегелем задачу, разработав материалистическую диалектику как единую науку о всеобщих закономерностях объективного мира и его познания, применяя её в своих научных исследованиях как методологию, в которой познание предмета и анализ его понятия нераздельны, и даже не составляют различающихся аспектов — онтологического или чисто-гносеологического, ибо в конечном счете не имеет смысла спрашивать, что мы можем утверждать о мире, кроме того, что знаем о нем, а также судить о наших знаниях, отвлекаясь от представлений о том, как мы познаем мир.

Со значением науки о закономерностях развития явлений действительности, которое имеет термин «диалектика», тесно связано третье его значение, — значение метода познания. Материалистическая диалектика, как наука, представляет теоретическую систему; диалектика, как метод познания, представляет применение этой теоретической системы, её положений в самом научном познании явлений действительности. Теория и метод — это не одно и то же. Теория представляет собой систематизированное знание, или, по крайней мере, систему представлений, мнений, тогда как метод представляет применение теории для получения новых знаний, или для развития имеющейся системы представлений. Теория и метод диалектически взаимосвязаны: применение теории в процессе познания, исследования ведет к её изменению, развитию, что находит отражение в дальнейшем её применении. По мере углубления заключенного в теории научного знания эффективнее становится и её применение, т. е. совершенствуется метод познания. Всё это относится и к материалистической диалектике, как науке, и её применению как методу познания.

Из трех значений термина «диалектика» (значение реализации в явлениях действительности универсальных законов и форм движения и развития, значение теории этих универсальных законов и форм, и значение применения этой теории в познании, метода познания) только второе значение, значение теории, «укладывается» в контекст положения В. И. Ленина о совпадении диалектики, логики и теории познания марксизма. Очевидно, что термин «диалектика» здесь не



может иметь значения имманентной явлениям действительности диалектики, так как логика и теория познания во всяком случае относятся к теоретическим представлениям и могут существовать исключительно в сфере сознания. Менее очевидно, что термин «диалектика» здесь не может означать марксистский метод познания.

В самом деле, при рассмотрении вопроса об отношении диалектики к теории познания (в марксистской философии), обычно акцентируют на том, что диалектика является методом познания. Маркс и Энгельс многократно характеризовали свою диалектику как метод познания, научного исследования, в своей основе прямо противоположный гегелевской диалектике, как единственный научный метод теоретического мышления, отвечающий современному им состоянию естественных наук и т. д. Ленин также уделяет много внимания диалектике как методу познания. «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира», — замечает В. И. Ленин (7, 98—99). Объективное, адекватное познаваемой действительности применение в процессе познания материалистической диалектики как науки составляет суть диалектики как метода познания. Но как ни связаны диалектика, как теория, и диалектика, как метод познания, — диалектика, как метод познания, не совпадает с теорией познания, не является теорией познания. Теория представляет истолкование определенной предметной области, и как таковое, характеризуется истинностью или ложностью (в целом или в тех или иных частях, элементах этого истолкования). Метод же, как применение теории в последующем познании, характеризуется правильностью или неправильностью. В частности, неправильное применение диалектики («субъективизм») есть эклектика и софистика. Для этого различения истинности и правильности, проводимого, в частности, П. В. Копниным (см. 11, 37—40, 47—48) существенно признание внутренней связи между истинностью и правильностью. Истинность непосредственно есть соответствие содержания теории ее предмету, а правильность — соответствие действий субъекта, познавательных или практических, правилам или приемам таких действий, выработанных на основе теории, отражающей объект, (предмет в широком смысле слова), на который



направлено действие субъекта. Поэтому правильность «...связана с объектом опосредованно через истинность системы знания, на основе которой формулируется правило поведения» (11, 47).

Таким образом, в положении Ленина о совпадении диалектики, логики и теории познания, термин «диалектика» может иметь только значение теории, значение материалистической диалектики как науки; только при этом значении само положение Ленина может быть истолковано без формально-логических противоречий, без терминологических расхождений. А поэтому сколь ни важно значение диалектики как метода познания, оно не доказывает совпадения диалектики с теорией познания. Доказательство этого совпадения должно заключаться в обосновании того, что диалектика, как наука, имеет тот же предмет и то же содержание, что и теория познания марксизма как наука.

Такая возможность была бы исключена, если бы диалектика имела только три указанных значения (имманентной явлениям диалектики, теории диалектического движения явлений и метода познания). В. И. Ленин употребляет термин «диалектика» и в четвертом, лишь формально различающемся значении теории познания, — значении, полностью совпадающем по своему содержанию с материалистической диалектикой как наукой: он многократно определяет (характеризует) диалектику и как теорию познания марксизма.

К идее тождества (совпадения) диалектики и теории познания В. И. Ленин пришел не сразу. В произведении В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1908—1909 годы) еще нет положений, которые можно было бы считать непосредственно, прямо выражающими ту или иную точку зрения на соотношение между теорией познания и диалектикой как науками. Однако следует отметить, что в названии первых трех глав своего произведения Ленин употребляет выражение «теория познания диалектического материализма»; при этом красной нитью через все произведение проходит мысль о том, что «...в теории познания... следует рассуждать диалектически» (4, 91), что основной вопрос философии и все её категории (материя, пространство, время, движение, ощущение, причинность и т. п.) являются гносеологическими, и что в марксизме его теория познания во всяком случае основывается на материалистической диалектике, если не совпадает с ней.

В 1913 г., в статье «Три источника и три составных части марксизма» вопрос об отношении между марксистскими



диалектикой и теорией познания решается в том, смысле, что диалектика есть «...учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи» (5, 4); здесь диалектика мыслится не только как наука о развитии в объективном мире, но и как наука о познании, *о развитии знания*.

В статье «Карл Маркс» (1914 г., напечатана в 1915 г.) Ленин, определяя диалектику как науку «...об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления» (6, 37), добавляет, что «...Диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией, которая должна рассматривать свой предмет равным образом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания, переход от незнания к познанию» (6, 38).

Итак, в 1913—1914 гг. В. И. Ленин так или иначе высказывает положение о том, что диалектика включает в себя теорию познания, или гносеологию. Но как понимать это включение теории познания в диалектику? Ведь его можно понимать или в том смысле, что теория познания составляет *часть* диалектики, или в том, что первая составляет *момент* (сторону) второй, или в том, что первая совпадает со второй. При любом толковании характера включения гносеологии в диалектику бесспорно, что теория познания марксизма не имеет, по мысли Ленина, никаких проблем, категорий и принципов, которые не были бы проблемами, категориями, принципами материалистической диалектики.

В многочисленных замечаниях об отношении между диалектикой и теорией познания, сделанных В. И. Лениным в 1915 г., при изучении произведений Гегеля, а также в заметке «К вопросу о диалектике», получает развитие и обоснование идея тождества (совпадения) материалистической диалектики и теории познания. В. И. Ленин исходит из того, что законы и категории материалистической диалектики представляют объективное (т. е. истинное) теоретическое выражение общих закономерностей и форм связей явлений как внешнего мира, так и его познания. Отмечая, что суть диалектики (или одна из её основных особенностей или черт) есть «...раздвоение единого и познание противоречивых частей его» (7, 357), Ленин обращает внимание на необходимость понимать диалектический принцип тождества противоположностей как закон познания (и закон объективного мира). Это относится ко всем принципам или элементам диа-



лектики. Идея тождества (совпадения) принципов материалистической диалектики и принципов марксистской теории познания составляет ту основу, на которой покоится характеристика Лениным 16-ти элементов диалектики (7, 213—215).

Всякое познание есть познание чего-то, и потому нельзя отделить изучение процесса познания от реализуемого в нем познания его предмета, — т. е. того, что в этом познании познается. Теория познания, изучающая процесс познания, выявляет в нем общие законы и формы познания, представляющие отражение соответственно общих законов и форм связей познаваемых явлений. С другой стороны, последние также познаются в изучаемом процессе познания сообразно стихийно или сознательно применяемым в нем принципам и формам познания, и постигаются в меру их соответствия объективным закономерностям и формам связи познаваемого предмета. В не-марксистской философии (домарксистской и современной буржуазной) теоретическое понимание принципов и форм познания было оторвано от закономерностей и форм связей, имманентных познаваемому миру; принципы, законы, формы познания нередко рассматриваются как некие предварительно данные орудия познания, безразличные к тому, к какому предмету они применяются. Лишь Гегель выдвинул и пытался обосновать идею обусловленности принципов и форм познания законами и формами связи познаваемой действительности.

В марксистской философии законы познания, т. е. законы, реализующиеся в процессе познания, совпадают с имманентными явлениям действительности законами, — всякий реализующийся в процессе познания закон, любая форма связи явлений познания представляют закон познаваемой действительности, форму связи её явлений. Материалистическая диалектика и теория познания имеют один и тот же предмет, одни и те же функции истолкования мира и метода его познания.

Материалистическая диалектика может изучать свой предмет — закономерности, формы связи и развития материальных и духовных явлений только таким образом, что субъективная диалектика рассматривается как отражение и *продолжение* объективной диалектики, в плане единства мира. Как продолжение объективной диалектики, диалектика духовных явлений отличается от диалектики вещей так же, как диалектика биологических явлений отличается от диалектики химических, а последняя — от диалектики физических явлений, т. е. более высокой степенью сложности, обязанной прежде



всего тому, что субъективная диалектика есть отражение объективной диалектики. Обобщение же проявлений диалектики по всему ряду их усложнения, начиная от диалектики простейших форм движущейся материи и кончая диалектикой познавательных процессов, осуществляется через посредство диалектики познания. Другими словами, действительное познание объективной и субъективной диалектики, их соотношения само диалектично: субъективная диалектика постигается как отражение объективной диалектики, но вместе с тем субъективная диалектика, диалектика процесса познания — средство познания объективной диалектики. Являясь теоретическим обобщением знаний о действительности, оцениваемым в единстве с обобщением познания природы, общества и самого процесса познания, в единстве исторического и логического аспектов, материалистическая диалектика выступает как теория познания.

Предмет диалектико-материалистической теории познания также не сводим к процессу познания как таковому, к высшему проявлению субъективной диалектики. Теория познания марксизма процесс познания рассматривает, в отношении реализующихся в нем законов и форм, как отражение объективной диалектики, а познание последней — как познание через посредство субъективной диалектики. И потому её предмет полностью совпадает с предметом материалистической диалектики как науки. Марксистский метод познания можно называть как диалектикой, так и теорией познания диалектического материализма. Это — не разные методы, а один и тот же метод, называемый по-разному.

Идею тождества диалектики и теории познания в аспекте совпадения их предмета и формы выражения впервые выдвинул и развил, но вместе с тем и извратил Гегель. В основание этого тождества он клал принцип фундаментальности, первичности диалектики мышления как диалектики чистой, безличной мысли, представляемой в качестве первичной сущности всего действительного. Разумеется, весь материал для содержательной характеристики «диалектики» этой мистической «чистой мысли» Гегель черпал из диалектики человеческого мышления. Основные моменты подхода Гегеля к вопросу о соотношении диалектики и теории познания, объективной диалектики и диалектики субъективной (диалектики «духа» у Гегеля) можно представить в следующих положениях:

а) Диалектическое движение в наиболее чистом (ничем не замутненном) и развитом (богатом содержанием) виде и



в имманентной ему форме предстает в диалектике понятий, в диалектике мышления. В природе, как внешнем существовании «чистой мысли», «инобытии» абсолютной идеи, диалектика находит столь же чисто-внешнее, неразвитое, наиболее затемненное, урезанное, ограниченное, наименее адекватное выражение. Сама форма выражения диалектического движения развивается, становится все более полной, проходя через различные духовные явления индивидуальной и общественной жизни; она достигает своего завершения в познании, в постижении всей действительности мыслью, в теории познания, синтезирующей логику познания и её историю.

б) В силу того, что диалектическое движение в вещах затемнено, выражено недостаточно прозрачно и адекватно, его законы и формы могут быть выявлены не путем изучения природы, а только путем исследования мышления, движения понятий в познании, где они достигают наибольшего развития и полноты; диалектика вещей — лишь слабое подобие, тень диалектики понятий.

Если «вынести за скобки» (как это и делал Ленин в полужительной критике идей Гегеля) мистику и идеализм, то рациональное в этих идеях Гегеля заключается, при всей порочности обоснования, в том, что степень полноты, развитости формы проявления диалектического движения непосредственно связано со степенью развитости реализующих его систем, как материальных, так и идеальных (духовных). Плодотворна и мысль, что диалектика вещей раскрывается в свете диалектики понятий; к данному случаю вполне применима мысль К. Маркса о том, что неразвитое явление глубже постигается в свете знаний, относящихся к этому же явлению в развитой форме, что позволяет выявить в неразвитом явлении зародыши элементов его развитой формы, и, тем самым, установить преемственную связь и закономерность перехода от неразвитого к развитому; анатомия человека, по словам Маркса, является ключом к анатомии обезьяны (см. I, 731).

Но Гегель и тут в силу своего идеализма односторонен: диалектику вещей он рассматривает как деградацию диалектики понятий и совершенно не ставит вопроса о развитии второй из первой. Поэтому Гегель лишь пытался объяснить диалектику вещей из диалектики понятий, будто бы постигаемой из самого мышления вне его связи с материальной действительностью.

Противоположную (в рассматриваемом аспекте), марксистскую точку зрения было бы сомнительно определять как такую, которая *объясняет, наоборот*, диалектику понятий из



диалектики вещей. Положение В. И. Ленина о том, что «диалектика *вещей* создает диалектику *идей*, а не наоборот» (7, 188) далеко от того, чтобы иметь смысл: диалектика вещей *объясняет* диалектику понятий, — смысл, который нередко придается (приписывается) указанному положению. Материалистическая диалектика (как наука) представляет теоретическое осознание и диалектики вещей, и диалектики мышления (понятий); она рассматривает их в единстве, постигая диалектику вещей из диалектики понятий (менее развитое из более развитого), и равным образом, объясняя диалектику понятий как отражение и развитие диалектики вещей. При этом и сама диалектика понятий постижима лишь на фоне диалектики вещей, так что нельзя познать ни диалектики вещей, отвлекаясь от отражающей её и создаваемой ею диалектики понятий, ни диалектики мышления, отражающего в своем содержании и в своей форме специфическим образом, через призму практической деятельности, диалектику вещей. Познание диалектики вещей и диалектики понятий нераздельно. Раздвоение единой, имманентной явлениям действительности диалектики на объективную и субъективную с их взаимоотражением в познании, в рамках первичности первой и вторичности второй, а не их механический агрегат, составляет, как представляется, важнейший принцип и марксистской теории познания, и марксистской диалектики как науки; вместе с тем он является и важнейшим методологическим принципом подхода марксистской философии к своему предмету — всеобщим законам, формам связи, движения и развития явлений в природе, обществе и мышлении. Такой подход исключает ограничение констатацией этих законов и форм диалектического движения в их абстрактной всеобщности; он включает познание развития самой формы выражения (осуществления) диалектического движения в системах возрастающей степени сложности, причем эти формы выражения диалектического движения также должны рассматриваться в единстве, внутренней связи, в их соответствии своему содержанию и т. п., т. е. в аспекте принципов диалектики как науки. Без учета указанной связи диалектических законов с различной степенью зрелости их выражения в природе, обществе и мышлении законы и категории материалистической диалектики утрачивают свой гносеологический смысл. Не только уже отмеченное раньше сведение предмета материалистической диалектики как науки к объективной диалектике (диалектике вещей), но и его ограничение законами и формами диалектического движения, взятыми в



абстрактной всеобщности, ведет к бесплодному «онтологизированию», к изображению материалистической диалектики как своего рода онтологии. Распространившееся в последнее время (под влиянием терминологии, принятой в буржуазной философии) кокетничание термином «онтология», даже если оно выражается в «различении» «онтологического» и «гносеологического» «аспектов» («функций») материалистической диалектики, не имеет под собой почвы (см., например, критику этого «различения» как мнимого П. В. Копниным в 11, 32—37). Никому еще не удалось провести в марксистской философии сколь-нибудь жесткую, не размывающуюся при ближайшем рассмотрении, границу между её «онтологией» и «гносеологией» (в традиционном для догегелевской философии смысле). В марксистской философии учение о «бытии» неотделимо от учения о познании; знание, формируемое и развиваемое в ходе исследования материалистической диалектикой своего предмета, всецело, полностью представляет ответ на вопрос о том, *как* мы познаем исследуемые явления, каковы принципы и пути познания мира, и, тем самым, это знание составляет содержание теории познания диалектического материализма.

Рассмотрим высказывания В. И. Ленина по вопросу о соотношении между диалектикой и теорией познания в формальнологическом плане.

Понимание соотношения диалектики и теории познания как единства (исключающего полное тождество, совпадение), казалось бы, может быть подкреплено положением В. И. Ленина о том, что диалектика *включает* в себя теорию познания (см. 6, 38. Разумеется, речь идет о марксистской диалектике и марксистской теории познания). Но несколько позже Ленин пишет: «Диалектика *и есть* теория познания марксизма» (7, 360).

Сопоставим два суждения:

«Диалектика включает в себя теорию познания» (1913 г.),  
и «Диалектика есть теория познания» (1915 г.).

Представляется, что в них утверждается *различное* отношение между диалектикой и теорией познания, ибо «включать в себя» и «быть» имеют разный смысл.

«Включать в себя» может означать «содержать в себе включаемое как составную часть», сообразно чему первое суждение может быть интерпретировано в том смысле, что теория познания есть часть диалектики. В таком понимании суждение «Диалектика включает в себя теорию познания» не только отличается от суждения «Диалектика есть теория



познания», но и противоречит ему, т. е. эти суждения оказываются несовместимыми по содержанию (признание одного из них истинным равнозначно признанию другого ложным), потому что понятия «диалектика» и «теория познания» (речь идет о материалистической диалектике и теории познания марксизма) являются единичными по объему (в марксистской философии мыслится только одна, единая диалектика, и только одна, единая теория познания), и, следовательно, суждение «Диалектика есть теория познания» может интерпретироваться только как утверждение «Диалектика есть то же самое, что и теория познания», в котором, тем самым, слова «диалектика» и «теория познания» обозначают одно и то же. Либо это так, и тогда неверно, что теория познания есть часть диалектики, либо теория познания есть часть диалектики, и тогда неверно, что диалектика *есть* теория познания. Признание теории познания частью диалектики противоречит признанию совпадения диалектики с теорией познания. Если мы будем толковать мысль Ленина о том, что диалектика включает в себя теорию познания, как признание им теории познания частью диалектики, то тогда мы обязаны констатировать существенное изменение его взглядов по этому вопросу, его переход от понимания теории познания как части диалектики к пониманию их совпадения.

Выражение «включать в себя» может означать и включение вида в род (например, в суждении «Растения включают в себя деревья»). Но родо-видовой аспект «включает в себя» не применим к положению о включении теории познания в диалектику, так как термин «диалектика» выражает не общее, а единичное (по объему) понятие, которое в силу своей единичности не может быть родовым (никаких видов материалистической диалектики, как теории, не существует).

Далее, выражение «включать в себя» можно было бы, с некоторой натяжкой, толковать в смысле включения в предмет его свойства, функции (более естественно здесь прибегать к слову «иметь»: предмет или вообще нечто имеет свойство, функцию и т. п.), и положение Ленина о том, что диалектика включает в себя теорию познания, истолковывать в смысле, согласно которому теория познания является стороной, функцией, областью применения и т. п. диалектики как теории. Но тут возникает также ситуация несовместимости утверждений, аналогичная рассмотренной: если теория познания является стороной, функцией и т. п. диалектики, то диалектика не может быть теорией познания, и, наоборот; если нечто является стороной предмета, то предмет заведомо



не может быть своей стороной, не может быть этим «нечто».

Наконец, выражение «включать в себя» может означать и совпадение включающего с включенным, как, например, в суждении «Квадраты включают в себя равносторонние прямоугольники». В этом смысле «включения» суждение «Диалектика включает в себя теорию познания» будет интерпретироваться как утверждение того, что диалектика и теория познания представляют одно и то же. Такая интерпретация полностью согласуется со смыслом суждения «Диалектика есть теория познания», — смыслом, учитывающим знание того, что термины «диалектика» и «теория познания» выражают единичные по объему понятия. Но, принимая эту интерпретацию положения Ленина о том, что диалектика включает в себя теорию познания, — положения, высказанного им в 1913 г., — следует признать, что это положение представляет лишь подход Ленина к идее тождества (совпадения) диалектики и теории познания марксизма, развитой им в 1915 г. Такой подход к рассматриваемым положениям В. И. Ленина освобождает от мнимой надобности предпринимать бесполезные попытки «согласовать» между собой эти положения, как выражающих будто бы одинаковый уровень разработки, развития В. И. Лениным идеи совпадения диалектики и теории познания марксизма.

Аналогичные соображения относимы и к понятию марксистской логики. О марксистской логике В. И. Ленин пишет: «Логика есть учение о познании. Есть теория познания» (7, 173). Учитывая, что в марксизме нет нескольких «логик», есть одна, единая логика (как и теория познания, и диалектика), то приведенное положение Ленина может интерпретироваться только как утверждение того, что логика и теория познания представляют одно и то же, т. е. совпадают. Тем самым логика совпадает и с диалектикой.

Таким образом, нет достаточных и чисто-формальных оснований для того, чтобы интерпретировать высказывание Ленина о том, что логика, диалектика и теория познания марксизма — это всё одно и то же, в значении их единства (единство предполагает различие сущих в единстве). «Быть одним и тем же» и «быть единым» — это далеко не одно и то же.

Мысль Ленина о том, что логика, диалектика и теория познания марксизма представляют одно и то же, можно было бы выразить посредством термина «тождество» («тождество логики, диалектики и теории познания марксизма»). Но тогда



само это выражение будет допускать различные смысловые интерпретации, так как слово «тождество» употребляется в трех значениях, — «одно и то же», «сходство» (разных вещей в чем-нибудь при различии в ином) и «сходство и различие в одном и том же» (в одном и том же отношении). Последнее значение составляет существенный элемент содержания категории «единство» (в диалектике). По-видимому, вследствие этой многозначности слова «тождество» некоторые авторы предпочитают ему слово «совпадение» для интерпретации рассматриваемой мысли Ленина. Для этого имеется и то основание, что сам Ленин прибегает к этому слову для характеристики отношения между логикой и теорией познания (см. 7, 165, 183). Представляется, что это слово наиболее подходит для иного способа выражения мысли Ленина о том, что логика, диалектика и теория познания — это одно и то же. Не является чем-то случайным и то обстоятельство, что Ленин не употребляет ни термин «тождество», ни термин «единство» для характеристики отношения между логикой, диалектикой и теорией познания.

В русле развития идеи совпадения диалектики с теорией познания марксизма В. И. Ленин включает и логику. Рассмотрим сущность и содержание марксистской логики в той мере, которая достаточна для выяснения вопроса о её совпадении с диалектикой и теорией познания.

Термин «логика» в «Философских тетрадах» обычно употребляется Лениным (и Гегелем в его основных работах) в специфическом значении, резко отличном от традиционного значения этого термина. В последнем термин «логика» означает то, что ныне более точно называют формальной логикой, являющейся наукой о структуре мыслей различной степени сложности, принципах и правилах построения этих структур как необходимых условий определенности, последовательности и непротиворечивости мыслей. Интенсивное развитие математической логики за последнее столетие потребовало существенного изменения традиционного значения термина «логика». Как бы мы не решали вопрос о соотношении между формальной и математической логиками, — будем ли считать математическую логику современной формальной логикой, или считать последнюю частью первой, или полагать их видами некоей особой «общей» логики, — в любом случае значение термина «логика» не может быть сведено к тому, что под ней понималось прежде, т. е. к формальной логике. Если попытаться определить логику (в рассматриваемом развитии её традиционного смысла), учитывая то общее, что оди-



наково характеризует и формальную логику (в современном её понимании), и логику математическую, то, пожалуй, под «логикой» следует понимать теорию построения знаковых (языковых) систем, имеющих интерпретации в сфере действительности. В этом случае интерпретация некоторых таких систем в области структуры мысли дадут нам теории, совокупность которых образует формальную логику, интерпретации иных систем в области математики — математическую логику.

Как бы то ни было, термин «логика» употребляется в «Философских тетрадах» в значении, не тождественном ни одному из упомянутых. Отсюда, конечно, не следует, что структуры, формы мысли, изучаемые формальной логикой в своем, специфическом аспекте, исключаются из области, рассматриваемой логикой в том значении, которое она имеет в «Философских тетрадах». Последняя также исследует структуры мыслей, принципы и правила их построения, как условия эффективности этих структур в теоретическом познании, но рассматривает их в другом по сравнению с формальной логикой аспекте, главным образом, в аспекте отражения, в них, т. е. в этих структурах и принципах их построения, структур закономерностей явлений действительности, с учетом сложности, противоречивости этого отражения.

Поэтому логику в этом понимании называют «диалектической логикой» (вслед за Ф. Энгельсом). Более или менее общепринято трактовать марксистскую логику (безотносительно к тому, называют или не называют её также диалектической логикой) как науку о законах теоретического познания, о диалектике понятий, о принципах и закономерностях развития всякого содержания теоретического познания, о возникновении структур мысли, изучаемых формальной логикой, в ходе приспособления мышления к действительности через проверку его результатов в практической деятельности.

В данном случае существенна не детализация предмета марксистской логики соответственно её общепринятому толкованию, а то обстоятельство, что ее предмет, пусть и с оговорками, ограничивают областью мышления, — она понимается как наука о законах мышления, теоретического познания. Такая трактовка, естественно, исключает самую возможность её совпадения (в смысле «быть одним и тем же») с материалистической диалектикой и теорией познания марксизма, — остается лишь возможность считать, что предмет логики составляет часть предмета материалистической



диалектики. Но тогда выделение логики в отдельную, пусть лишь относительно самостоятельную науку, может быть оправдано либо наличием в мышлении, теоретическом познании закономерностей, не совпадающих с закономерностями явлений природы и общества, либо несводимостью формы проявления диалектических закономерностей в сфере мышления и теоретического познания к форме проявления тех же закономерностей в явлениях природы и общественной жизни. Первое отпадает, так как нет разных диалектических закономерностей для природы и для мышления. И там, и тут мы имеем дело с одними и теми же диалектическими закономерностями. Второе остается, так как, несомненно, форма проявления диалектических закономерностей в сфере мышления, теоретического познания специфична, отличается от формы проявления диалектических закономерностей в явлениях природы и общественной жизни, а также и психики, поскольку мышление, теоретическое познание не исчерпывают собой сферу идеальных явлений. Различия форм проявления единых диалектических закономерностей в различных областях действительности не могут быть нивелированы тем соображением, что и сама форма проявления этих закономерностей подчинена тем же закономерностям (реализует те же диалектические закономерности). Существенное, необходимое в форме проявления диалектических закономерностей, взятой как в плане общего в ней, так и модификации этого общего в специфике формы проявления диалектических закономерностей в природе, обществе и мышлении, находит адекватное теоретическое выражение средствами того же категориального аппарата, который служит для выражения самих диалектических закономерностей. Не существует и особых диалектических закономерностей познания формы проявления общих законов диалектики в различных областях действительности, а также познания самого процесса теоретического познания и т. п., т. е. прогресс в «дурную бесконечность» (в смысле диалектических закономерностей, следующих друг за другом «этажей» познания) полностью исключается. В этом отношении материалистическая диалектика, как наука, представляет «завершенную внутри себя бесконечность». И, наоборот, этим отнюдь не исключается ни разработка содержания уже известных общих диалектических закономерностей, ни выявление новых.

Как бы то ни было, если под логикой марксизма понимать науку о мышлении и теоретическом познании, рассмат-



риваемым в соответствующем аспекте (отличном от аспекта формальной логики), то принцип тождества (совпадения) логики, диалектики и теории познания повисает в воздухе.

Рассмотрим, однако, в каком значении употребляет В. И. Ленин термин «логика», развивая в «Философских тетрадах» идею тождества (совпадения) логики и теории познания марксизма, совпадает ли оно с тем, что общепринято понимать под «диалектической логикой», трактуемой как наука о мышлении и теоретическом познании.

Позиция Гегеля в вопросе о сущности логики состоит в том, что логическое, понимаемое как имеющее природу мысли как таковой, составляет внутреннюю основу всего действительного, — как природы, так и духа (включающего в себя и «субъективный», и «объективный» дух в их специфически-гегелевской трактовке). Соответственно этому он и стремился вывести природу и духовное (сферу сознания) из «чистых сущностей, составляющих содержание логики». Этой позиции Гегеля Ленин противопоставляет марксистскую позицию: «Перевернуть: логика и теория познания должна быть выведена из «развития всей жизни природы и духа» (7, 76). Здесь выражен фундамент всей программы разработки марксистской логики, (а равно материалистической диалектики и теории познания марксизма): она должна быть выведена не из одного мышления, а из развития «всей жизни природы и духа», и потому её предмет не ограничивается сферой теоретического познания или понятийного мышления, пребывает во всех сферах действительности; законы и формы, ею изучаемые, суть законы и формы движения и развития всякого содержания, как природного, так и духовного. Точно также должна быть выведена и истолкована и диалектика. Перечисление Лениным областей знания (история философии, история наук, психология и т. п.), «...из коих должна сложиться теория познания и диалектика» (7, 350), равнозначна тому, что и диалектика должна быть выведена из «развития всей жизни природы и духа». Так что уже в этих положениях Ленина (7, 76, 350) заключена мысль о тождестве (совпадении) логики, диалектики и теории познания марксизма. Это отражено даже в грамматической форме высказываний: соединяя слова «диалектика» и «теория познания», «логика» и «теория познания» соединительным союзом «и», относящийся к этим парам слов глагол он ставит в *единственном числе*: «теория познания и диалектика *должна* сложиться», «логика и теория познания *должна* быть выведена», вместо напрашивающегося здесь множественного числа, которое,



однако, можно употреблять лишь при условии, что слова, к которым относится глагол, обозначают *разные* вещи, или, если они обозначают одну и ту же вещь, являются словами различного рода (грамматического).

Для Гегеля характерна также трактовка логических форм как общего, в противоположность природному как единичному. отождествление общего с логическим (в его понимании), а последнего — с мысленным (имеющим природу мысли, как таковой), следовательно, отождествление природы общего с природой мысли как таковой, составляет фундамент всего философского учения Гегеля. Но и здесь в превратной форме заключена глубокая мысль о том, что логические формы представляют «общее как таковое». Отмечая этот положительный момент подхода Гегеля, В. И. Ленин писал: «...Категории мышления не пособие человека, а выражение закономерности и природы и человека...» (7, 79); «Гегель же требует логики, в коей формы были бы *gehaltvolle Formen*, формами живого, реального содержания...» (7, 80). И, как итог своих размышлений о предмете логики марксистской, о природе рассматриваемых ею форм, Ленин дает определение логики: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» (7, 80—81).

Как видим, ясно, четко выраженное здесь ленинское понимание марксистской логики существенно отличается от вышеуказанного общепринятого толкования её как науки о мышлении, теоретическом познании. И только в этом ленинском понимании марксистской (или диалектической) логики можно говорить о её совпадении с материалистической диалектикой и марксистской теорией познания.

Если марксистскую логику свести к науке о мышлении и теоретическом познании, то тогда она должна быть признана лишь *частью* теории познания, и потому попытки согласовать такое понимание марксистской (или диалектической) логики с ленинским положением о тождестве (совпадении) логики, диалектики и теории познания марксизма обречены — они приводят либо к путанице и несогласованности, противоречивости взглядов, либо к искажению смысла ленинского определения логики (вплоть до утверждений, что это определение относится не к марксистской, а гегелевской логике); либо к тому и другому. Все это, как представляется, достаточно ясно и убедительно показано В. И. Черкесовым (см. 13, 12—79).



Заметим, что А. Х. Касымжанов, придерживающийся точки зрения совпадения логики, диалектики и теории познания марксизма, не проводит её последовательно. Полагая, что «теория познания в широком смысле слова включает логику как часть», А. Х. Касымжанов вместе с тем считает, что «сущность совпадения логики и гносеологии заключается в том, что обе они есть учение об объективно истинном познании» (9, 138). Поскольку здесь речь идет о марксистской логике и марксистской теории познания, постольку предмет как логики, так и теории познания марксизма сведен к теоретическому познанию. Поэтому и совпадение логики, диалектики и теории познания марксизма А. Х. Касымжанов трактует как их тождество при наличии различия между логикой и гносеологией, с одной стороны, и диалектикой — с другой: первые изучают законы познающего мышления (значит, диалектику теоретического познания), тогда как третья (т. е. диалектика) является теорией объективной диалектики (9, 174). Совпадение (в смысле «быть одним и тем же») признается, таким образом, лишь в отношении логики и теории познания марксизма, да и то при указанном неправомерном сведении их предмета к диалектическим законам теоретического познания (или познающего мышления). В этом аспекте проблемы соотношения логики, диалектики и теории познания марксизма не совсем ясна позиция П. В. Копнина, — в его книге (см. 11) имеются такие высказывания: «Логика как наука занимается изучением законов мышления, а не природы, но законы функционирования нашего мышления она не должна отрывать от законов природы и общества» (11,40), «Конечно, нельзя соглашаться с теми, кто сводит диалектический материализм к гносеологии, к учению о мышлении...» (11, 42). Эти высказывания можно понять и так, что как логика, так и гносеология изучают мышление, и только в этом смысле совпадают.

Рассмотрим, однако, ленинское понимание содержания логики.

В разработке идеи совпадения логики, диалектики и теории познания В. И. Ленин исходит из того ценного, что заключено в гегелевской трактовке содержания логики. О гегелевском понимании содержания логики В. И. Ленин писал: «Отношения (= переходы = противоречия) понятий = главное содержание логики, причем эти понятия (и их отношения, переходы, противоречия) показаны как отражения объективного мира» (7, 188). Подчеркнутое Лениным слово «причем» имеет очень важное значение, — оно выражает при-



знание того, что у Гегеля, вопреки его сознательным идеалистическим установкам, диалектика понятий по необходимости рассматривается в связи с диалектикой вещей. Для Гегеля диалектика понятий просвечивает через диалектику вещей, будучи внутренним основанием и источником последней, тогда как для Ленина, наоборот, диалектика вещей просвечивает через диалектику понятий, поскольку последняя — лишь отражение первой. В этом вообще состоит противоположность между гегелевской (идеалистической) и марксистской (материалистической) диалектикой. Поскольку Гегель, анализируя диалектику понятий, раскрывал действительную диалектику вещей, постольку Ленин и замечает, что «Гегель гениально *угадал* диалектику вещей (явлений, мира, природы) в диалектике понятий», и добавляет: «именно *угадал*, не больше» (7, 188).

Нередко считают, что в вышеприведенном высказывании В. И. Ленина о диалектике понятий как главном содержании логики, имеется в виду не гегелевская, а марксистская логика; более того, это высказывание, как якобы характеризующее содержание марксистской логики, используется для «обоснования» мнения о том, что марксистская логика имеет своим предметом мышление, изучаемое ею в аспекте диалектики понятий. На самом деле в нём характеризуется логика (логическое учение) Гегеля: к кому, как не к ней, относится слово «показаны» («...*причем* эти понятия... показаны как отражения объективного мира»)? К этому высказыванию относится и приписанный сбоку афоризм о том, что Гегель *угадал* диалектику вещей в диалектике понятий. Это также указывает на то, что в высказывании речь идет о гегелевской логике.

Предмет марксистской логики в её ленинском понимании составляют законы и формы «развития всех природных и духовных вещей», соответственно чему главным содержанием марксистской логики является диалектика движения и развития «всех природных и духовных вещей», а не диалектика одних понятий, хотя последняя и составляет существенную сторону содержания марксистской логики.

Но материалистическая диалектика как наука также имеет своим предметом законы и формы «развития всех природных и духовных вещей», так что её предмет и предмет марксистской логики полностью совпадают. Предмет материалистической диалектики полностью совпадает и с предметом марксистской теории познания. Отсюда следует, что логика,



диалектика и теория познания изучают одно и то же, имеют один и тот же предмет.

Предположим, однако, что эти науки хотя и изучают один и тот же предмет, но изучают его с разных сторон, или в разных аспектах, и, тем самым, различаются по своему содержанию хотя бы относительно. Но тогда окажется, что то, что считается предметом этих наук, на самом деле должно быть признано лишь их объектом, так как спектр изучения наукой определенной предметной области («объекта» науки) и предмет науки (то, что изучается наукой в ее предметной области), неотделимы. Мышление, например, входит в предметную область ряда наук — психологии, философии, формальной логики. Эти науки изучают мышление в разных аспектах, определяемых соответственно различными сторонами мышления, каждая из которых составляет предмет одной из этих наук. Эти соображения относятся и к теориям, входящим в состав науки. Если теории имеют один и тот же предмет, то это значит, что они истолковывают одну и ту же совокупность фактов, фиксированных в одном и том же аспекте (рассматривают факты в одном и то же плане), и различие между ними будет заключаться в соответствии или несоответствии их содержания действительности, а в случае соответствия — в степени глубины и точности отражения действительности. Очевидно, совершенно неправомерно полагать, что различие между логикой, диалектикой и теорией познания, имеющим один и тот же предмет, состоит в различной степени глубины постижения ими действительности, — так же, как неправомерно видеть различие между ними в различии аспекта изучения ими своего предмета. А потому эти науки должны быть признаны совпадающими и по содержанию.

Совпадение материалистической диалектики и логики по содержанию очевидно. Содержание материалистической диалектики, выраженное в её категориях и категориальных суждениях (положениях), составляет отражение, теоретическое осознание диалектических закономерностей и форм развития природных и духовных явлений, причем эти всеобщие формы движения и развития рассматриваются в их взаимоотношениях, связях, переходах, противоречиях, с учетом специфики их проявления в природе, обществе и мышлении. Но точно такое же содержание имеет и марксистская логика как наука.

Менее очевидно совпадение содержания логики и теории познания, и не случайно именно этому вопросу В. И. Ленин уделяет большое внимание при разработке идеи совпадения логики, диалектики и теории познания в марксизме. Пред-



ставляется, что теория познания, как учение о познании, имеет своим главным и *специфичным* вопросом вопрос об истине. Это верно в отношении домарксистских, точнее догегелевских философских учений. Но в марксистской философии вопрос об истине перестает быть специфичным для теории познания, — в равной мере он существен и для логики, и для диалектики, если вообще здесь применимо выражение «в равной мере», поскольку эти науки представляют одно и то же. Вопрос об истине — о ее структуре, диалектическом развитии, противоречивой сущности, функционировании и обосновании, — не может ни отнесен либо только к теории познания, либо только к логике, либо только к материалистической диалектике, ни распределен по частям между ними. В частности, резюмируя соображения Гегеля о том, что логика должна идти дальше естественно-исторического описания форм мышления, должна исследовать меру их соответствия истине, Ленин замечает: «В таком понимании логика совпадает с *теорией познания*. Это вообще очень важный вопрос», и далее: «...Логика = вопрос об истине» (7, 165).

Поэтому нельзя согласиться с Б. М. Кедровым, который в подкрепление тезиса о единстве (относительном совпадении) логики, диалектики и теории познания марксизма приводит следующее рассуждение: «Как же в вопросе об истине в ее марксистско-ленинском понимании, проявляется единство диалектики, логики и теории познания материализма? Прежде всего, оно проявляется в том, что вопрос об истине признается одновременно предметом исследования не только материалистической теории познания, но в меньшей степени — диалектики и диалектической логики. Однако, в каждой из них этот вопрос ставится и рассматривается с той его стороны и в том его разрезе, которые соответствуют данной стороне марксистско-ленинской философии. Так, если теорию познания в первую очередь интересует вопрос, *соответствуют ли наши знания объективной действительности*, т. е. имеют ли они объективное содержание, то диалектику, в первую очередь, интересует вопрос о том, даны ли эти знания нам в готовом, окончательном виде или же они непрерывно *развиваются*... Для логики же в вопросе об истине важно выяснить роль *мышления и его законов*, поскольку истина постигается лишь с помощью абстрактно-теоретического, следовательно, логического мышления... Поэтому самую логику можно определить в общем случае как *науку о законах мышления, ведущего к истине*» (10, 82—83). Как видим, Б. М. Кедров признает, что истина входит в предмет и логики, и диалектики,



и теории познания марксизма. Но у него получается, что теорию познания интересует диалектика истины, её развитие в противоречиях абсолютного и относительного моментов не «в первую очередь», — «в первую очередь» эти вопросы интересуют материалистическую диалектику, которая, в свою очередь, не «в первую очередь» занимается вопросом об объективности истины; логику же, видимо, также лишь «в первую очередь», интересуют «законы мышления, ведущие к истине». Искусственность различения «аспектов» логики, диалектики и теории познания марксизма в вопросе об истине, обусловленного стремлением найти момент несовпадения их между собой, а также расхождение рассуждений Б. М. Кедрова с широко известными положениями В. И. Ленина о значении вопроса о диалектике истины для теории познания марксизма, как и значении вопроса об объективности истины для диалектики, очевидны. Неизвестно, как можно согласовать заверение Б. М. Кедрова о том, что теория познания *диалектического* материализма (а не просто *материализма*, если не подходить «буквоязски» к выражению Ленина: «В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания материализма» — ведь ясно, что у Ленина здесь речь идет не о теории познания материализма вообще, а о теории познания *марксизма*) не «в первую очередь» занимается вопросом о диалектике развивающейся истины, с положением В. И. Ленина о том, что «В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным» (4, -91). Одно из главных отличий теории познания марксизма от теории познания материализма *домарксистского* В. И. Ленин как раз видел в том, что в последней познание не постигалось как сложный, диалектически-противоречивый процесс отражения действительности, находящий свое высшее и результирующее выражение в развитии объективного содержания истины через противоречия между абсолютной и относительной сторонами знания. Из того, что Ленин в 1913 г. характеризовал диалектику как учение о развитии и учение об относительности человеческого знания (см. 5, 4), нельзя заключать, что, с точки зрения Ленина, теория познания марксизма занимается относительностью познания не «в первую очередь»; без этого вопроса нет и *марксистской* теории познания. Что же касается определения логики «в общем случае», то оно далеко от того,



чтобы быть эквивалентным ленинскому определению логики как науки о закономерностях и формах развития всего сущего, и, во-вторых, сужает предмет логики, исключая из него «статус» истины, её всеобщую структуру и диалектику этой структуры, ограничивая предмет логики путями достижения истины, к тому же исключительно в сфере мышления. Сужение предмета марксистской логики неизбежно, если под ней понимать науку о мышлении и теоретическом познании. Характеристика логики как науки о законах мышления, ведущего к истине, относима только к *формальной* логике, да и то с существенными оговорками, поскольку последняя имеет дело не с путями мышления, ведущими к истине вообще, а только с «путями», ведущими *от истины к истине*.

Содержание логики (в ленинском её понимании) составляют логические категории и законы, рассматриваемые в аспекте материалистического решения основного вопроса философии, т. е. как теоретическое выражение независимо от их осознания существующих закономерностей, форм связей и развития материальных и духовных явлений. Имманентные материальным и идеальным явлениям всеобщие формы и отношения фиксируются и теоретически интерпретируются логикой, равно как и теорией познания, и материалистической диалектикой. Эта интерпретация состоит прежде всего в понимании проявления всеобщих форм связи и развития, их отношений, противоречий в сфере духовных явлений, как отражения проявления этих форм, связей, отношений и т. п. в области материальных явлений. Гегель, как отмечает Ленин, гениально угадал, что логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира (см. 7, 171). Теоретическое осознание закономерностей и форм «всех природных и духовных вещей», постигаемых таким образом, что их проявление в сфере «духовных вещей» (включая мышление) представляет отражение их проявления в природе и материальной жизни общества, составляет содержание логики, как науки. «Законы логики, — пишет В. И. Ленин, — суть отражения объективного в субъективном сознании человека» (7, 174).

Законы и формы мышления, рассматриваемые формальной логикой в специфическом для нее аспекте, марксистской (диалектической) логикой трактуются также как отражение в структуре мысли объективных форм связей и отношений, — как отражение, осуществляемое через призму практической деятельности. Комментируя мысль Гегеля о том, что все вещи представляют собой умозаключение в том смысле, что они



суть некоторое общее, связанное через частность с единичностью, Ленин пишет: «Очень хорошо! Самые обычные логические «фигуры» ...суть школьно размазанные, ... самые обычные отношения вещей» (7, 168). В другом месте Ленин замечает: «Когда Гегель старается ...подвести целесообразную деятельность человека под категории логики, говоря, что эта деятельность есть «заклучение»..., что субъект (человек) играет роль такого-то «члена» в логической «фигуре» «заклучения» и т. п., — то это не только натяжка, не только игра. Тут есть очень глубокое содержание, чисто материалистическое. Надо перевернуть: практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом» (7, 181—182. См. также 209).

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что отражение действительности в мышлении является отражением не простым, не «мертвым», а сложным, диалектически-противоречивым, опосредствованным практикой, активной целенаправленной деятельностью человека. Такой характер отражения присущ прежде всего содержанию мышления, как оно выступает в процессе познания. «...В понятиях человека, — писал Ленин, — своеобразно (это NB: своеобразно и диалектически!!) отражается природа» (7, 280). Существенным фактором диалектически-противоречивого отражения в мышлении действительности в её цельности, движении и развитии является особая природа мышления, выражающаяся в том, что оно, по словам Гегеля, связанные в действительности моменты предмета рассматривает отдельно. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление...» (7, 255). А. Бергсон, как известно, абсолютизировал это обстоятельство и построил иррационалистическую, агностическую философскую систему. Ленин же далек от того, чтобы считать эту особенность мышления непреодолимой преградой на пути познания: чтобы познавать действительность в её движении, цельности, необходимо отражать её в диалектически движущихся понятиях. «...Человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливаются одно в другое, без этого они не отражают живой жизни» (7, 249); при этом «человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, её «непосредственной цельности», он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия,



законы, научную картину мира и т. д., и т. п.» (7, 173): Чтобы успешно продвигаться по пути всё более глубокого и полного познания действительности в её цельности, необходимо через диалектическое развитие содержания мышления достигать адекватного отражения имманентной диалектики познаваемых явлений, т. е. объективно применять всестороннюю универсальную гибкость понятий, гибкость, доходящую до тождества противоположностей (см. 7, 99, 248—249).

Своеобразно, диалектично отражение действительности не только в содержании мышления, но и в самих формах, законах мышления. Если бы последние представляли непосредственную копию, простой аналог общих форм связи и общих закономерностей вещей, то изучение мышления со стороны его форм и общих закономерностей теоретического познания не представляло бы никакого интереса и значения. Структура понятия, суждения, умозаключения далеки от того, чтобы быть таким простым аналогом структуры вещей; связь заключения с посылками в умозаключении не может быть без остатка сведена к связям между вещами (к формам связи между вещами). В мышлении универсальные законы и формы «всех природных и духовных вещей» находят более развитое, богатое, усложненное проявление по сравнению с отражаемым им проявлением этих универсальных форм в природе и материальной жизни общества.

Марксистская логика не может рассматривать законы и формы мышления сами по себе. «Образование (абстрактных) понятий и операции с ними уже включают в себя представление, убеждение, сознание закономерности объективной связи мира», — писал В. И. Ленин (7, 169). Чтобы познать законы и формы мышления, понять их происхождение и значение в «улавливании» действительности, марксистская логика должна рассматривать их в единстве, в коррекции с отражаемыми ими законами, формами и отношениями вещей, и потому она переступает по необходимости границы сферы мысли как таковой, становится и выступает наукой об универсальных закономерностях и формах связи всех материальных и идеальных явлений. Тем самым её содержание оказывается полностью совпадающим с содержанием материалистической диалектики, диалектики как науки.

С другой стороны, законы и категории марксистской логики в вышеуказанном их понимании, в котором они всецело совпадают с законами и категориями материалистической диалектики (поскольку последняя учитывает и специфику



проявления универсальных законов и форм в сфере мышления), суть вместе с тем «ступеньки познания», «моменты познания» (см. 7, 81, 189). И потому «логика есть учение о познании. Есть теория познания» (7, 173).

Представляется, что приведенных соображений достаточно, чтобы интерпретировать позицию В. И. Ленина как такую, которая признает тождество (полное совпадение) марксистской логики, марксистской диалектики и марксистской теории познания. Здесь не надо трех названий, — в буквальном смысле все они обозначают одно и то же, единую марксистскую философскую теорию. Как называть последнюю — логикой, диалектикой или теорией познания марксизма, — не столь уж существенно, лишь бы не возникла путаница.

Тождество логики, диалектики и теории познания марксизма иногда трактуется, как процесс, в частности, как процесс их отождествления, всё более полного их совпадения. Для этого имеются некоторые основания. Проблема совпадения логики, диалектики и теории познания была поставлена историческим развитием философии. Первоначально в ней формируются онтология, теория познания и логика как разграниченные между собой области философии и философствования, относящиеся к определенным сферам действительности: онтология — к бытию, гносеология — к процессу познания, логика — к мышлению. По мере накопления положительных результатов в каждой из этих областей философии обнаруживалась необходимость выхода исследований за границы своей сферы действительности в другие сферы, так как обоснованное истолкование законов и форм одной сферы переплеталось с истолкованием законов и форм других сфер. В результате теоретическое содержание каждой из этих трех областей философии всё полнее и полнее отражалось в содержании двух других областей, всё глубже проникало в них. В ходе такой взаимной рефлексии и такого взаимопроникновения теоретического содержания этих областей философии, их первоначальная разнородность и самостоятельность уступают место единству, в рамках которого эти первоначально самостоятельные области философии становятся лишь аспектами философии. Наконец, в ходе развития материалистической диалектики, и сами эти аспекты всё в большей мере взаимоотражаются, взаимопроникают и исчезают в качестве аспектов. Единство содержания логики, диалектики и гносеологии марксизма развивается и превращается, становится тождеством как полным, «абсолютным» совпадением. Параллельно этому «размываются» и первоначально различае-



мые границы предмета онтологии, гносеологии и логики, формируется понимание их тождества, формируется одна единственная наука с одним единственным предметом — материалистическая диалектика, которую можно называть и логикой марксизма, и гносеологией марксизма, и если угодно, и онтологией марксизма (если под «онтологией» разумеать учение о законах и формах всего существующего). Эту единую науку уже недостаточно характеризовать так, что для неё любая философская проблема имеет три аспекта — диалектический, гносеологический и логический, поскольку для нее эти аспекты — лишь исчезающие моменты единого марксистского философского подхода, который можно называть по-разному, — дело не в названии.

Рассмотрение истории философии под углом зрения её развития, — сложного, трудного, противоречивого, — к слиянию логической, гносеологической и онтологической проблематики представляет значительный теоретический интерес. Не касаясь историко-философского аспекта проблемы даже в общих чертах, отметим, что уже Кант внес существенный вклад в понимание необходимости сближения логики и теории познания, проведя различие между «общей логикой» (под которой Кант понимает формальную логику и которой отказывает в значении орудия познания, исследования познаваемого предмета) и «трансцендентальной логикой», которая выступает у него как теория познания и метод познания. Гегель, как указывалось, развивает идею тождества логики, диалектики и теории познания в идеалистической, тем самым, в неадекватной форме. Маркс в своей научной деятельности фактически исходит из принципа тождества логики, диалектики и теории познания диалектического материализма. Но ни ему, ни Энгельсу не приходилось рассматривать этот принцип во всей полноте и формулировать его. Заслуга Ленина состоит в том, что он выявил фактическое применение Марксом этого принципа к области политической экономии, сформулировал сам принцип и развил его содержание.

По-видимому, нельзя безоговорочно соглашаться с утверждением П. В. Копнина о том, что «...процесс совпадения диалектики, логики и теории познания... не завершился и до сих пор, разделение их не преодолено окончательно» (11, 46). Это верно, если иметь в виду развернутое, систематическое литературное изложение этой проблемы, или состояние нашего её понимания. Однако по последнему было бы рискованно судить о *ленинском* понимании совпадения логики, диа-



лектики и теории познания марксизма, о степени проникновения мысли В. И. Ленина в самую суть этого совпадения.

Дискуссия, развернувшаяся вокруг проблемы соотношения логики, диалектики и теории познания марксизма, обаяна, по-видимому, главным образом, распространившемся отождествлению марксистской логики с областью философского знания, относящейся к формам и законам мышления и теоретического познания, рассматриваемым в аспекте реализуемой в них диалектики. Попытки обосновать совпадение этой области марксистской философии с материалистической диалектикой и теорией познания не могут не приводить к формально-логическим противоречиям, поскольку такие попытки равносильны отождествлению части с целым. Рассматриваемую область марксистской философии соответственно принято называть «диалектической логикой»; но если последнее относить к логике марксизма (кстати, в «Философских тетрадах» В. И. Ленин нигде не называет логику марксизма диалектической логикой, а термин «диалектическая логика» в работе «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина» употреблен в значении диалектического метода познания), то указанную область, во избежание двусмысленности, целесообразно называть «логикой теоретического познания» или как-нибудь иначе в этом роде. Несомненно, логика теоретического познания представляет наименее разработанную область марксистской философии, и то большое внимание, которое уделяют ей советские философы в настоящее время, вполне оправдано и перспективно. Однако не следует считать её отдельной (пусть и лишь относительно самостоятельной) наукой. Всякая наука изучает какие-то закономерности, *специфичные* для ее предмета. Но процесс теоретического познания никаких специфических закономерностей не имеет, — специфику имеет лишь форма проявления в сфере теоретического познания универсальных законов и форм связи, развития, изучаемых материалистической диалектикой (или марксистской логикой и теорией познания, что одно и то же). По существу логика мышления и теоретического познания, поскольку мышление и теоретическое познание рассматриваются ею в аспекте реализуемых в них диалектических закономерностей, представляет фрагмент марксистской логики (или диалектики, или теории познания марксизма), а не отдельную науку.



## ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс. Введение (из экономических рукописей 1857 — 1858 годов). К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12.
2. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 20.
3. Ф. Энгельс. Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20.
4. В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Соч., т. 14.
5. В. Л. Ленин. Три источника и три составные части марксизма. Соч., т. 19.
6. В. И. Ленин. Карл Маркс. Соч., т. 21.
7. В. И. Ленин. Философские тетради. Соч., т. 38.
8. В. И. Ленин. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках Троцкого и Бухарина. Соч. т. 32.
9. А. Х. Касымжанов. Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания. Алма-Ата. Изд. АН Казахской ССР, 1962.
10. Б. М. Кедров. Единство диалектики, логики и теории познания. М. Госполитиздат, 1963.
11. П. В. Копнин. Философские идеи В. И. Ленина и логика. Изд. «Наука», М., 1969.
12. И. С. Нарский. Актуальные проблемы марксистско-ленинской теории познания. Изд. «Знание», М., 1966.
13. В. И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. Изд. МГУ, 1962.



## В. И. ЛЕНИН О ЗНАЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ КРИТИКИ ТЕОРИИ «ИДЕЙ» ПЛАТОНА

Ленинское философское наследие пронизано идеей непримиримости материализма и идеализма. Критикуя махизм, претендующий на создание непартийной, «объективной и научной» философии, Ленин доказывает, что в сущности махизм есть не более, чем возрожденный субъективный идеализм Беркли и Юма.

«Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки? Отрицания объективной истины и признание ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его?» (1; 131).

Борьба идеализма и материализма в Европе начинается в древнегреческой философии. С появлением философии Платона идеализм оформился как система взглядов, противостоящая материализму, который к этому времени был представлен наиболее полно в атомистическом учении Демокрита. С тех пор в истории философии отчетливо прослеживаются две основные философские линии, которые Ленин называет линией Платона и линией Демокрита. Не подлежит сомнению, что борьба этих двух линий в философии означает также борьбу науки против религии, ибо философский идеализм пытается дать теоретическое обоснование религии.

Философский идеализм, выступающий в различных течениях, школах и видоизменениях, сохраняет свою сущность, изложенную еще Платоном. Современный объективный идеалист Уайтхед называет всю европейскую философию (имея в виду, конечно, идеалистическую философию) рядом ступенек, восходящих к Платону. Именно поэтому критика философии Платона противниками его учения, представляет значительный интерес по сей день.

С яркой критикой философии Платона выступает уже его ученик Аристотель.

В учении Аристотеля противоборствуют материалистическая и идеалистическая тенденции. И несмотря на колебание



между идеализмом и материализмом, Аристотель остается верен идеализму, но его идеализм есть «объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму». (2; 255).

Философское наследие этого гения древнегреческой научной мысли оставило глубокий след в последующем развитии философии. Исследования Аристотеля в области метафизики, философии природы, логики и психологии представляет большой научный интерес и в наше время.

В отношении к философскому учению Аристотеля ярко проявляется борьба между материализмом и идеализмом. По словам В. И. Ленина, идеалисты борются с Демокритом как с живым. Подобно этому идеалисты боролись против материалистической тенденции в учении Аристотеля, всячески раздували идеалистическую тенденцию. Уже средневековые богословы извращали философию Аристотеля, приспосабливая ее к теологии.

В. И. Ленин писал, что поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое.

В новое время учение Аристотеля находит тенденциозное изложение в «Лекциях по истории философии» Гегеля. Ленин по этому поводу замечает в своем конспекте этой книги Гегеля: «Отвратительно читать, как Гегель выхваливает Аристотеля за «истинно спекулятивные понятия» (о «душе» и многое другое), размазывая явно идеалистический (-мистический) вздор.

Скрадены *все* пункты колебаний Аристотеля между идеализмом и материализмом!!!» (2; 258).

Одним из ярких моментов колебаний Аристотеля между материализмом и идеализмом является его критика учения Платона об «идеях». Ленин отмечает, что в гегелевских «Лекциях по истории философии» — «все *скрадено*, что говорит Аристотель против идеализма Платона по существу!!» (2; 257). Это не удивительно, ибо, как отмечает Ленин, «когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм. Ср. Аристотель versus Платон etc. Гегель versus Кант etc.» (2; 255).

Учение об «идеях» составляет основу системы объективного идеализма Платона. Если Сократ утверждал, что только понятия дают истинное знание, то Платон идет дальше и утверждает, что только то, что мыслится в понятиях — «идеи» («эйдосы»), — обладает истинным и первичным бытием. Эта онтологизация содержания понятия осуществляется Плато-



ном под воздействием философии Парменида, который, как известно, полагал, что только сущее может быть познаваемо и мыслимо. Все многообразные отдельные вещи становятся тем, что они есть, через общую их сущность, улавливаемую в понятиях, которые у Платона получают характеристику вечности, неподвижности и безусловного существования.

«Должно согласиться, что есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ни откуда иного и сам нигде не входящий в иное, невидимый и никак иначе чувствуемый, такой, который наблюдать выпало на долю мышления. Соименный же и подобный ему второй вид есть вид чувствовостигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-либо месте и опять оттуда исчезающий, — тот, что воспринимается мнением в связи с чувством... Взирая на него, мы точно грезим, и полагаем, что все существенное должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство, а что не находится ни на земле, ни на небе, то и не существует». (51Д—52В — «Тимей»).

Вопрос о сущности истинного знания, решение которого Сократ поставил на идеалистический путь, завершает Платон своей теорией сверхчувственного знания. Общее по Платону, существует реально, отдельно и независимо от единичного. При этом общее, как форма и причина вещей, как «идея» — единственная реальность, ибо, по Платону, только постигаемое посредством деятельности мышления существует по истине; единичное, как источник восприятий, находящийся в изменении и в вечном течении, колеблется между противоположными состояниями, которые не разрешаются во всеобщее. Поэтому единичные вещи являются предметом мнения, о них нечто мнится, но это, разумеется, по Платону, не знание, а скорее полное отсутствие его, ибо «такие люди, которые признают существующим только то, за что они могут крепко схватиться руками, а действия и возникновение и все невидимое не относят к разряду сущего», (4; 155Е) заслуживает того, чтобы назвать их в высшей степени невежественными.

Это — «идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (совершенно в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и



закон, логос, бог. Раздвоение познания человека и возможность идеализма (= религии) даны уже в первой элементарной абстракции «дом вообще и отдельные дома» (2; 329—330).

Платон, противопоставляя мыслимое чувственно воспринимаемому как два рода бытия, как вечную, неизменную идеальную сущность и временный, преходящий мир вещей, полностью отделяет мышление от чувственного восприятия. Предметом исследования становится не то, что лишь кажется тем или иным, в силу своей причастности к «идее», а созерцание понятий как «воспоминаний» той «идеи», к которой причастна эта единичная вещь и которую душа созерцала до ее воплощения.

По Платону, существует множество «идей» или «видов» отдельных вещей, обозначаемых одним и тем же именем. Каждому классу одноименных предметов или каждому свойству этих классов соответствует, по мнению Платона, «идея». Сказать, что «идея» соответствует вещам или их свойствам будет очень неточной передачей платоновской мысли, ибо сами чувственные вещи существуют благодаря своей причастности «идеям». «Идеи» выступают как образы, которым подражают чувственные предметы, — последние являются тенью этого недостижимого для них идеала.

Противоречивость учения Платона об «идеях» была замечена его учеником Аристотелем, который резко выделялся среди других учеников и друзей Платона своей необычайной одаренностью, разносторонними знаниями, глубокой проницательностью и самостоятельностью суждений. То обстоятельство, что Платон не избирает своим преемником Академии Аристотеля, можно объяснить его желанием сохранить философское учение в стенах Академии строго в своем духе. Следовательно, можно предположить, что уже при жизни Платона, Аристотель по некоторым существенным философским проблемам высказывал взгляды отличные от взглядов учителя. В течение всей своей жизни Аристотель, уже после смерти Платона, многократно возвращался к философии Платона, уделяя много внимания критическому анализу теории «идей». Это неудивительно, ибо при всех расхождениях с Платоном философская система Аристотеля в целом несет следы зависимости от объективного идеализма Платона. Аристотель, как и Платон, усматривает задачу философии в познании неизменной сущности и последних основ вещей. Общее и необходимое Аристотель, вслед за Платоном и Сократом, стремился связать с истиной, ибо он уверен, что фило-



софия называется наукой об истине. Истину он вместе с Платоном находит в понятиях. Аристотель, подобно Платону, считает, что именно понятие является единственным средством познания существенных свойств предметов.

«...Люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают причины... Ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, а между тем такие восприятия составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах; но они не отвечают ни для одной вещи на вопрос «почему?»... (3; 20).

Здесь очень ярко выделяется общий принцип философских взглядов Сократа, Платона и Аристотеля, это — «всеобщее» как основа знания. Аристотель полностью убежден, что «знание обо всем должно быть у того, кто в наибольшей мере владеет знанием в общей форме: такому человеку некоторым образом известна вся совокупность вещей (которая входит в круг этого знания)». (3; 21).

Разногласия Аристотеля с Платоном начинаются при выяснении природы понятия, которое играет такую важную роль в системах обоих философов. Если Платон признает безусловную независимость понятия от вещей, то у Аристотеля мы находим противоположное. Для него субстанцией в первом и в собственном смысле слова является именно единичная сущность. Но и общие формы для единичных вещей являются у него сущностями (вторые сущности). Роды и виды в системе Аристотеля, в противоположность учению Платона, как вторые сущности (понятия) не обладают самостоятельным, безусловным существованием. Сущностями эти родовые и видовые понятия называются у Аристотеля на том основании, что они раскрывают существенные стороны объекта познания и потому совершенно необходимы для знания. В этом учении о различии «первых сущностей» («субстанций») и «вторых сущностей» (понятий о родах и видах) ярко проявляется диаметрально противоположный Платону взгляд о первичности единичных вещей природы и вторичности знания о них.

Онтологизированные понятия — платоновские «идеи» становятся предметом безжалостной критики в «Метафизике» Аристотеля. Платоновской теории об «идеях» Аристотель противопоставляет свое учение о «форме» и «материи». В гносеологическом аспекте «форма» выступает как понятие о вещи. Предметом знания по Аристотелю (и по Платону) может быть только бытие непреходящее и неизменное, но все чувственное случайно и изменчиво. Выходит, что объектом



познания может стать нечувственное бытие, мыслимое в понятиях, которые в познании выступают у Аристотеля как «формы». В «форме» соединяется вечность, всеобщность и постоянство. Но «форма» не существует в действительности без того, «формой» чего она является. Иными словами, для того, чтобы «форма» могла стать «формой» предмета, ей нужна «первая материя». «Первую материю» необходимо мыслить абсолютно лишенной всяких свойств и поэтому способной принимать всякую «форму». Из этого следует, что «материя» есть бытие «возможности», а «форма» выступает как «действительность». «Форму» можно, по Аристотелю, отделить от «материи» только в мысли, в действительности же «форма» и «материя» выступают в неразрывной связи. В свою очередь нет и «материи» без «формы», эта «первая материя» является плодом абстракции. Все в мире состоит, по учению Аристотеля, из «формы» и «материи». Однако, следует добавить, что определяющим началом единичной вещи является «форма», сообщающая ей определенность, а не «материя», которая, по Аристотелю, есть только возможность стать той или иной определенностью. «Форма» как общее у Аристотеля не оторвана от единичного, а существует в ней, как единое во многом, и познаваемо не помимо единичного, как у Платона, а через единичное. Если еще учесть существенные положения учения Аристотеля о четырех причинах, мы приходим к выводу, что Аристотель, действительно, сделал многое для того, чтобы преодолеть дуализм платоновского учения об «идеях». Установив четыре основных рода причин в каждом процессе бытия — причин материальных, формальных, движущих и целевых, он приходит к выводу, что движущие и целевые причины сводимы к формальной причине. Таким образом, из отношения между «формой» и «материей» вытекает и движение и изменение. Движение становится у Аристотеля реализацией возможного.

Но вечное движение, как полагает Аристотель, должно исходить от чего-то вечного. В системе Аристотеля материи отводится чисто пассивная роль, а «форма» наделяется чертами неизменного и неподвижного сущего, приводящего в движение материю; форма понимается не как проявления материи, а как нематериальное (идеальное) начало, определяющее ее. И хотя у Аристотеля «нет сомнений в реальности внешнего мира», (2; 327) у него «...запутанность, беспомощно-жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления». (2; 326).



Как замечает В. И. Ленин, диалектика в любом предложении обнаруживает единство общего и отдельного, ибо «отдельное есть общее» (2, 318) «Значит, — продолжает В. И. Ленин, — противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д.» (2; 318)

Запутанность взглядов Аристотеля на соотношение общего и отдельного накладывает свой отпечаток на аргументацию Аристотеля против теории «идей», развитую им в трех аспектах: в онтологическом, логическом и гносеологическом. Каждый из этих аспектов критики содержит многочисленные возражения против сторонников «идей».

В наибольшее затруднение, по Аристотелю, сторонников «идей» поставил бы вопрос, «какую же пользу приносят идеи по отношению к воспринимаемым чувствами вещам — либо тем, которые обладают вечностью, либо тем, которые возникают и погибают. Дело в том, что они не являются для этих вещей причиной движения или какого-либо изменения». (3; 225).

«Идеи» совершенно бесполезны в области познания, — как отвлеченные сущности «они ничего не дают и для познания всех остальных предметов (они ведь и не составляют сущность этих предметов, — иначе они были бы в них)» (3; 225).

«Идеи» ничего не дают и для бытия чувственных вещей. Аристотель это обосновывает тем, что «идеи» не находятся в «причастных» к ним вещах.

Если представим «идеи» как причины вещей, то, по Аристотелю, пришлось бы прибегнуть к такой шаткой аналогии, которую высказали раньше Анаксагор и Евдокс. А именно: «можно бы было, пожалуй, подумать, что они являются причинами таким же образом, как белое, если его подмешать, (будет причиной) для белого предмета» (3; 225). Против такого взгляда, по Аристотелю, не трудно было бы выдвинуть много нелепых последствий.

Таким образом, из «идей» никак нельзя получить остального бытия. Совсем не серьезным Аристотель считает платоновское положение об «участии» вещей в «идеях».



«Говорить же, что это — образцы и что все остальное им причастно, это значит — говорить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами. Что это за существо, которое действует, взирая на идеи?» (3, 225).

Аристотель убежден, что подражание чему-либо еще ничего не говорит о реальном существовании предмета подражания.

Аристотель обращает внимание на то, что у одной и той же вещи будет несколько образцов, а значит и несколько идей, например, у человека — живое существо и двуногое.

Кроме того, положение «идея» — образец, приводит, по Аристотелю, к такому удивительному результату, что одно и то же будет образцом и копией образца.

Действительно, «идеи» являются образцами не только для чувственных вещей, но они также образцы и для них самих, например, род для видов, которые являются видами данного рода. Следовательно, заключает Аристотель, «образец» и «отображение» находится в одном идеальном бытии и является одним и тем же.

Многочисленные возражения Аристотеля против теории «идей» Платона основываются в конечном счете на аргументе, согласно которому сущность вещи не может пребывать вне самой вещи.

Аристотель самым решительным образом возражает против того, чтобы «врозь находились сущность и то, чего она есть сущность» (3, 225). А именно такая постановка проблемы представлена в диалоге Платона «Федон», где «идеи» изображены причинами и для бытия и для возникновения вещей.

Аристотель уверен, что о чувственно воспринимаемых единичных вещах не может быть знания, ибо для них нет ни определения, ни доказательства. Это потому, что последние наделены «материей», природа которой может и проявиться и не проявиться именно в данной «форме». Иначе, «материя» не связана необходимо с какой-либо определенной «формой». Аристотель приходит к выводу, что если допустить существование платоновских «идей», тогда придется признать, что об «идеях» также нет знания. Мы не могли бы, по Аристотелю, ничего сказать о них, ибо своеобразную природу индивидуальной «идеи» (именно такими сторонники «идей» признают их) нельзя выразить в понятиях.

Заключая критику «идей» Платона, Аристотель пишет, что «относительно идей можно и этим путем, и в форме более отвлеченных и точных доводов привести много (возражений), подобно тем, которые мы рассмотрели (сейчас)» (3, 225).



Гносеологическими корнями платоновского идеализма и идеализма вообще является возможность отлета мысли от своей «кормилицы», от телесного мира и одностороннее, искаженное развитие ее.

«Познание человека не есть (respektive не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее закрепляет классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота... гносеологические корни идеализма» (2; 322).

Из этих гносеологических и социальных (классовых) корней вырастают своеобразные системы объективного идеализма Платона и Аристотеля. Для обоих философов наивысшей действительностью является бестелесная, объективно существующая сущность. Если у Платона высшее бытие — чистые «идеи», то и аристотелевский бог как неподвижный перводвигатель свободен от всего телесного, он есть чистое мышление о мышлении. Как система Платона, так и система Аристотеля свое завершение находит, таким образом, в учении об идеальности первоосновы и первопричины всего сущего.

Критика Аристотелем теории «идей» Платона велась с позиций материализма. Но эта критика не была и не могла быть последовательной в силу противоречивого характера самой философии Аристотеля.

Аристотель непоколебимо утверждает существование природы как подлинной реальности и как источника идей и понятий. Но вместе с тем он постулирует существование бога как неподвижного первоисточника движения. Бог, высшее бестелесное бытие («ум») у Аристотеля занят мышлением о мышлении и вводится как источник активности «форм».

«Как (вещь) придет в движение, если не будет существовать причины, реально действующей? Ведь не материя же будет двигать сама себя»... (3, 209)

Ленин по этому поводу пишет в своих «Философских тетрадах» что «Аристотель так жалко выводит бога против материалиста Левкиппа и идеалиста Платона. У Аристотеля тут эклектизм». (2; 255).

Предмет мысли, общее, находится, согласно Аристотелю, в чувственных вещах; мышление, как процесс познания этого



общего не отрешено от чувственного восприятия, как это мы находим у Платона, а есть индуктивное восхождение от чувственного восприятия единичного к общим началам. Так, для Аристотеля математический предмет возможен в силу утверждения в душе общего как единого, помимо многого. Математическое выступает у него как абстракция от чувственного. Для Аристотеля ясно, что математические предметы не обладают отдельным существованием: если бы они им обладали, их свойства не находились бы в конкретных телах.

Но сложная, противоречивая сущность общего и единичного, диалектика их взаимосвязи не ясна Аристотелю. Как было сказано выше, он не преодолевает разрыва между общим и единичным.

Разрыв не преодолен Аристотелем и в его учении о соотношении между мышлением и восприятием. Он признает, что мышление связано с чувственным восприятием, но оно им понимается как особая способность души, подобно тому, как общее, хотя и не существует помимо возникающего и преходящего единичного, тем не менее остается вечной и неизменной «формой». Мышление в учении Аристотеля принимает характер созерцательного установления высших начал всего сущего.

Материалистические стороны этих противоречий системы объективного идеализма Аристотеля, обуславливающие его колебания между идеализмом и материализмом, ярче всего проявляются в критике теории «идей». Аристотель выдвигает против учения Платона ряд важных аргументов, в силу которых критика перерастает рамки определенной (платоновской) формы идеализма. Аргументы Аристотеля решительно отстаивают положение, что сущность не может находиться вне того, чего сущностью она является. Это есть главное возражение Аристотеля, подрывающее саму основу идеализма, ...«ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» (2; 255).

Таким образом, высокая оценка В. И. Лениным, содержащая мысль, что «критика Аристотелем «идей» Платона есть критика идеализма, как идеализма вообще» (2; 255), основывается на глубоком анализе сущности аристотелевской аргументации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. В. И. Ленин. ППС, т. 18.
2. В. И. Ленин. ППС, т. 29.
3. Аристотель. Метафизика. М.-Л. 1934.
4. Платон. Теэтет. М.-Л. 1936.



## АНАЛИЗ В. И. ЛЕНИНЫМ ИСТОРИИ УТОПИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА

Одна из великих заслуг К. Маркса и Ф. Энгельса в истории социалистической мысли и социалистического движения состоит в том, что они превратили социализм из утопии в науку, вооружили рабочий класс теорией революционного преобразования общества.

В процессе формирования научного мировоззрения К. Маркс и Ф. Энгельс опирались на лучшие достижения философской, экономической и социально-политической мысли прошлого. Подобно К. Марксу и Ф. Энгельсу, В. И. Ленин был блестящим знатоком и исследователем социалистической мысли и социалистического движения. Он уделял большое внимание утопическому социализму, как предшественнику научного коммунизма.

«История философии и история социальной науки, — писал В. И. Ленин, — показывает с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого, застенелого учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая человеческая мысль уже поставила.

Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма».<sup>1</sup>

Еще задолго до появления марксизма было много смелых и талантливых мыслителей, которые, выражая чаяния угнетенных масс, рисовали заманчивые картины будущего общественного строя, основанного на равенстве и справедливости.

Мечты о таком обществе не были какой-то случайностью. Они имели свои исторические, социально-экономические причины.

Уже с того времени, как произошло разделение общества на противоположные классы, в умах угнетенных зарожда-

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 40.



лись, укреплялись и передавались из поколения в поколение надежды об освобождении от земных мук и страданий. Но как это сделать, какой путь ведет к свободе от рабства и угнетения — никто не знал.

В работе «Мелкобуржуазный и пролетарский социализм» В. И. Ленин писал: «Об уничтожении «сразу» всей и всякой эксплуатации давно уже, много веков, даже тысячелетий мечтает человечество. Но эти мечтания оставались лишь мечтаниями».<sup>1</sup>

С XVI века начинается разработка учений о переустройстве общества на началах равенства и всеобщей справедливости. Родоначальниками утопического социализма были Т. Мор и Т. Кампанелла. Утопический социализм начал свою историю на заре капиталистического строя. В то время новая форма эксплуатации еще не проявляла в полной мере всей своей силы. Буржуазия, недовольная феодальными порядками и господством дворянства, имела возможность привлекать на борьбу с феодализмом широкие массы трудящихся. Ее борьба против феодализма совпадала с борьбой трудящихся против крепостного права. Буржуазия критиковала монархию и восхваляла народовластие, призывала к гуманизму и свободе личности. Будущее рисовалось как царство разума, равенства и справедливости. Однако цели буржуазии не выходили за пределы класса, заинтересованного в том, чтобы устранять феодальные порядки и самой занять роль господствующего класса. Она вовсе не ставила вопрос об устранении условий, порабощающих человека человеком.

Наемные рабочие принимали активное участие в антифеодальном движении и в периоды напряженной борьбы с дворянством шли значительно дальше тех целей, которые преследовала буржуазия. Так, во время реформации и великой крестьянской войны в Германии в XVI веке выделялось движение ремесленников и подмастерьев во главе с Мюнцером. В годы английской буржуазной революции XVII века активно действовали представители городской бедноты — левеллеры («уравнители»). В ходе буржуазной революции конца XVIII в. во Франции большую опасность для имущих представляли действия группы городской бедноты во главе с Ру и Леклером. Позднее, во Франции, в самом конце XVIII века выступало «Общество равных» во главе с Бабефом.

Практическое движение городской бедноты сопровождалось разработкой и пропагандой учений об идеальном обще-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 45.



ственном строе, который должен прийти на смену обществу с его богатством немногих и нищетой большинства.

Зародившийся капиталистический строй приносил трудящимся не освобождение, а новую, более утонченную и изнурительную форму эксплуатации.

«Различные социалистические учения,— писал В. И. Ленин, — немедленно стали возникать, как отражение этого гнета и протест против него»<sup>1</sup>.

Создатели учений об обществе равенства и справедливости жили в трех исторических условиях, когда не было экономических основ для перехода к строю без частной собственности. Пролетариат в то время лишь формировался. Его выступления против порабощения носили стихийный, разрозненный, неорганизованный характер. Незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории, несбыточные проекты общественного переустройства. Учения о социализме уже по своему содержанию были обречены на то, чтобы быть утопиями.

В. И. Ленин дал развернутую характеристику домарксистским учениям о социализме. Он писал: «Утопия есть слово греческое: «у» по гречески значит «не», «топс» — место. Утопия — место, которого нет, фантазия, вымысел, сказка. Утопия в политике есть такого рода пожелание, которое осуществить никак нельзя, ни теперь, ни впоследствии, — пожелание, которое не опирается на общественные силы и которые не подкрепляются ростом, развитием политических, классовых сил»<sup>2</sup>.

Социалисты-утописты были выходцами из различных слоев общества, но ни один из них не был пролетарием. У рабочих не было ни времени, ни средств для того, чтобы заниматься разработкой того или иного учения о социализме. Но дело вовсе не в социальном происхождении или социальном положении того или иного утописта, а в месте его учения в системе общественного сознания эпохи, в отношении этого учения к существующим условиям, в его направленности. В. И. Ленин указывал, что величие утопического социализма состояло в том, что «...он был симптомом, выразителем, предвестником того класса, который, порождаемый капитализмом, вырос теперь, в массовую силу, способную положить конец капитализму и неудержимо идущую к этому»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 46.

<sup>2</sup> Там же, т. 22, стр. 117.

<sup>3</sup> Там же, т. 22, стр. 120.



Если утопический социализм XVI — XVIII веков существовал в условиях, когда буржуазия боролась за политическое господство, а пролетариат переживал пору своего зарождения, то последующая плеяда социалистов-утопистов создавала свои учения в иной исторической обстановке. Это было время, когда английская буржуазия, после революции XVII века, промышленного переворота и ряда реформ, проведенных в ее интересах, стала господствующей силой в стране. Во Франции, в результате революции 1789—1794 годов и последующих актов политического характера, буржуазия утвердилась у власти.

Воспетые просветителями идеалы нового общества — царство разума и торжество вечной истины на деле оказались царством имущих, разгулом чистогана, неудержимой погоней за прибылью, более утонченной формой эксплуатации человека человеком. Процесс разделения общества на имущих и неимущих, властителей и бесправных шел с неудержимой силой. Разорение огромных масс людей и превращение их в наемных рабочих резко бросалось в глаза.

Усиление экономической позиции буржуазии, укрепление ее роли в политической жизни общества вызывали прилив энтузиазма у апологетов капитала. Они воспевали новый имущий класс, пророчили вечность и незыблемость разделения на богатых и неимущих, взывали к социальной гармонии, требовали от пролетариев уважения к своим хозяевам, как работодателям и благодетелям.

В то же время были люди, обращавшие внимание на другую сторону общественного процесса, на разорение, бесправие, нищенское существование большинства населения.

В противоположность буржуазной апологетике распространились учения, осуждавшие тот образ жизни, который воспевался людьми, ослепленными всесилием богатства; разрабатывались системы преобразования жизни на началах всеобщего равенства и всеобщей справедливости.

Утопический социализм первых десятилетий XIX века был отражением разочарования трудящихся результатами буржуазных революций, критическим отношением прогрессивных мыслителей к утвердившемуся капиталистическому строю. Вместе с тем, социалисты-утописты вовсе не были сторонниками новой революции, направленной против экономического и политического господства буржуазии. Они считали, что такая революция, в которой основными участниками будут неимущие, приведет к еще большему усилению



социальных пороков, к массовому кровопролитию, разрушению материальных и духовных ценностей.

Не понимая исторической роли и ограниченности буржуазных революций XVII—XVIII веков, социалисты-утописты осуждали всякое революционное движение масс и выдвигали социальную реформу в качестве основного средства для перехода к новому обществу. Они утверждали, что просветители XVIII века не постигли действительной истины человеческого бытия, не поняли предназначения человека и поэтому их несовершенные идеи привели к несовершенному общественному устройству.

Взгляды просветителей, с точки зрения утопистов, достойны критики, а установленные революцией учреждения и порядки должны быть подвергнуты осуждению и устранению. Социалисты-утописты считали себя первооткрывателями истины и идеала общественного устройства. Они придерживались того взгляда, что вся прежняя история была лишь заблуждением: люди, искаженно понимая идеал своего бытия, устремлялись к достижению своих низменных эгоистических интересов, заботились об увеличении своей собственности и возрастания своего богатства. Человечество само повинно в несовершенстве своего бытия. Так как не находилось гениального человека, способного постичь истину бытия, то история шла по неверному пути и люди обрекали себя на муки и страдания. Выдавая себя за проводников в мир равенства и справедливости, социалисты-утописты были уверены, что дело человечества состоит в перестройке своей жизни в соответствии с требованиями найденного идеала. Они полагали, что новый общественный строй может быть установлен независимо от исторических условий, то есть независимо от уровня развития материального производства, состояния производственных отношений, наличия общественных сил, классов, способных на радикальные революционные действия.

При этом каждый автор социалистической системы уверял, что его идеи общественного переустройства являются самыми надежными, безошибочными, абсолютно верными.

Показывая состояние социалистической мысли в условиях, когда пролетариат не поднялся к открытой борьбе с буржуазией, В. И. Ленин писал: «Всякий знает, что по части перспектив будущего неизмеримо больше давали прежние социалисты, которые со всеми подробностями разрисовывали будущее общество, желая увлечь человечество картиной таких порядков, когда люди обходятся без борьбы, когда их общественные отношения основываются не на эксплуатации,



а на истинных началах прогресса, соответствующих условиям человеческой природы»<sup>1</sup>.

Среди представителей утопического социализма первых десятилетий XIX века особенно выделяются Сен-Симон, Фурье, Оуэн. Их учения были вершиной в истории утопического социализма.

Подобно просветителям XVIII века, Сен-Симон, Фурье, Оуэн возводили разум в ранг судьи всего существующего. Но теперь неразумным объявлялись капиталистический строй, наемный труд, богатство и праздность буржуазии, нищета и бесправие трудящихся. Новое поколение социалистов-утопистов свято верило, что на смену капитализму придет новый общественный строй, в котором восторжествуют действительное равенство и подлинная справедливость.

Не зная законов общественного развития социалисты-утописты исходили из того, что определяющим фактором в жизни общества является сознание. Идеалистическое понимание истории было философской основой утопических систем. В этих системах не было научных выводов об исторической неизбежности замены капитализма социализмом. Сен-Симон, Фурье, Оуэн не поднялись до понимания того, что материальное производство является основой существования и развития общества. Вопрос об общественно-экономической формации был для них совершенно неведомой областью. Они отрицали капитализм не путем строго научного анализа его экономического строя и присущих ему противоречий. Капитализм критиковался как строй, далеко ушедший от идеалов всеобщего благоденствия.

В. И. Ленин писал, что «прежние социалисты для обоснования своих воззрений считали достаточным показать угнетение масс при современном режиме, показать превосходство такого строя, при котором каждый получил бы то, что он сам выработал, показать соответствие этого идеального строя с «человеческой природой», с понятием разумно-нравственной жизни»<sup>2</sup>.

Идеалистическое понимание истории утопическим социализмом имело известное оправдание. В условиях, когда капитализм не достиг своей зрелости, связи и отношения экономики, политики и идеологии оставались довольно скрытыми, неясными, запутанными, трудно уловимыми пытливым разумом человека. А так как на поверхности общественной жизни

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 197.

<sup>2</sup> Там же, т. 1, стр. 156—157.



рельефно выступали идейные побуждения, религиозные битвы, философские сражения, столкновения моральных принципов, то у мыслителей складывалось представление, что идеи являются первой и единственной причиной всех исторических событий.

В. И. Ленин писал, что «не умея спуститься до простейших и таких первоначальных отношений, как производственные, социологи брались прямо за исследование и изучение политико-юридических форм, наткнулись на факт возникновения этих форм из тех или иных идей человечества в данное время — и останавливались на этом; выходило так, что будто общественные отношения строятся людьми сознательно. Но этот вывод, нашедший себе полное выражение в идее о *Contrat Social* (следы которой очень заметны во всех системах утопического социализма), совершенно противоречил всем историческим наблюдениям»<sup>1</sup>.

Сен-Симон, Фурье и Оуэн, хотя и были свидетелями экономического могущества и политического господства буржуазии, видели возраставшие ряды наемных рабочих, доведенных до нечеловеческих условий существования, но сделать верных выводов об условиях и путях освобождения трудящихся масс от социального бесправия не могли. В их время еще не было экономической основы для замены капитализма социализмом. Вместе с этим, противоречия между пролетариатом и буржуазией не проявлялись во всей своей полноте. Рабочие выступали против условий своего существования, но сама их борьба носила неорганизованный, стихийный характер и преследовала ограниченные цели. Пролетариат еще не показывал себя как класс-исполн, готовый на самую решительную революционную борьбу против капитализма.

Придерживаясь того мнения, что переход к новому общественному строю возможен через просвещение всего человечества, через убеждение всех в необходимости жить «сообразно человеческой природе», социалисты-утописты возлагали большие надежды на разумность имущих.

Социалисты-утописты видели в пролетариате лишь носителя нищеты и бесправия, неспособного к самоосвобождению. Они считали, что эта часть общества достойна глубокого сострадания, освобождение которой от социальной несправедливости должно быть делом имущих. Последние должны отказаться от своего общественного положения и дать пример перехода к социалистическому образу жизни. Они должны стать самой деятельной частью общества.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 136.



Утописты отвергали всякую борьбу народа, считая, что она всегда сопровождается лишь разрушением ценностей, необузданной мстью и массовым кровопролитием.

В статье «Понятное направление в русской социал-демократии» В. И. Ленин писал: «Во всех европейских странах социализм и рабочее движение существовали сначала отдельно друг от друга. Рабочие вели борьбу с капиталистами, устраивали стачки и союзы, а социалисты стояли в стороне от рабочего движения, создавали учения, критикующие современный капиталистический, буржуазный строй общества и требующие замены этого строя другим, высшим социалистическим строем. Отделение рабочего движения от социализма вызывало слабость и неразвитость и того и другого: учения социалистов, не слитые с рабочей борьбой, оставались лишь утопиями, добрыми пожеланиями, не влиявшими на действительную жизнь; рабочее движение оставалось мелочным, раздробленным, не приобретало политического значения, не освещались передовой наукой своего времени»<sup>1</sup>.

Системы утопического социализма исключали один из важнейших вопросов общественной жизни — вопрос политический. В учениях Сен-Симона, Фурье, Оуэна нет мысли о необходимости классовой борьбы, применения революционного насилия, установления диктатуры пролетариата, как обязательного условия для перехода от капитализма к социализму.

В. И. Ленин в ряде статей: «Проект Российской социал-демократии»; «Мелкобуржуазный и пролетарский социализм»; «Исторические судьбы учения Карла Маркса»; «О кооперации» обращал внимание на то, что утопический социализм стоял в стороне от вопроса о классовой борьбе, о свержении власти имущих.

Подводя итог анализа взглядов великих социалистов-утопистов В. И. Ленин писал: «Первоначальный социализм был *утопическим* социализмом. Он критиковал капиталистическое общество, осуждал, проклинал его, мечтал об уничтожении его, фантазировал о лучшем строе, убеждал богатых в безнравственности эксплуатации.

Но утопический социализм не мог указать действительного выхода. Он не умел ни разъяснить сущности наемного рабства при капитализме, ни открыть законы его развития,

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 244.



ни найти ту *общественную силу*, которая способна стать творцом нового общества»<sup>1</sup>.

Показывая ограниченность утопического социализма, классики марксизма-ленинизма всегда обращали внимание на его большую роль в истории социалистической мысли и социалистического движения. Утопический социализм — один из идейных источников марксизма. Он — предшественник научного коммунизма. Идеино отрицая капитализм, Сен-Симон, Фурье, Оуэн не идеализировали прошлого, а смотрели вперед, верили в поступательное, прогрессивное развитие человечества.

В работе «К характеристике экономического романтизма», сопоставляя взгляды Сисмонди и выдающихся социалистов-утопистов, В. И. Ленин указывал, что если Сисмонди критиковал капитализм и прославлял бытие мелкого товаропроизводителя, то социалисты-утописты «предвосхищали будущее, гениально угадывали тенденции той «ломки», которую проделывала на их глазах прежняя машинная индустрия. *Они смотрели в ту же сторону, куда шло и действительное развитие; они действительно опережали это развитие.* Сисмонди поворачивался к этому развитию задом, его утопия не предвосхищала будущее, а реставрировала прошлое, он смотрел не вперед, а назад»<sup>2</sup>.

Утопический социализм дал целый ряд положительных выводов о будущем обществе: уничтожение наемного труда, преодоление противоположности между городом и деревней, эмансипация женщины, соединение обучения с производственным трудом, гармоническое развитие личности, организованное ведение хозяйства, превращение труда в высшее мерило ценности человека и другие. Гениальные догадки о новом общественном устройстве — одно из великих достоинств утопического социализма.

Обращая внимание на историю социалистической мысли и показывая действительное место утопического социализма, как необходимой ступени на пути к научному коммунизму, В. И. Ленин в работе «Что делать?» приводит слова Ф. Энгельса о том, что научный коммунизм «...никогда не забудет, что он стоит на плечах Сен-Симона, Фурье и Оуэна — трех мыслителей, которые, несмотря на всю фантастичность и весь утопизм их учений, принадлежат к величайшим умам всех времен и которые гениально предвосхитили бесчисленное

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 46.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 240.



множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно»<sup>1</sup>.

Если «патриархи социализма» — Сен-Симон, Фурье, Оуэн создавали свои учения, когда выступления пролетариата против буржуазии не носили политического характера и ограничивались отдельными вспышками гнева и возмущения, то новая плеяда социалистов-утопистов, выступившая в сороковых годах XIX века, пропагандировала свои взгляды в иных исторических условиях. К тому времени капитализм прочно утвердился в Англии и во Франции. Он завоевывал себе экономические позиции в Германии и проникал в другие страны. В связи с этим изменилось содержание пролетарского движения. Пролетариат выделялся в самостоятельную политическую силу в общедемократическом движении. Он вступал на арену политической борьбы как класс, готовый к решительному революционному движению. Пролетариат уже тогда показал себя, как революционную силу в славных восстаниях ткачей Лиона и Силезии, в движении английских чартистов. Породив чартизм, Англия, по выражению В. И. Ленина, «дала миру первое широкое, действительно массовое, политически оформленное, пролетарски-революционное движение»<sup>2</sup>.

В условиях зрелости капитализма, когда с достаточной очевидностью обнаруживались его социально-экономические противоречия, одного осуждения этого строя было совершенно недостаточно. Требовалось научное доказательство исторически неизбежной гибели капитализма.

С вступлением рабочего класса на арену открытой политической борьбы нельзя было смотреть на пролетариат лишь как на бедствующую и бесправную массу, неспособную к самоосвобождению. Требовалось научное обоснование всемирно-исторической миссии пролетариата, создание учения о пролетарской классовой борьбе, пролетарской революции, диктатуре пролетариата, закономерностях и путях перехода к коммунизму. Одним словом, назрела необходимость развития социализма от утопии к науке.

Эту задачу блестяще выполнили К. Маркс и Ф. Энгельс. Они создали цельную и стройную систему философских, экономических и социально-политических взглядов, дали рабочему классу науку о революционном преобразовании общества.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 26.

<sup>2</sup> Там же, т. 38, стр. 305.



Эпигоны же социалистов-утопистов 40-х годов XIX века — сен-симонисты, фурьеристы, оуэнисты, — не чувствовали бие-ния пульса новой исторической эпохи. Слепо придерживаясь взглядов своих предшественников, не замечая совершенно очевидных социальных противоречий, закрывая глаза на факты борьбы пролетариата против буржуазии, сочинители новых социалистических систем возлагали надежды на «преобразующую» силу собственных учений. Они стояли в стороне от пролетарского движения, осуждали деятельность пролетарских организаций, негодовали против революционных выступлений рабочего класса. Это социалисты усматривали в пролетарском движении проявление неверия в «великую миссию» их социалистических учений.

Теории и программы утопистов не могли отвечать практическим потребностям революционного движения рабочего класса. Это подтверждала вся общественно-политическая история того времени. Когда в ряде стран Западной Европы в 1848 г. началась революция, в которой пролетариат выступал как самостоятельная политическая сила, системы утопического социализма окончательно показали свою несостоятельность.

«Революция 1848 года, — писал В. И. Ленин, — наносит смертельный удар по всем этим шумным, пестрым, крикливым формам домарковского социализма. Все учения о неклассовом социализме и о неклассовой политике оказываются пустым вздором».<sup>1</sup>

Учение Маркса формировалось и пробивало себе дорогу к рабочему движению в упорной борьбе против феодальной, буржуазной и мелкобуржуазной идеологии.

В. И. Ленин писал, что «среди учений, связанных с борьбой рабочего класса, распространенных преимущественно среди пролетариата, марксизм далеко и далеко не сразу укрепил свое положение.

Первые полвека своего существования марксизм боролся с теориями, которые были крайне враждебны ему... К 90-м годам прошлого века эта победа в основных своих чертах завершена...».<sup>2</sup>

Утопический социализм, получивший смертельный удар в революционные дни 1848 года, в конце концов умирает.

Но, заявлял В. И. Ленин, марксизм, вытеснивший все сколько-нибудь цельные враждебные учения, должен был

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 2.

<sup>2</sup> Там же, т. 17, стр. 18.



продолжать борьбу против тенденций, выраженных в этих учениях. Ленин писал: «Домарксистский социализм разбит. Он продолжает борьбу уже не на своей самостоятельной почве, а на общей почве марксизма, как ревизионизм»<sup>1</sup>.

Вопросы преобразования общества на социалистических началах занимает значительное место в истории освободительного движения в России. Здесь в 40—60-х годах XIX века феодальная система переживала глубокий кризис. Крестьянское движение становилось грозной силой, готовой смети старые порядки. Вместе с тем, в России тех времен промышленное производство делало лишь первые шаги, а это означало, что пролетариата, как класса, еще не было. В таких условиях социалистическая мысль обращалась к крестьянству, как самому угнетенному и бесправному классу, но уже показавшему примеры борьбы с крепостничеством. В России идеи социализма были связаны с утопическим социализмом Запада и преломлялись через все особенности экономической и социально-политической жизни страны.

«В течение около полувека, примерно с 40-х и до 90-х годов прошлого века, — отмечал В. И. Ленин, — передовая мысль в России, под гнетом невиданно дикого и реакционного царизма, жадно искала правильной революционной теории, следя с удивительным усердием и тщательностью за всяким и каждым «последним словом» Европы и Америки в этой области»<sup>2</sup>.

Утопический социализм в России, выражая интересы закрепощенного крестьянства, был тесно связан с революционным движением. В отличие от утопистов Западной Европы русские утописты были революционными демократами. Они признавали необходимость классовой борьбы и социальной революции, как средства для уничтожения крепостничества и самодержавия.

О слиянии революционного демократизма и социализма в русском освободительном движении XIX века В. И. Ленин указывал в статьях: «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?»; «По поводу юбилея»; «Крестьянская реформа»; «Из прошлого рабочей печати в России»; «Народники о Михайловском»; «Памяти Герцена».

Считая крестьянство единственной революционной силой, возлагая надежды на крестьянскую общину, как исходную ячейку для преобразования ее на социалистических началах,

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 19.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, стр. 7.



русские социалисты оставались на почве утопического социализма.

Показывая великую роль Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова в истории освободительного движения России, В. И. Ленин особенно выделял Чернышевского, как одного из глубоких теоретиков и пламенного вождя русской революционной демократии.

«Чернышевский, — заявлял В. И. Ленин, — развивший вслед за Герценом народнические взгляды, сделал громадный шаг вперед против Герцена. Чернышевский был гораздо более последовательным и боевым демократом. От его сочинений веет духом классовой борьбы... Он был замечательно глубоким критиком капитализма несмотря на свой утопический социализм»<sup>1</sup>.

Русские революционные демократы, а также революционеры 70-х годов XIX века сыграли значительную роль в истории освободительного движения России. Деятели этого движения, выступавших под знаменем революционной демократии, В. И. Ленин называл предшественниками русской социал-демократии.

«Почва для восприятия и применения марксизма в России была подготовлена ее социально-экономическим развитием, остротой классовых противоречий, революционными традициями, которые восходят к крестьянским восстаниям, к деятельности А. Н. Радищева и декабристов, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского и других демократов-шестидесятников, революционных народников 70-х годов XIX века»<sup>2</sup>.

С развитием капитализма в России изменялась социальная структура общества, а вместе с этим и расстановка классовых сил. Самым боевым, революционным классом, ведущей силой в борьбе за коренное преобразование общества становился пролетариат. Марксизм получал благоприятные условия для своего распространения.

Задача состояла в том, чтобы рабочее движение соединить с научным социализмом.

В то время крестьянство переживало процесс активной социальной дифференциации: выделялась его зажиточная часть и образовывались огромные массы деревенской бедноты.

В таких условиях, как отмечал В. И. Ленин, крестьянский социализм, с одной стороны, уступал место рабочему

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 224.

<sup>2</sup> К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина. Тезисы Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза.



социализму, а с другой — вырождался в пошлый мещанский радикализм»<sup>1</sup>.

Первые марксисты России во главе с Г. В. Плехановым активно пропагандировали марксистские идеи. Заслуга соединения научного социализма с массовым рабочим движением, развития марксистской теории в новых условиях, воплощения этой теории в практику социалистической революции и социалистического строительства принадлежит пролетарской партии нового типа, во главе с В. И. Лениным.

В. И. Ленин вошел в историю освободительного движения как гениальный теоретик, воплотивший в себя самые выдающиеся черты пролетарского революционера.

«Ленинизм — это марксизм эпохи империализма и пролетарских революций, эпохи крушения колониализма и победы национально-освободительных движений, эпохи перехода человечества от капитализма к социализму и строительства коммунистического общества»<sup>2</sup>.

\* \* \*

В. И. Ленин указывал, что при подходе к общественным явлениям необходимо находить основную историческую связь, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы оно проходит, что с явлением стало теперь и каким оно станет в будущем.

Анализ В. И. Лениным истории утопического социализма — блестящий пример органического единства научной объективности и принципиальной оценки её с пролетарских классовых позиций.

Утопический социализм — закономерное явление в истории социалистической мысли. Он — один из идейных источников марксизма.

В новых условиях, когда движение по пути общественного прогресса идет под знаменем научного коммунизма, идеи утопического социализма выглядят как анахронизм, а распространение этих идей в странах с пролетарским движением объективно направлено на сдерживание процесса сплочения, организации и активного действия революционных сил.

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 272.

<sup>2</sup> К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина. Тезисы Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза.



В работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» В. И. Ленин указывал, что революционная борьба рабочего класса выбивает почву из-под идей утопического социализма, что их распространение, в изменившейся исторической обстановке, крайне вредно отражается на теоретических установках и практической деятельности тех людей, которые считают себя социалистами<sup>1</sup>.

Если утопический социализм был отвергнут и разбит в ходе классовой борьбы рабочих против буржуазии, то его отрицательные стороны — осуждение политического движения пролетариата, отрешение от социальной революции — были взяты на вооружение противниками марксизма.

Конечно, великие социалисты-утописты ни в какой степени не ответственны за идеологию и практику современных недругов общественного прогресса.

Основным проводником буржуазного влияния на пролетариат выступает правая социал-демократия. Ее антикоммунистический курс помогает империалистической буржуазии, сдерживает революционные действия пролетариата, тормозит борьбу трудящихся за социализм.

Препятствием на пути единства пролетарских рядов выступают ультра-«левые», экстремистские течения.

В современных условиях для народов, находящихся на различных ступенях общественного развития, имеется возможность избрать путь, имеющий социалистическую перспективу.

Существование мировой системы социализма и ослабление позиций империализма открывает перед народами, сбросившими колониальный гнет, дорогу к национальному возрождению, ликвидации вековой отсталости, достижению экономической самостоятельности.

В. И. Ленин заявлял: «...Неправильно полагать, что капиталистическая стадия неизбежна для отсталых народностей»<sup>2</sup>.

В национально-освободительном движении имеют известное распространение ненаучные взгляды на социализм. Они не могут служить идейной основой для практики подлинно прогрессивных сил этого движения, заинтересованных в развитии страны в направлении к социализму.

Народы молодых, развивающихся стран, под руководством своих революционных сил, опираясь на поддержку

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 253.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, стр. 246.



мирового социализма, могут идти дорогой социального прогресса, минуя капитализм.

В этих странах неуклонно растет авторитет идей научного социализма, возрастает популярность практики социалистического развития.

Прогрессивные деятели, подлинные патриоты национально-освободительного движения убеждаются в правильности марксистско-ленинского учения о путях к действительному утверждению нового общественного строя.

Марксизм-ленинизм одерживает новые и новые победы. Он побеждает потому, что выражает жизненные интересы рабочего класса, огромного большинства человечества, выражает идеологию нового общества, идущего на смену капитализму.

Особым преимуществом марксизма-ленинизма является то, что он не только указывает на необходимость социалистического преобразования общества, но и показывает конкретные пути и методы его осуществления.

В странах Азии, Африки и Латинской Америки марксизм-ленинизм становится основой для борьбы за национальную независимость, за социальную справедливость, за мир и демократию.

В. И. Ленин говорил: «Национализм — это отсталый, буржуазный идеологический пережиток». Марксизм-ленинизм учит нас бороться с национализмом, за единство и дружбу народов.

В марксистско-ленинском учении о социальном прогрессе особое место занимает учение о коммунизме. Оно не только указывает на необходимость построения коммунистического общества, но и показывает конкретные пути и методы его осуществления.

В странах Азии, Африки и Латинской Америки марксизм-ленинизм становится основой для борьбы за национальную независимость, за социальную справедливость, за мир и демократию.



**В. И. ЛЕНИН О РОЛИ ГОРОДОВ В РАЗВИТИИ  
ОБЩЕСТВА И ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ УРБАНИЗАЦИИ**

Глобальный процесс урбанизации в последние годы все больше привлекает внимание советских социологов. Научное понимание закономерностей и механизма урбанизации, глубокий анализ ее социальных проблем имеет большое теоретическое и практическое значение.

Процесс урбанизации внешне проявляется в первую очередь в росте городского населения. Поэтому под термином «урбанизация» обычно понимается рост городов, городского населения и его удельного веса в населении страны или района. С 1800 по 1950 год при общем росте численности народонаселения мира в 2,6 раза городское население возросло примерно в 25 раз.<sup>1</sup>

В СССР городское население увеличилось с 28,5 млн. человек в 1913 году до 131 млн. в 1968 году, и в городах сейчас проживает свыше 55% всего населения.<sup>2</sup> Особенно быстро растут крупные города. Если в 1800 году в городах с 100 тысячами жителей и более проживало 1,7% всего населения мира, то в 1960 году в таких городах было сосредоточено 19,6% населения.<sup>3</sup>

С урбанизацией связаны (правда — в разной степени) почти все большие социологические проблемы. Урбанизация происходит как в капиталистических, так и в социалистических и развивающихся странах. Десятки миллионов сельских жителей устремляются в город, там происходит их адаптация, они приобщаются к городскому укладу жизни, к городской культуре. Влияние города распространяется далеко за его пределы. Имеют место большие различия в протекании этого единого процесса в странах, которые находятся на разном уровне экономического развития, в которых имеются различные общественно-политические системы.

При анализе проблем урбанизации возникает множество

<sup>1</sup> Население мира, М., 1965, стр. 88—89.

<sup>2</sup> Народное хозяйство СССР в 1967 г. М., 1968, стр. 10—11.

<sup>3</sup> Население мира, М., 1965, стр. 90.



вопросов, на которые можно ответить только при широком развитии научных исследований. Решение задач коммунистического строительства во многом зависит от понимания сущности процесса урбанизации, возможностей его регулирования и перспектив развития.

Но пока еще неразработана марксистская социологическая теория урбанизации, только частично выявлен механизм и закономерности урбанизации.

Основная масса научных работ по проблемам городов имеет экономический и экономико-географический характер. Комплексных социологических исследований по проблемам городов у нас еще мало. В рекомендации первого в нашей стране симпозиума по проблемам урбанизации, созданного Научным советом по проблемам конкретных социальных исследований и Институтом международного рабочего движения АН СССР, который состоялся в мае 1969 г. в Москве, отмечается, что основным недостатком исследований урбанизации является неразработанность социологической теории урбанизации, отсутствие фундаментальных исследований социально-экономических закономерностей этого процесса.

В. И. Ленин подчеркивал, что тот, «...кто берется за частные вопросы без предварительного решения общих, тот неминуемо будет на каждом шагу бессознательно для себя «наткаться» на эти общие вопросы».<sup>1</sup> Поэтому методологические исследования на данном этапе развития марксистской социологии города имеют особо важное значение для научного анализа проблем урбанизации и города, для возможности предвидеть перспективы и социальные последствия урбанизации, сознательно управлять ее развитием.

В связи с этим особый интерес вызывает ленинское на-  
следие.

В. И. Ленин процессу урбанизации не посвящал специальные книги или статьи, но во многих работах он дает анализ процесса урбанизации в России и его социально-экономических причин, разных сторон урбанизации, ее сути.

В данной статье рассматриваются только те работы и высказывания В. И. Ленина, которые могут помочь в анализе современных проблем, связанных с пониманием сущности процесса урбанизации и ее особенностей в условиях научно-технической революции.

Неправильно было бы считать, что в этом направлении ничего не делалось. Написано несколько десятков диссертаци-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 15, стр. 368.



ций о ликвидации противоположности между городом и деревней и о преодолении существенных различий между городом и деревней. Но обычно авторы этих работ не выходят за рамки традиционной постановки вопроса, ограничиваются иллюстрацией этого процесса материалом отдельных республик.

Несомненно, что процесс урбанизации без выяснения этих проблем понять нельзя. «Основой всякого развитого разделения труда, осуществляющегося путем обмена товаров, — писал Маркс, — является отделение города от деревни. Можно сказать, что вся экономическая история общества резюмируется в движении этой противоположности...»<sup>1</sup>. Марксистское учение о преодолении противоположности и существенных различий между городом и деревней является исходным пунктом для дальнейшего исследования.

В. И. Ленин указывал, что надо «...смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь».<sup>2</sup> В исследовании процесса урбанизации этот принцип не всегда соблюдается. Особенно это относится к буржуазной социологии города, где метафизический, эмпирический и идеалистический подход — обычное явление.

В теоретическом исследовании необходимо выявить и обобщить не только градообразующие факторы, но и весь комплекс социально-экономических причин, порождающих урбанизацию, а также особенности ее этапов.

Д. Валентей пишет: «Создавая новые промышленные комплексы, города и поселки, осваивая новые районы, мы не всегда осмысливаем эти действия как глубинные социальные процессы. Их влияние на население в целом, на отдельную семью, отдельного человека порой остается для нас уравнением со многими неизвестными».<sup>3</sup>

Действительно, можно сказать, что урбанизация — это глубинный социальный процесс, который можно исследовать только на стыке ряда наук: философии, социологии, политической экономии, экономической географии, истории, демографии, права, социальной психологии, градостроительства, архитектуры, этнографии, антропологии, социальной

<sup>1</sup> К. Маркс. Капитал, т. 1, 1949, стр. 360.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 39, стр. 67.

<sup>3</sup> Д. Валентей. Наука и народонаселение. «Правда», 27 июня 1966 г.



медицины. Эти науки имеют свой предмет исследования, задача общесоциологической теории — обобщение имеющегося материала и изучение на данной основе всего процесса урбанизации в целом и его места и значения в жизни общества.

Такое изучение требует исходить из развития производительных сил общества, и, в первую очередь, развития орудий труда. При таком подходе есть возможность не только вскрыть суть сложного и многогранного процесса урбанизации, но и определить его влияние на другие сферы общественной жизни и на жизнь всего общества в целом.

Работы В. И. Ленина «К характеристике экономического романтизма», «Развитие капитализма в России», «Аграрный вопрос и «критики Маркса», «Капитализм в сельском хозяйстве» представляют блестящий образец такого подхода к анализу проблем общественной жизни, в том числе и проблем урбанизации. Он применял основные принципы марксизма к меняющимся обстоятельствам, проделал глубокий анализ конкретных условий России, и доказал, что в основе естественноисторического процесса урбанизации лежат объективные требования развития общественного производства — как материального, так и духовного.

В книге «Аграрный вопрос и «критики Маркса» В. И. Ленин подчеркивает значение целостного понимания общественного механизма, необходимость глубокого анализа оснований явлений, исследования социальных законов и синтеза их в цельную систему.<sup>1</sup> Только так можно выявить сущность общественных процессов. Именно целостное понимание общественного механизма дало В. И. Ленину возможность раскрыть основное в сложном явлении урбанизации.

В работе «Развитие капитализма в России» В. И. Ленин писал «...и производство на громадный национальный и интернациональный рынок, и развитие тесных коммерческих связей с различными районами страны и с разными странами по закупке сырых и вспомогательных материалов, и громадный технический прогресс, и концентрация производства и населения колоссальными предприятиями, и разрушение обветшалых традиций патриархального быта, и создание подвижности населения, и повышение уровня потребностей и развития работника, — все это элементы того капиталистического процесса, который все более и более обобществляет производство страны, а вместе с тем и участников производ-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 5, стр. 149.



ства».<sup>1</sup> Можно сделать вывод, что урбанизацию порождает обобществление труда.

Если, как уже доказал К. Маркс и Ф. Энгельс, разделение труда порождает город, то дальнейшее продолжение этого разделения и обобществления труда порождает капиталистический город. С появлением машин и промышленной революции, которая дает мощный толчок развитию городов, начинается качественно новый этап урбанизации.

В. И. Ленин неоднократно во многих книгах и статьях показывает различные стороны, характерные признаки урбанизации в условиях капитализма.

В материальном производстве заключен первоисточник всех изменений общественной жизни. Их характер зависит от степени зрелости производства. Капиталистические города возникают как необходимый результат и условие дальнейшего развития производительных сил. В. И. Ленин подробно показал отделение промышленности от земледелия. В ходе становления капитализма возникает новый тип расселения, начинается современный процесс урбанизации.

В работе «Объяснение программы» В. И. Ленин писал, что крупными фабриками произведены громадные изменения в жизни страны: «Мелкое производство заменяется крупным, мелкие хозяева превращаются в наемных рабочих», «...все бóльшая и бóльшая часть населения окончательно отрывается от деревни и от сельского хозяйства и собирается в города, фабричные и промышленные села и местечки...»<sup>2</sup>

Быстрый рост крупных фабрик и заводов В. И. Ленин характеризует как главное явление того времени, совершенно изменяющее все старые условия жизни, заставляя сотни и тысячи людей работать вместе, жить в городах. Таким образом, в результате разделения труда возникают крупные центры производства материальных и духовных ценностей.

В. И. Ленин подчеркивает, что капиталистическое развитие характеризует не только рост торгового земледелия, но и быстрый «процесс отвлечения населения к промышленности, процесс роста городов и образования новых центров крупной промышленности».<sup>3</sup> Глубокий анализ этого процесса дан в книге «Развитие капитализма в России».

Объединяющее значение капитализма не выражается только в объединении фабричных рабочих.

Обобществление труда капитализмом имеет два признака:

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, стр. 550—551.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 89.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, стр. 254.



«1) работу на все общество и 2) объединение отдельных работников для получения продукта общего труда». «Миссия» капитализма «выполняется развитием капитализма и обобществления труда вообще, созданием пролетариата вообще, — по отношению к которому фабрично-заводские рабочие играют роль только передовых рядов, авангарда».<sup>1</sup>

В. И. Ленин много внимания уделял закону роста индустриального населения и индустриальных центров. Он указывал, что рост числа индустриального населения неразрывно связан с товарным производством и капитализмом, что разделение труда является причиной отделения от земледелия все новых отраслей обработки сырья, в результате чего увеличивается индустриальное население. К этим вопросам он возвращался десятки раз и наглядно показал, что население отвлекается от деревень к городам не только для работы на фабриках и заводах. В рецензии на книгу А. Богданова В. И. Ленин говорит «о росте торгово-промышленного населения за счет земледельческого и о концентрации населения в крупных городах...»<sup>2</sup>.

Рост крупной машинной индустрии, вызывает развитие промышленности, дающей топливо и материалы для построек, а также строительной промышленности. Для развития промышленности, которая служит удовлетворению возросших потребностей общества, необходимо развитие торговли, транспорта, связи, управления, банков, науки и т. д. А население, которое занято в крупной машинной индустрии или ее обслуживанием, имеет гораздо больший уровень развития и потребностей по сравнению с деревенским населением. Это в свою очередь, вызывает развитие системы образования, розничной торговли, бытовых услуг и т. д.

Можно сделать вывод, что в условиях существования крупной машинной индустрии концентрация производства и населения в городах диктуется уровнем развития производительных сил и что только в условиях такой концентрации может происходить их дальнейшее развитие (и дальнейшая концентрация, специализация и кооперация производства).

В. И. Ленин всегда подчеркивал, что речь не идет просто об увеличении числа фабрично-заводских рабочих, а «о сосредоточении средств производства и обобществлении труда».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 328.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 41.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 323.



Но население не только притягивается городом, оно и выталкивается из сельского хозяйства.

В. И. Ленин пишет, что в условиях капиталистического развития сельского хозяйства мы наблюдаем «...особенно быструю концентрацию производства в руках капиталистов и экспроприацию, пролетаризацию населения, уменьшение доли собственников в общей сумме населения, увеличение доли тех, кого капитализм выталкивает из деревни в город и т. д.»,<sup>1</sup> что невозможен «такой капитализм, который бы не вел к уменьшению сельского населения»<sup>2</sup>.

В результате городское население растет гораздо быстрее, чем сельское. Невозможно такое развитие машинной индустрии, которое не вело бы к уменьшению населения на селе.

Поэтому как в странах капитализма, так и в странах социализма (которые начали с более низкого уровня развития производительных сил) и развивающихся странах (которые постепенно переходят к развитию крупной машинной индустрии, становясь на путь капитализма или некапиталистического развития) рост концентрации производства и населения в городах вызван едиными требованиями развития производительных сил.

Но так как процесс урбанизации протекает в разных общественно-экономических формациях, в основе которых лежат разные способы производства, то на конкретные формы этого процесса оказывает существенное влияние не только уровень развития производительных сил, но и производственные отношения, экономический базис общества. Конкретный ход процесса урбанизации определяют не только общесоциологические законы, но и специфические законы данной формации.

В работе В. И. Ленина «Капитализм в сельском хозяйстве» показано, как в условиях капитализма деревня экономически эксплуатируется городом.<sup>3</sup> При капитализме, писал В. И. Ленин, город выделяет себя в необходимо привилегированное положение, оставляя деревню подчиненной, неразвитой, беспомощной и забитой. Буржуазные идеологи утверждают, что причины отставания земледелия от промышленности, противоположности города и села надо искать в особенностях сельского хозяйства, в «законе убывающего плодородия». Классики марксизма-ленинизма доказали необоснованность таких утверждений.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 5, стр. 267—268.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 283.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 142.



«Капиталистическое варварство сильнее всякой цивилизации. Куда ни кинь — на каждом шагу встречаются задачи, которые человечество вполне в состоянии разрешить немедленно. Мешает капитализм».<sup>1</sup> Влияние общественно-экономического базиса сказывается и на самом развитии городов, положении рабочего класса, характере городской культуры и т. д. «Капитализм создает крупное производство, конкуренцию, сопровождающуюся расхищением производительных сил земли».<sup>2</sup>

Но одновременно в работе «Критические заметки по национальному вопросу» В. И. Ленин писал: «Города... играют важнейшую экономическую роль при капитализме».<sup>3</sup> Только в городах, пригородах, фабричных поселках может развиваться машинное производство, обеспечивающее дальнейшее развитие производительных сил и всего общества в целом.

Город развивается быстрее деревни. «...Противоречие между сравнительно развитым капитализмом в промышленности и чудовищной отсталостью деревни становится вопиющим и толкает, в силу объективных причин, к наибольшей глубине буржуазной революции, к созданию условий наиболее быстрого агрикультурного прогресса».<sup>4</sup> Развитие неземледельческого населения обеспечивает широкое развитие товарного земледелия.

В. И. Ленин отмечал: «Маркс видел прогрессивную, революционную работу капитализма в том, что он, обобществляя труд, в то же самое время, механизмом самого процесса «обучает, объединяет и организует рабочий класс», обучает борьбе, организует его «возмущение», объединяет для «экспроприации экспроприаторов», для захвата политической власти и отнятия средств производства из рук «немногих узурпаторов» для передачи их в руки всего общества».<sup>5</sup>

В другом месте В. И. Ленин пишет: «...Самые условия его жизни разрушают все связи его с собственным хозяйством и, соединяя рабочих общей работой и перебрасывая их с фабрики на фабрику, сплачивают вместе массы рабочего люда. Рабочие начинают борьбу с капиталистами, и среди них появляется усиленное стремление к объединению».<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, стр. 17.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 7, стр. 116.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, стр. 149.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 16, стр. 301.

<sup>5</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 322—323.

<sup>6</sup> В. И. Ленин. Полное собр. соч., т. 2, стр. 83.



И во многих других работах В. И. Ленина показано многообразие, противоречивость и глубина влияния города, его огромная роль в развитии общества.

Концентрация населения в городах продолжается и в наши дни. Уже в начале шестидесятых годов доля городского населения по опубликованным статистическим данным<sup>1</sup> составляла:

Австралия	82%	Исландия	73%
Уругвай	81%	ГДР	72%
Нидерланды	80%	США	70%
Великобритания	78%	Канада	70%
Израиль	78%	Аргентина	68%
ФРГ	78%	Венесуэла	68%
Дания	74%	Чили	67%
Швеция	73%	Бельгия	66%

Развитие производительных сил в деревне приводит к повышению производительности труда и в результате к появлению людей, в использовании труда которых сельское хозяйство больше не нуждается, и они уходят в города. Такого рода миграции населения наблюдаются как в условиях капитализма, так и социализма, но они имеют разный характер. В. И. Ленин подробно проанализировал этот процесс в условиях царской России. Он показал, как внутри крестьянства складывались классы буржуазии и пролетариата. В «Проекте программы» В. И. Ленин писал: «Все быстрее и быстрее развиваются в России крупные фабрики и заводы, разоряя мелких кустарей и крестьян, превращая их в неимущих рабочих, сгоняя все больше и больше народа в города, фабричные и промышленные села и местечки».<sup>2</sup>

Рассматривая вопрос о разорении крестьянства, В. И. Ленин пишет, что «процесс этот неуклонно идет вперед, ...принимая самые разнообразные формы... Бегству крестьянина в город неизбежно предшествует его разорение. А разорению предшествует отчаянная борьба за свою экономическую самостоятельность».<sup>3</sup> Но в целом этот процесс прогрессивный, наивны желания Сисмонды «задержать все общественное развитие ради сохранения патриархальных отношений полудикого населения», «...лишь

<sup>1</sup> Население мира. М., 1965, стр. 94—103.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 83.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 5, стр. 187—188.



бы оно служило сохранению мелкой буржуазии<sup>1</sup>, хотя создается относительное перенаселение.

В. И. Ленин очень высоко оценивает значение миграций в жизни общества: «Без создания подвижности населения не может быть и его развития, и было бы наивностью думать, что какая-нибудь сельская школа может дать то, что дает людям самостоятельное знакомство с различными отношениями и порядками и на юге и на севере, и в земледелии и в промышленности, и в столице и в захолустье».<sup>2</sup>

Капиталистическое развитие самим характером средств производства вызывает безграничное стремление к расширению производства и постоянное предварение спроса предложением. Происходит обобществление труда в пределах целого общества, повышение подвижности населения и его сознательности.

В основе этих сложных миграционных процессов лежат общественно-экономические причины. Но большое значение здесь имеет ценностная ориентация личности.

О жизни крестьян как класса, перешедшего из феодализма, К. Маркс писал: «Их поле производства, парцелла, не допускает при обработке никакого разделения труда, никакого применения науки, а, следовательно, и никакого разнообразия, развития, никакого различия талантов, никакого богатства общественных отношений».<sup>3</sup> Это свидетельствует об экономическом застое. Капитализм дает возможность в какой-то мере порвать с этим застоем. В. И. Ленин в книге «Развитие капитализма в России» приводит «аргументы» противников «отхожих промыслов» против передвижения рабочих: «разгул», «буйный нрав», «пьянство», «недобросовестность», «стремление уйти от семьи, чтобы избавиться от семьи и надзора родителей», «желание развлечений и более веселой жизни»<sup>4</sup>.

В. И. Ленин во многих работах анализирует, почему же в условиях царской России люди уходят из деревень. В первую очередь они уходят в поисках заработка, уходят от недоедания и истощения чрезмерной работой, уходят от неразвитых средневековых, полукрепостнических форм капитала, от отсталости, окоченелости, замкнутости и «привязанности к земле».

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 175.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, стр. 246.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв. в двух томах, т. 1, М., 1948, стр. 293.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, стр. 245.



«Капитал освободил земледелие от феодализма, втянул его в торговый оборот, а вместе с ним в мировое экономическое развитие, вырвал его из застоя и заскорузлости средневековья и патриархальности. Но капитал не только не устранил подавленности, эксплуатации, нищеты масс, а, напротив, он создает эти бедствия в новом виде и восстанавливает на «современной» базе их старые формы».<sup>1</sup>

А в городе, несмотря на эксплуатацию, положение лучше. Меняется жизненный и культурный уровень, социальная принадлежность, условия жизни, взгляды, духовный облик, уровень развития самого человека. Вчерашние крестьяне превращаются в рабочих.

В рецензии на книгу К. Каутского «Аграрный вопрос» В. И. Ленин подчеркивал, что «процесс коренного преобразования капитализмом всего сельского хозяйства... быстро идет вперед, вызывая превращение крестьянина в наемного рабочего и усиленное бегство населения из деревень. Попытки задержать этот процесс были бы реакционны и вредны: как ни тяжелы последствия этого процесса в современном обществе, но последствия задержки процесса еще хуже и ставят трудящееся население в еще более беспомощное и безысходное положение».<sup>2</sup>

Это замечание В. И. Ленина во многом помогает сделать научно обоснованные выводы о процессах урбанизации в развивающихся и капиталистических странах. Но не только в них.

И после начала социалистической революции приходится сталкиваться с проблемами, которые не были разрешены капитализмом. В ходе строительства социализма ликвидируется противоположность между городом и деревней, но еще предстоит большая работа по ликвидации существенных различий между городом и деревней в условиях строительства коммунизма.

«...Города представляют из себя центры экономической, политической и духовной жизни народа и являются главными двигателями прогресса».<sup>3</sup> Это полностью относится и к городам в социалистическом обществе. Здесь самый высокий уровень экономики, наилучшие условия для развития нового общества — выше сознательность народных масс, их организованность, активность, влияние марксистских идей и т. д.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 27, стр. 219.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 93.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 341.



Ввиду этого строительство социализма в городах идет более быстрыми темпами. Болгарский ученый Нико Яхнел, используя структурный подход в анализе социологических аспектов города и деревни, подчеркивает, что, несмотря на различия, структура города и структура деревни является своеобразной копией общей структуры общества. Они взаимосвязаны.<sup>1</sup> Влияние города распространяется далеко за его пределами. Это не только распространение т. н. городской культуры и образа жизни, но главное — индустриализация сельского хозяйства. Развитие производительных сил на селе делают там лишними большие массы людей, они направляются в город, видя его преимущество по сравнению с деревней. Город привлекает людей не только стереотипами поведения, которые выступают в городах, особенно крупнейших, как определенный городской образ жизни,<sup>2</sup> но и более широкими возможностями для развития самого человека. Поэтому особое внимание заслуживает явление мобильности, как постоянной потребности в новой информации, как реакции на разнообразие стимуляторов, которые содержит город, как готовность к изменениям места работы, места проживания, характера досуга, вкусов и т. д.<sup>3</sup> Внимание социологов привлекают изменения социально-культурной ориентации, уровень внепрофессионального общения, информационный потенциал города.

Так как в результате влияния социалистического базиса и надстройки отсутствует разорение крестьянства, нет относительного перенаселения и безработицы, ведется крупное жилищное строительство, имеются широкие возможности получить квалификацию и образование и т. д., то среднегодовой прирост городского населения СССР в 2 раза выше среднемирового и составляет 8,2 процента. По количеству больших городов и проживающему в них населению Советский Союз занимает первое место в мире.

В 1914 году на территории царской России насчитывалось 721 город и 54 посада, а в 1960 году на территории СССР имелось 1685 городов и 3157 поселков городского типа.<sup>4</sup> За эти годы в стране образовалось около тысячи новых городов.

---

<sup>1</sup> См. Н. Яхнел. Город и деревня. М., «Прогресс», 1968.

<sup>2</sup> См. «Информационный бюллетень» ИС АН СССР, ПКЦИ, ССА, ИКСИ АН СССР, № 16, «Социологические исследования города», 1969, стр. 5.

<sup>3</sup> См. Л. В. Коган. Урбанизация - общение - микрорайон. «Архитектура СССР», 1967, № 4.

<sup>4</sup> Социология в СССР, т. 2, М., 1966, стр. 289.



По подсчетам демографа Урланиса доля городских жителей в 2000 году в СССР может составить 80%.

Если темпы повышения производительности труда в сельском хозяйстве будут выше (теперь для этого многое делается), то и темпы прироста городского населения могут повыситься.

В условиях социализма продолжается рост городского населения и городов как центров производства материальных и духовных ценностей. Одновременно происходит планомерное более пропорциональное размещение промышленных и научных центров, а также населения, в масштабе всей страны. Основу постепенной ликвидации существенных различий между городом и деревней составляет индустриализация сельскохозяйственного производства.

В. И. Ленин писал, что «противоположность между городом и деревней противоречит строю коллективистического общества», подчеркивал «исторически прогрессивную роль крупных городов и необходимость соединения земледелия и промышленности при коллективистической организации хозяйства»<sup>1</sup>.

В. И. Ленин много внимания уделял роли пролетариата как того класса, который после социалистической революции ведет за собой деревню, руководит развитием деревни, несет в деревню культуру городской и столичной жизни. Только помощь, оказываемая городом отсталой и распыленной деревне, могла создать основу для повышения производительности труда, для перехода к крупному, машинному производству и в сельском хозяйстве. Большое внимание в этой работе имеет союз рабочего класса и крестьянства. В результате В. И. Ленин мог написать: «Город давал деревне при капитализме то, что ее развращало политически, экономически, нравственно, физически и т. п. Город у нас само собой начинает давать деревне прямо обратное».<sup>2</sup> Он ясно представлял трудность этой задачи. «...Это дело годов и годов».<sup>3</sup>

Говоря об экономическом и политическом факте неравенства города и деревни, В. И. Ленин отмечал: «Это — факт неизбежный при капитализме вообще, при переходе от капитализма к коммунизму, в частности.

Город не может быть равен деревне. Деревня не может быть равна городу в исторических условиях этой эпохи. Го-

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 155.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 367—368.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 38, стр. 198.



род неизбежно *ведет за собой* деревню. Деревня неизбежно *идет за городом*<sup>1</sup>.

Это положение марксизма-ленинизма остается в силе и в условиях научно-технической революции.

Влияние города на развитие деревни в условиях капитализма выражается прежде всего в проникновении капиталистических производственных отношений. Но развитие производительных сил в деревне отстает от их развития в городах.

Первые машины, которые появляются в деревне, представляют собой как бы «смесь» орудий труда капиталистического и феодального общества. Они состоят из рабочих органов и трансмиссии, но вместо двигателя используются животные, сила ветра и воды.

В современных условиях в деревне продолжается индустриализация сельского хозяйства, — завершается переход на полностью механизированное производство, т. е. достигается уровень развития производительных сил, от которого промышленность уже переходит на более высокий уровень комплексной автоматизации.

Каждая общественно-экономическая формация имеет свои орудия труда. В ходе развития производства орудия труда совершенствуются, отдельные функции человека передаются механизмам. Автоматизация ведет к новому существенному изменению места и роли человека в процессе производства. Человек передает техническим системам функции непосредственного управления и контроля. В сельском хозяйстве ввиду специфики производства и более низкого развития производительных сил до этого еще далеко.

В ходе индустриализации сельского хозяйства не только повышается уровень развития техники, квалификация людей, которые заняты работой в производстве, управлении или обслуживании, но в результате дальнейшего разделения труда от «чистого» сельскохозяйственного производства постепенно отпочковываются все новые отрасли, например, ремонт техники, производство кормов, бухгалтерский учет, реализация готовой продукции и т. д. Увеличивается производительность труда, повышается рентабельность, сокращается количество занятых. Это приводит к дальнейшему притоку населения в города.

Роль и значение города увеличивается одновременно с ростом его удельного веса в обществе — ростом городского населения и превращением ряда отраслей из земледельче-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 40, стр. 5.



ских в «городские». Огромную роль в этом процессе играют коммуникации, при помощи которых влияние города распространяется все дальше и глубже.

Из всего сказанного следует, что урбанизация, несмотря на относительную самостоятельность и свою внутреннюю логику развития, теснейшим образом связана с прогрессивным развитием всего общества. Содержание социально-экономических, политических и культурных функций города определяет общественно-экономическая формация. Поэтому не правы те буржуазные социологи, которые урбанизацию считают совершенно самостоятельным процессом, который как бы определяет все общественное развитие. Другие социологи построение своих теорий урбанизации связывают со стадиями экономического роста (В. Росту) или объективный процесс урбанизации используют для попытки обосновать теорию конвергенции.

Уже в начале статьи было отмечено следующее довольно распространенное определение урбанизации: «Урбанизация — рост городов, повышение удельного веса городского населения в стране»<sup>1</sup>.

Несомненно, что процесс урбанизации явление весьма сложное, многогранное и его сущность несводима к росту городов и городского населения как к таковым. Так как урбанизация явление общесоциологическое, то выразить его суть только чисто экономическими, демографическими или экономикогеографическими категориями нельзя.

Именно при помощи урбанизации решается задача социализма — «сближать и объединять промышленность и земледелие»<sup>2</sup>, ликвидировать существенные различия между городом и деревней, умственным и физическим трудом.

Рост городов и городского населения является закономерным результатом общественного развития, в первую очередь результатом развития производства материальных и духовных ценностей, которое необходимо вызывает образование крупных центров производства и развития производительных сил, развития человеческой личности. Рост городов является необходимой, объективной предпосылкой дальнейшего развития производительных сил. Уровень развития городов является одним из показателей уровня развития производительных сил и производственных отношений.

Величина этих центров зависит от достигнутого уровня

<sup>1</sup> В. С. Хорев. Городское население СССР. М., 1968, стр. 98.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 42, стр. 15.



потребления материальных и духовных ценностей, производимых в данном городе, от развитости коммуникаций, возможностей удовлетворения растущих культурных и бытовых потребностей населения, возможностей организации управления на достигнутом уровне развития общества.

Представляется, что урбанизацию в современных условиях можно определить как процесс перенесения, распространения в крупных городах достигнутого уровня развития производительных сил, производственных и других общественных отношений, а также достигнутого уровня культуры на все общество, что связано с концентрацией населения, его переходом на жизнь в такие типы поселений, которые обеспечивают каждой личности все больший уровень связи с жизнью общества и непосредственного участия в ней.

Урбанизация общества начинается с появлением первых городов и заканчивается полностью урбанизованным обществом при коммунизме, когда всюду будет одинаковый уровень развития производительных сил, производственных отношений и культуры. Повсюду будут населенные пункты городского типа. Уровень развития личности обеспечит возможность использования социально-информационного потенциала общества, а средства массовых коммуникаций и мобильность населения — реализацию этой возможности.

Как учил В. И. Ленин, только изучение явления в его развитии, в тесной взаимосвязи с другими процессами, позволяет выявить его сущность.



## АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОЦЕНКИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СВЕТЕ ЛЕНИНСКИХ ИДЕЙ

«Ленинские труды в своей глубине и богатстве дают ответ на все волнующие нас вопросы. Но они дают ответ только тому, кто страстно ищет его и готов сам подумать над вопросами, раздумывать над ними и додумывать их до конца», — писал Иоганнес Бехер, очень хорошо выразив суть отношения к наследию Ленина. Творческого, страстного подхода требует каждая строка произведений Ленина, больше всего ненавидящего догматизм.

Мысли Ленина о художественной литературе, о её специфичной общественной роли очень многогранны и интересны. Эта тема еще ждет своего исследования, в данной же статье возможно остановиться лишь на некоторых проблемах, особенно актуальных, на наш взгляд, сегодня.

В тяжелые годы, после разгрома революции 1905 года, когда каждый партийный литератор, публицист значил очень много для рабочего движения, Ленин пишет А. В. Луначарскому о А. М. Горьком: «Если человек занят серьезной большой работой, если этой работе повредит отрывание на газету, на публицистику, — тогда было бы глупостью и преступлением мешать ему и отрывать его!»<sup>1</sup> Эта же мысль настойчиво звучит и в письмах к А. М. Горькому: «Ваш план писать маленькие вещи для «Пролетария» меня очень радует, но, разумеется, раз есть большая работа, не отрывайтесь».<sup>2</sup> И в этом проявилась не просто чуткость Ленина по отношению к большому писателю, а, главным образом, понимание огромной социальной роли художественной литературы. Настоящее художественное произведение несет в себе заряд огромной силы. И его воздействие заключается не в сиюминутном практическом результате, оно, воздействуя на читателя, не порождает непосредственно практического действия, а оказывает глубокое влияние на личность, преобразуя её в определен-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч. т. 34, изд. 4, стр. 333—334.

<sup>2</sup> Там же, стр. 335.



ном направлении, и потому является своеобразной установкой поведения человека в будущем<sup>1</sup>.

Прекрасно понимая это, В. И. Ленин постоянно проявляет огромный интерес к искусству и литературе, к классическому литературному наследству и развитию новой пролетарской литературы. Способность литературы глубоко воздействовать на личность, активизируя её, Ленин связывает с глубиной её проникновения в действительность, с реалистическим методом в искусстве. Художественная правдивость, глубина постижения жизни рассматривались им всегда как основной критерий общественной значимости произведения. Об этом говорят его высказывания о творчестве Л. Толстого, Салтыкова-Щедрина, Тургенева, Некрасова, Успенского, Короленко, Горького, Вересаева, Барбюса, Золя.

Отстаивая необходимость прочной и многосторонней связи писателя с объективной действительностью, Ленин критикует в связи с этим взгляды махиста И. Петцольдта, который в творчестве видел лишь «поток создания нашей фантазии»<sup>2</sup>. В «Материализме и эмпириокритицизме» ярко показано, что махисты, растворяя действительность в потоке субъективных представлений, по существу приходят к отрицанию преобразующей роли искусства в обществе.

Трактовка художественного произведения как эмоционального самовыражения автора в отрыве от объективной действительности очень распространена в современной буржуазной эстетике. И даже те авторы, которые признают определенную социальную роль искусства и литературы, в конечном счете отрицают связь социальной функции с глубиной постижения писателем действительности. Так, М. Рейдер видит в художнике активного человека, облеченного социальной функцией (в отличие, например, от неофрейдистской концепции), ибо мир оценок он делает социальным, общечеловеческим: «Художник не просто невротик, находящийся в плену своих собственных иллюзий, (...) он исследует и создает человеческие ценности»<sup>3</sup>. Однако, сама оценка понимается М. Рейдером как воображаемая истина, не имеющая объективного содержания<sup>4</sup>. При этом действительность представляется лишь толчком, физической основой для эмоциональной

<sup>1</sup> Так характеризует роль искусства советский психолог Л. С. Выготский в книге «Психология искусства» 1965 г. Стр. 332.

<sup>2</sup> И. Петцольдт «Введение в философию чистого опыта», пер. с нем. Спб. 1909, стр. 68.

<sup>3</sup> «Современная книга по эстетике», Антология, 1957, стр. 77.

<sup>4</sup> Там же, стр. 57.



реакции. Само творчество по существу отрывается от отражения действительности. Преобразование её материала в сознании субъекта творчества становится абсолютно самостоятельным феноменом, внутренний мир художника обособляется от действительности.

Если художественное творчество является самовыражением, то вопрос о том, что такое художественная правда, совершенно непропорционален, как и вопрос о том, что внушает читателю произведение.

Главное — воздействие «в смысле освобождения или организации наших импульсов и отношений»<sup>1</sup> (А. Ричардс) неважно в каком направлении. Главное — в способности произведения воздействовать, вызывать эмоции. А. Ричардс называет это «чувством приятия». И этим «чувством приятия» определяется ценность произведения. При этом и воспринимающий произведение человек рассматривается, как асоциальный, не связанный с обществом феномен. Так, по мнению К. Белла, «чтобы оценить произведение искусства, мы не нуждаемся ни в чем из жизни, ни в каком знании её идей и событий, (...) на мгновение мы отрекаемся от всех человеческих интересов, (...) мы парим над течением жизни»<sup>2</sup>.

В связи с подобными тенденциями современной буржуазной эстетики особенно актуальными являются мысли В. И. Ленина о социальной роли художественной литературы. Для Ленина литература была неразрывно связана с борьбой за переустройство мира, за нового человека. Р. Ролан, назвавший статью об отношении Ленина к искусству «Ленин — искусство и действие», — писал, что «весь арсенал ума — искусство, литературу, науку — мобилизовал он для действия»<sup>3</sup>.

Само общественное назначение искусства и литературы предполагает гуманистическую направленность художественных произведений, так как именно в искусстве и через искусство человек осознает себя со стороны своей социальной значимости. Истинный гуманизм активен, он связан с борьбой за преобразование, совершенствование человека, а через него — действительности. И ценность произведения Ленин связывал с идеей, зовущей человека к изменению мира. Потому так резко отзывается он в письме к И. Арманд о романе Винниченко «Заветы отцов», отмечая, что «соединить их (ужасы)

<sup>1</sup> «Современная книга по эстетике», стр. 328—329.

<sup>2</sup> Там же, стр. 354.

<sup>3</sup> Р. Ролан, собр. соч. в 14 т. Т. 14, Гослитиздат, стр. 559, 1958 г.



вместе и, *таким образом*, — значит, малевать ужасы, пугать и свое воображение и читателя, «забивать» и себя и его»<sup>1</sup>. Винниченко видит извечность зла в самом человеке, и его книга убивает в человеке волю к сопротивлению. Изображая факты, каждый из которых может произойти в жизни, он не сумел подняться над фактами, увидеть тенденцию развития жизни, а потому его произведение, искажая действительность, не является гуманистическим, ибо не пробуждает в человеке творца, преобразователя жизни.

Ленин постоянно подчеркивал огромную роль передового мировоззрения писателя для его творчества, ибо чем глубже и богаче связи личности творца с передовой общественной мыслью его времени, тем сильнее само мировоззрение оплодотворяет его творческую индивидуальность, тем многосторонней сумеет он отразить действительность в ее развитии.

Переписка В. И. Ленина и А. М. Горького является свидетельством того, как целеустремленно вождь революции борется с заблуждениями Горького, будучи уверен, что от того, насколько четко и определенно понимает писатель передовые тенденции эпохи, зависит глубина и социальная направленность его творчества.

При этом Ленин видит, что само мировоззрение не является мертвой догмой, пассивно усвоенной художником. Оно неразрывно связано с познанием жизни, с активным вторжением в неё писателя.

Известно, что в 1919 году Владимир Ильич усиленно советовал Горькому наблюдать жизнь, изучать её не из среды озлобленной революцией петербургской интеллигенции, так как это сужает кругозор писателя. «Вы поставили себя в положение, в котором непосредственно наблюдать новое в жизни рабочих и крестьян, т. е.  $\frac{9}{10}$  населения России, Вы не можете»<sup>2</sup> — пишет Ленин.

В связи с вопросом о роли мировоззрения необходимо обратиться к ленинским статьям о Толстом, где Толстой назван зеркалом русской революции.

Ленин заостряет внимание на том, что Толстой-художник шел дальше Толстого-философа, ибо, проповедуя в своих статьях непротivление злу насилием, он «с огромной силой и искренностью бичевал» общественное зло и тем самым, по существу, своими произведениями звал к бунту. Таким образом, Ленин не представляет себе творчество

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч. т. 35, стр. 107.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч. т. 35, стр. 347.



писателя лишь как воплощение им в образах своего мировоззрения, в результате чего образ выступает лишь как рупор мировоззрения автора.<sup>1</sup>

Но в то же время, Ленин видит глубокую диалектическую взаимосвязь мировоззрения и творчества. По мысли Ленина, именно вследствие ограниченности мировоззрения, Толстой сумел отразить лишь некоторые из существенных сторон революции, хотя «перед нами действительно великий художник», умеющий глубоко проникать в жизнь. И через все статьи Ленина о Толстом проходит мысль о том, что *противоречивость мировоззрения мешала писателю идти еще дальше, еще глубже чувствовать историю.*

И само мировоззрение Толстого, являясь по существу противоречивым единством передовых и реакционных идей, идей, обращенных в прошлое, и идей, устремленных в будущее, не может не быть связанным с тем художественным обобщением, которое делает писатель в своих произведениях. С другой стороны, художественное познание, углубление в противоречия действительности не может не влиять на само мировоззрение писателя.

Мысли В. И. Ленина о роли мировоззрения художника актуальны сейчас, ибо идея независимости творчества от мировоззрения очень распространена среди буржуазных теоретиков искусства. Так, теоретики итальянского неоавангарда проповедуют как идеальную модель искусство «чистой объективности», когда действительность предстает перед художником в своем «первозданном существовании», искусство «деидеологизированное, не завербованное и внеисторическое»<sup>2</sup>.

С другой стороны, анализ Лениным творчества Толстого, направлен против упрощенного, вульгарно-социологического подхода к художественному произведению как к непосредственному воплощению мировоззрения писателя.

В связи с проблемой мировоззрения встает вопрос о партийности литературы.

Принцип партийности художественной литературы В. И. Ленин сформулировал в ходе революции 1905 года в

---

<sup>1</sup> Такой упрощенный подход характеризует некоторые литературоведческие статьи в нашей печати. Так, М. Гус в статье «Мораль, искусство, политика» («Литерат. газета», № 37 от 11 сент. 1968 г.) полагает, что «искусство — могучий способ выразить мысль. А мысль художника и есть его мировоззрение».

<sup>2</sup> Г. Брейтбурд. «Итальянский новый авангард». Новый мир, № 3, 1967 г. стр. 222.



статье «Партийная организация и партийная литература», в последующих работах положения этой статьи углублялись и конкретизировались. Ленин доказывает, что всякое литературное творчество носит классовый характер, но далеко не все писатели поднялись до *понимания* классовых противоположностей. Без понимания, ясного осознания целей и задач класса нет партийности, которая всегда предполагает чёткую сознательную классовую определенность мировоззрения.

*Партийность литературы*, служащей пролетариату, Ленин считает *высшим этапом развития партийности искусства*, ибо впервые с позиций передового пролетарского мировоззрения открывается для писателя широчайшая возможность исторически верно, глубоко осмыслить мир, создать произведения, в которых может быть достигнуто полное слияние «осознанного исторического смысла... с шекспировской живостью и действенностью» (Ф. Энгельс)<sup>1</sup>.

И такая литература сможет, как утверждает Ленин в статье «Партийная организация и партийная литература», оплодотворять «последнее слово революционной мысли человечества»<sup>2</sup>. Разумеется, это не значит, что, будучи партийной, литература призвана выступать в роли иллюстратора определенных политических идей. Она должна нести свою выстраданную художественную идею, основанную на образном постижении действительности с осознанной социалистической, революционной позиции.

Партийность новой литературы Ленин видит в способности писателя раскрывать диалектику жизни, — и не только раскрывать, но и будить активное начало в человеке.

Значит, сама партийность литературы — это определенное качество ее идейности, это высшая форма идейности, возникающая в результате глубокого, страстного художественного познания с осознанных позиций передового марксистского мировоззрения.

Идея произведения, следовательно, зависит от художественной концепции мира автора, от понимания им нашей эпохи. И общественное назначение искусства Ленин всегда связывал с его способностью будить в человеке творца, преобразователя жизни. В этом проявляется подлинная партийность литературы, которая должна служить людям, «не... «верхним десяти тысячам», а миллионам и десяткам миллионов трудящихся, которые составляют цвет страны, ее силу, будущее»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч. т. 25, стр. 258.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч. т. 10, стр. 31.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Соч. т. 10, стр. 30—31.



Но что представляет собой художественная идея?

«Идейность и художественное мастерство» — как часто мы слышим эти слова в отдельности. Однако за этим стоит неверный подход к искусству, ибо идея произведения не есть заранее данная абстракция, воплощаемая в художественную форму.

Художественная идея «вырастает» из взаимодействия образов. При этом работа писателя над словом — не есть лишь «опредмечивание» мысли, а есть единый процесс художественного познания — творчества, в результате которого и рождается *художественность как определенный качественный уровень, отличающий искусство от неискусства*, как нераздельный синтез формы и содержания. Идея произведения проявляется в художественности и не может быть отделена от неё.

Оценка В. И. Лениным литературных произведений свидетельствует о глубоком понимании им природы художественной идеи. Он не признавал ценными те произведения, которые, может быть, и несли важные актуальные мысли, но не являлись подлинно художественными, а, следовательно, в них и не могло быть художественной идеи.

Интересно вспомнить отношение Ленина к некоторым ранним произведениям Маяковского. Так, Ленин отрицательно оценил «150 000 000». В записке Луначарскому от 6 мая 1921 года он пишет: «Как не стыдно голосовать за издание «150 000 000» Маяковского в 5 000 экземплярах. Вздор, глупо, махровая глупость и претенциозность.»<sup>1</sup>

Именно нарочитая усложненность образа, формалистическая игра словом, а порой и прямая декларативность произведения — все это было неприемлемо для В. И. Ленина, ибо это не было *художественное* произведение в полном смысле этого слова.

Вопрос о том, что такое художественная идея и сейчас является дискуссионным<sup>2</sup>. И в связи с этим мысли Ленина очень важны. С одной стороны, существует мнение, согласно которому идея произведения — это перевоспроизведенная в образы абстракция. Особенно отчетливо эта мысль проводится в книге Б. Кубланова «Гносеологическая природа литературы и искусства», (г. Львов, 1958 г.). Следовательно, идея научная и идея художественная различаются лишь по форме,

<sup>1</sup> Сб. «Ленин о литературе и искусстве». Госиздат худ. лит. 1960 г., стр. 477.

<sup>2</sup> Не существует и больших исследований по этому вопросу.



содержание же у них одинаково. В одной из немногочисленных статей, посвященных этой проблеме, румынский автор М. Брязу приходит к выводу о том, что в произведении есть главная умозрительная идея и специальная художественная организация, которая делает эту идею собственно художественной. М. Брязу утверждает, что «художественное наслаждение почти исчезает при рассмотрении картины Рембрандта, неумело реставрированной, *хотя руководящая идея видна*»<sup>1</sup>. Значит, «руководящая идея» отделяется от своей художественной формы, существует вне её. И само наслаждение произведением, переживание при его восприятии, таким образом, связывается *не с идеей* (ведь она видна, по мнению М. Брязу, и в плохо реставрированной картине), а с особой формой воплощения идеи, с художественной организацией. При таком подходе совершенно закономерным является отделение в произведении идейности и художественности, что составляет широко распространённое явление, особенно в методике преподавания литературы. На наш взгляд, правы те авторы, которые отстаивают содержательную специфику художественной идеи (П. Копнин, Н. Гей, С. Батракова), рождающейся в процессе художественного познания — творчества, в процессе движения и взаимодействия образов в воображении художника. Она по существу может быть названа синтетическим, емким, многосторонним образом, т. к. проявляется во всех образах истинно художественного произведения.

Особенно важно, на наш взгляд, подчеркнуть эмоциональный характер художественной идеи, являющейся идеей-переживанием.<sup>2</sup> Это связано со спецификой художественного творчества.

Вопрос об эмоциональной природе искусства и особенно литературы является недостаточным разработанным в нашей философии и психологии. В связи с этим большой интерес представляют слова Ленина о том, что «искусство должно объединять мысль, чувство и волю масс»<sup>3</sup>.

Здесь подчеркивается эмоциональная специфика художественного образа, представляющего собой нерасчленимый синтез мысли и чувства.

---

<sup>1</sup> Сборник работ современных румынских философов «Проблемы философии», изд. ИЛ, 1960 г. стр. 387—388.

<sup>2</sup> Гегель, а затем и Белинский называют её идеей-пафосом. Однако эта мысль не разработана в их трудах.

<sup>3</sup> Сборник «Ленин о культуре и искусстве». Изд. «Искусство», М., 1956 г., стр. 520.



Художественная литература (как и искусство вообще) призвана непосредственно усовершенствовать духовный мир человека через осознание им себя со стороны своей значимости; через осознание им своего отношения к действительности. Очевидно, что само художественное освоение действительности, — художественное познание должно обладать своей спецификой, обусловленной общественным назначением литературы, в основе которого лежит духовное воздействие на индивидуальный, интимный мир личности с целью преобразования человека. Именно поэтому вне эмоциональности нельзя понять специфику как художественного познания, так и процесса воздействия произведения на публику. В художественном познании более отчетливо проявляется субъективный фактор. Поэтому художественный образ, являющийся результатом обобщения, в ходе художественного познания выступает не как мысль, сопровождаемая эмоцией, а как нерасчленимый синтез мысли и чувства, как своеобразная мысль — чувство.

Эмоции являются формой психической деятельности человека, которая закрепляет и выражает его отношение к действительности. Они, выступая всегда как нечто субъективно-личностное, в то же время несут в себе объективное содержание, складывающееся в человеческой практике.

В художественном познании происходит интеллектуализация эмоций, они сами при этом возникают в результате напряженной умственной работы.

И художественная идея рождается в самом движении образов в воображении писателя, формируясь постепенно в ходе познания — творчества. Охватывая все образы подлиннохудожественного произведения, она проявляется как определённая эмоциональная тенденция, как идея — переживание.<sup>1)</sup> Будучи одновременно и отражением действительности и самовыражением писателя, художественная идея в то же время организует систему произведения так, чтоб достичь максимального целенаправленного воздействия на читателя, ибо в основе самого познания лежит общественная функция литературы, связанная с необходимостью преобразования человека. Таким образом, в идее проявляется единство познаватель-

---

<sup>1</sup> Наши выводы о роли эмоционального фактора опираются на достижения психологии в целом и психологии искусства, в частности (Работы Л. Выготского, С. Рубинштейна), а также на работы наших философов и литературоведов, чье внимание в последнее время привлекла эта проблема (С. Раппопорт, Н. Гей, Б. Рунин, А. Пушкин).



ного и действенного начал, основой же этого единства является эмоциональный фактор.

И специфическая действенная роль произведения связана с эмоциональным характером художественной идеи, которая, являясь результатом освоения писателем действительности, в то же время обеспечивает логику чувств и мыслей читателя, направляя их в определенное русло. Писатель, познавая мир, постоянно имеет в виду цель определенного влияния его произведения на человека.

Художественная идея, в силу эмоционального характера своего содержания, не может быть просто передана читателю, «вложена» в него. Она возбуждает художественное переживание, в процессе которого идея у воспринимающего возникает как нечто свое, глубоко личностное. Именно здесь осуществляется воздействие литературы на личность, заключающееся в предельной активизации всего эмоционально-интеллектуального мира личности, что дает возможность литературе (как искусству вообще) играть роль установки поведения человека в будущем. В этом и заключается специфическое воздействие произведения на личность, сущность которого четко вскрывается в приведенных выше словах В. И. Ленина. Поэтому Ленин видел в реалистическом искусстве могучий источник активности масс.

Цитируя часто его слова: «Искусство принадлежит народу (...). Оно должно быть понятно этим массам и любимо ими», мы нередко забываем о второй части этого хорошо известного высказывания: «Для того, чтобы искусство могло приблизиться к народу и народ к искусству, мы сначала должны поднять общеобразовательный и культурный уровень».<sup>1</sup>

Не «зрелища», не однодневки, связанные с «условиями момента», а настоящее, большое искусство, как говорил Ленин, должно стать достоянием народа. Но способность воспринять художественное произведение надо воспитывать, надо поднимать народ к искусству, иначе сила произведения останется лишь возможностью.

Так ставится Лениным проблема доступности искусства, которая должна быть решена в новом обществе.

Воздействие художественного произведения связано прежде всего со способностью и эмоциональной реакцией, возникающей в процессе чтения. Эмоции, вызываемые про-

---

<sup>1</sup> Сб. «Ленин о культуре и искусстве», Изд. «Искусство», М., 1956. стр. 520.



изведением, неотделимы от интеллекта, имеют ярко выраженный оценочно-познавательный характер. Именно в результате сложного процесса художественного переживания читатель чувствует и понимает идею произведения. От того, насколько глубока и сильна эмоциональная реакция воспринимающего, зависит в целом всеобъемлющее влияние произведения на его личность, т. е. в конечном счете влияние на личность читателя в определенном направлении.

Общедоступность языка, которым написано литературное произведение, не делает литературу самым доходчивым видом искусства, как это утверждается многими авторами. Напротив, восприятие литературы сопряжено с существенными трудностями: 1) слово не дает возможности непосредственного чувственного восприятия образа, а требует развитой способности воображения; 2) при чтении воспринимающий находится наедине с книгой, когда отсутствует психологическое воздействие коллектива зрителей, характерное для театра, кино, выставочного зала, что затрудняет выработку установки на художественное восприятие. Прочтение произведения читателем и даже умение сделать из него определенные выводы еще не является свидетельством того, что произведение как художественное целое доступно ему. Необходимо, чтоб читатель был способен к художественному переживанию. А эта способность во многом определяется художественным опытом читателя, т. е. опытом художественного восприятия, в результате которого развивается способность к переживанию, и художественным образованием.

Однако проблеме художественного восприятия до сих пор уделяется недостаточное внимание в нашей психологии, педагогике и методике преподавания литературы. Между тем её разработки во многом зависят приближение литературы к человеку, реализация огромной действенной силы произведения.

В данной статье мы коснулись лишь отдельных вопросов, связанных с оценкой В. И. Лениным роли художественной литературы в обществе. Постановка их в работах Ленина открывает новые возможности для их исследования. (Таковы проблемы специфики художественной идеи, художественного восприятия и др.).



**РАЗРАБОТКА В. И. ЛЕНИНЫМ ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ РОЛИ  
ОЩУЩЕНИЙ.**

В теоретической деятельности В. И. Ленина поражает своевременный отклик на животрепещущие проблемы, выдвигаемые диалектикой общественной жизни, бурно развертывающейся классовой борьбой. Но еще в большей мере поражает фундаментальность разработки и решения В. И. Лениным этих проблем. В текучих, преходящих явлениях общественной жизни он умел видеть закономерность. Оттого его анализ актуальных проблем данной исторической ситуации выходит за ее пределы, приобретает непреходящее значение прочной основы для последующего развития марксистской теории.

Печать фундаментальности лежит и на разработке В. И. Лениным философии марксизма, развиваемой им в диапазоне всей ее проблематики.

В многогранном вкладе В. И. Ленина в творческое развитие марксистской философии особое место принадлежит гносеологической проблематике. Первостепенное значение, придаваемое Лениным развитию теории познания марксизма, вытекало из особенностей развития естествознания и марксизма.

Для современного естествознания, начиная с конца прошлого века, характерна гносеологическая направленность философских обобщений его открытий и теорий. Как показал Ленин, кризис метафизического способа мышления естествоиспытателей в конце 19-го — начале 20-го века явился продуктом метафизического мышления в условиях революции в естествознании, сущность которой состояла в достижении познанием природы уровня, когда оно уже не могло двигаться вперед без применения материалистической диалектики. Естественно-научные открытия этого периода не просто намекали на диалектику природы, как было до того, а обнажали её, так что, по выражению В. И. Ленина, само естествознание рождало диалектический материализм. Теоретические проблемы всё в большей мере упираются в гносеологические вопросы и тем самым выдвигают их, чем и определяется



укрепление, углубление и расширение связи естествознания с теорией познания.

С гносеологической направленностью философского осмысливания проблем современного естествознания тесно связано и выдвижение теории познания на передовой участок борьбы между материализмом и идеализмом. Еще в начале века Ленин отметил специализацию буржуазной философии на вопросах теории познания. Буржуазная философия, используя методологическую беспомощность метафизически мыслящих естествоиспытателей перед лицом крутой, революционной ломки естествознания, опираясь на фальсификацию научных открытий и теорий, стремится развенчать материализм и обосновать идеализм с помощью гносеологических софизмов. «...Именно из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, — писал Ленин, — рождаются сплошь да рядом реакционные философские школы и школки, направления и направленница»<sup>1</sup>. В этих условиях материализм диалектический, чтобы оставаться воинствующим материализмом, должен активно реагировать на процессы в естествознании, противопоставлять разработку научной теории познания гносеологической схоластике буржуазной философии.

Вставшую перед марксистами задачу не смог решить Г. В. Плеханов, — так, его критика махизма, во многих отношениях замечательная, оказалась мало действенной, потому что она не учитывала связи махизма и других реакционных школ буржуазной философии с фальсификацией естествознания и отвлекалась от классовой природы гносеологических спекуляций этих идеалистических течений.

Лишь Ленину оказалось по плечу дело творческой разработки теории познания марксизма, которой он отводит особую роль в системе положений диалектического материализма. Ленин не рассматривает теорию познания марксизма как один из разделов диалектического материализма — в ней он видит более широкое и глубокое значение: система положений диалектического материализма и составляет теорию познания марксизма. Для Ленина законы и категории материалистической диалектики — не формы для философского описания действительности, а теоретические орудия научного познания мира, реализуемого естественными и общественными науками. Законы и категории материалистической

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. О значении воинствующего материализма, Соч. т. 33, стр. 206.



диалектики, будучи теоретическими аналогами всеобщих форм связей явлений, их изменения и развития, обеспечивают движение познания к истине в той мере, в какой их гносеологическое содержание совпадает, согласуется с действительностью, и в какой это содержание осознано субъектом, применяющим их в своем теоретическом познании явлений действительности. Вот почему В. И. Ленин содержание всех философских категорий, начиная от категории материи и сознания, и кончая категориями истины и практики, раскрывает в неразрывной связи их с теорией познания, в «контексте» теории познания марксизма.

Гносеологический подход Ленина ярко проявляется и в разработке им теории ощущений. Вопрос о природе ощущений и их роли в процессе познания, является важнейшим аспектом основного вопроса философии, вопроса об отношении нашего сознания к внешнему для него миру. В этом вопросе, как в фокусе, сходятся многие теоретико-познавательные проблемы; более того, — анализ ощущений и их роли в познании составляет необходимое звено в теоретическом обосновании познаваемости мира. Поэтому нет ничего удивительного в том, что разработка диалектико-материалистической теории познания занимает столь видное место в главном философском труде В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», где его анализ философской категории ощущения во всем объеме предстает как развитие проблемы познавательной роли ощущений.

Содержание этой проблемы вытекает из того места, которое занимают ощущения в самом процессе познания, как он реализуется в действительности. Развивая гносеологические воззрения Маркса и Энгельса, явившиеся обобщением и углублением на диалектико-материалистической основе положительных идей предшествующей философии, Ленин лаконично определяет путь познания и его необходимые моменты: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике» — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности<sup>1</sup>.

Живое созерцание, мышление и практика составляют именно моменты, или стороны процесса познания, а отнюдь не его ступени. Практика является основой и движущей силой познания. Как таковая, она не входит непосредственно в познание, поскольку последнее представляет процесс отражения действительности в сознании, по своей природе идеаль-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, Соч. т. 38, стр. 161.



ный, хотя и реализуемый материальной деятельностью нервной системы в целом. Практика, представляющая материальную деятельность людей, протекает вне сознания. В познание она входит в «снятом» виде — в форме осознания её целей, способов их достижения и полученных результатов. Она — своеобразная призма, позволяющая мышлению различать в чувственной картине действительности существенное и несущественное в определенной связи явлений, различать общее и единичное, необходимое и случайное, причину и следствие и т. д., и тем самым познавать действительность. Для того, чтобы познавать мир, необходимо его изменять, — не в воображении, а реально, практической деятельностью. Лишь действительно изменяя вещи своей практической деятельностью, люди делают доступными для познания их сущность, закономерности их существования, движения и развития. Природа познается в той мере, в какой её коснулась и видоизменила развивающаяся практическая деятельность. Природа девственная, не тронутая практической деятельностью, остается еще непознанной природой, хотя бы она и воспринималась нами чувственно. Созерцательное толкование познания как простого, пассивного отображения природы нашим сознанием было присуще всему домарксистскому материализму. Преодоление этого главного недостатка старого материализма было подготовлено идеями Канта, Фихте, Шеллинга и особенно Гегеля об активной, творческой, созидательной деятельности познающего субъекта, деятельности, понимаемой еще идеалистически, т. е. как исключительно духовная, мыслительная деятельность. Осуществлено же оно было Марксом; материалистическое понимание практики и её роли в духовной жизни общества явилось главным рычагом для свершения им революционного переворота в философии.

Другие два момента процесса познания В. И. Ленин называет «живым созерцанием» и «абстрактным мышлением». Под «живым созерцанием», с учетом сказанного относительно роли практики в процессе познания, следует понимать чувственное отображение действительности в ходе её целенаправленного наблюдения при решении практических и познавательных задач. «Живое созерцание» реализуется в ощущениях и восприятиях. Под «абстрактным мышлением» следует понимать не односторонне-отвлеченное мышление, противоположное конкретному, а мышление в научных абстракциях, т. е. понятийное мышление.

«Живое созерцание» и «абстрактное мышление» обычно



называют соответственно чувственной и рациональной ступенями познания, или чувственным и рациональным познанием. И то, и другое неточно как в терминологическом отношении, так и по существу. Прежде всего потому, что термином «ступень» обозначаются качественно отличные этапы, фазы развития одного и того же предмета, явления, последовательно сменяющие одна другую, так что существование начальных или низших ступеней не предполагает существование последующих. Так, существование феодальной ступени развития общества не предполагает наличие капиталистической, — феодальная ступень лишь полагает своим дальнейшим развитием и разложением возникновение капиталистической ступени. В познании дело не обстоит таким образом, чтобы оно существовало или возникло первоначально в форме чувственного отображения действительности до мышления и независимо от него. Иначе мы и животных должны были бы признать познающими существами, поскольку они отображают чувственно окружающую их материальную среду, и, как мы можем судить по их поведению, нередко более точно, чем мы.

Признание животных познающими существами, логически вытекающее из деления познания на чувственное и рациональное, можно было бы, казалось, избежать путем проведения качественного различия между ощущениями животных и людей. Так оно обычно и делается: это качественное отличие усматривают в том, что у человека, в отличие от животного, ощущения и восприятия носят *осмысленный* характер, в силу чего они у него становятся будто бы формами познания, — именно познания чувственного. Но одна ошибка влечет за собой другие. Достаточно вдуматься в положение об осмысленном характере наших ощущений и восприятий. Разве оно не означает, что в наших ощущениях и восприятиях заключен и явен для сознания смысл, т. е. заключено мышление? Что же иного может означать осмысленность, как не постижение мыслью, мышление? А тогда так называемое «чувственное познание» оказывается уже не просто чувственным, а единством чувственного и рационального. Если же, далее, мы поставим вопрос о том, чем же отличается *смысл*, заключенный в наших ощущениях и восприятиях, от *смысла*, заключенного в мышлении, то вразумительного ответа не получим. Если этот «смысл» чувственный, сообразно природе ощущений и восприятий, то мы должны были бы противопоставить ему *разумный* смысл, т. е. должны были бы постулировать существование «чувственного разума» в противоположность «разумному разуму». Рассмотрение дальнейших следствий



признания «осмысленности» наших ощущений и восприятий, признания последних формами особого «чувственного мышления» в дополнение к понятиям, суждениям и умозаключениям, как формам действительного мышления и т. п. не представляет интереса. Можно лишь отметить, что речь идет здесь об ощущениях и восприятиях, а не о наглядных представлениях, оперирование которыми составляет наглядно-образное мышление, и которое также присуще только человеку. Наглядно-образное мышление, в свою очередь, не следует смешивать с тем, что не корректно в терминологическом отношении называть предметным мышлением и приписывают животным. Наконец, отрицание «осмысленности» ощущений, т. е. отрицание наличия в них «смысла» ничуть не затрагивает возможность для нашего мышления осмысливать, понимать, истолковывать действительность через посредство ощущений и восприятий, а также осмысливать сами ощущения и восприятия как чувственные образы внешнего мира, как формы чувственного отображения вещей.

Кроме этого, представление о существовании «чувственного познания» требует отличия его от «рационального познания» в отношении к познаваемой действительности. Говорят, что чувственное познание касается «поверхности» явлений, отображает единичное (соответственно случайное, несущественное), тогда как общее, необходимое, сущностное им не отображается, а постигается «рациональным познанием». В основе этого разграничения «чувственного» и «рационального» познания в отношении *предмета* того и другого лежит допущение, согласно которому ощущение отображает единичное, понятие же — общее. С последним же, как и с основанным на нем разграничением «чувственного» и «рационального» познания, нельзя согласиться. Согласие с тем, что общее, необходимое, сущностное в явлениях материального мира не отображается нашими ощущениями, т. е. остается за границами нашего чувственного отображения мира, приводит к идеализму или заводит в тупик агностицизма. Если чувственно отображается лишь единичное, внешнее, «поверхность явлений», то общее, внутреннее, сущность явлений имеет не-чувственную, следовательно, нематериальную, т. е. идеальную природу, природу мысли, на чём как раз настаивал Гегель. С другой стороны, если мы признаем вместе со всем сенсуализмом и диалектическим материализмом ощущения единственным источником сведений о вещах, то отрицание в них отображения общего, «внутреннего», сущности явлений приведет нас к агностицизму, к признанию разума вслед за



Кантом источником знания общего, необходимого в явлениях.

Концепция деления процесса познания на чувственную и рациональную ступени (соответственно на чувственное и рациональное познание) включает стремление реализовать в анализе познания принцип единства в нём чувственного и рационального. Но воплотить адекватно содержание этого принципа в теоретико-познавательных понятиях рассматриваемой концепции не удастся, поскольку её исходная установка ведет лишь к смешению понятий чувственного и рационального, к постулированию рационального в самом чувственном образе и т. д. Между тем принцип единства чувственного и рационального в познании означает, что нет познания ни без мышления, ни без ощущений и восприятий (т. е. без живого созерцания). Чем бы ни было познание во всем прочем, — оно, несомненно, прежде всего является осознанием, истолкованием, пониманием предмета познания. Понимание же — отражение, постижение в понятиях, т. е. мышление. «Нельзя понять вне процесса понимания (познания, конкретного изучения etc)» — замечает В. И. Ленин.<sup>1</sup>

Без мышления нет познания. Существо, способное ощущать, т. е. чувственно отображать мир, но не способное мыслить, например животное, не может и познавать. Ощущения и восприятия не судят о вещах, не сопоставляют себя с ними, — они только изображают вещи, дают чувственную, т. е. наглядную картину внешнего мира. Судит о вещах мышление, — но только путем сопоставления через практику понятий и образов живого созерцания с действительностью, сколь бы далек и сложен не был путь этого сопоставления.

Многие мыслители более или менее близко подходили к идее единства чувственного и рационального в познании, но немногим удалось выразить её в достаточно ясной форме. К числу этих немногих принадлежит, в частности, Кант, который очень удачно выразил её в кратких положениях: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы... Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание».<sup>2</sup> Меткой была и афористическая форма выражения идеи единства чувственного и рационального Фейербахом: «Чувства говорят

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Философские тетради. Соч., т. 38, стр. 197.

<sup>2</sup> И. Кант. Соч., т. 3, М., 1964, стр. 155.



всё, но, чтобы понять их изречения, необходимо связать их. Свянно читать евангелия чувств — значить *мыслить*».<sup>1</sup>

Но ни Фейербаху в силу метафизической в целом позиции, ни, тем более, Канту ввиду его субъективно-идеалистических гносеологических установок, ни даже Гегелю, во взглядах которого значение чувственной стороны познания было при-нижено за счет возвеличения рациональной, не удалось все-сторонне раскрыть содержание и значение принципа един-ства чувственного и рационального в познании. Основные сто-роны содержания этого принципа можно выявить лишь на основе непревзятото изучения философского наследия клас-сиков марксистской философии. И хотя принцип единства чувственного и рационального в познании прочно вошёл в теоретический арсенал современных марксистских философов, дальнейший анализ и развитие его содержания с учетом но-вых явлений в современном естествознании и философии оста-ется актуальной задачей.

Здесь же достаточно отметить, что принцип единства чув-ственного и рационального в познании не совместим с деле-нием процесса познания на чувственную и рациональную ступени, с приписыванием чувственному отображению мира значения особой формы познания, поскольку познание не су-ществует без мышления и возникает лишь благодаря присое-динению мышления к деятельности органов чувств.<sup>2</sup> Ощуще-ния и восприятия являются, несомненно, особой, т. е. чувст-венной формой *отражения* материального мира, качественно отличной от рациональной формы отражения в понятиях, суждениях, умозаклключениях. Но в процессе познания чув-ственная форма отражения мира выступает уже не как форма познания, а как сторона, или момент процесса познания. По-знание есть идеальное отражение действительности, но не всякое идеальное отражение мира есть познание.»

Правда, Ф. Энгельс писал о «несуверенном познании» у животных<sup>3</sup>, но в ироническом смысле, подобно тому, как Ге-гель называл животных метафизиками, отчаявшимися в проч-ности бытия пожираемых ими вещей. Энгельс употреблял и выражение «чувственное познание», но в значении эмпири-ческого познания, т. е. образования понятий отдельных чувст-венно-воспринимаемых вещей и форм движения. Во всех же случаях, когда Энгельс характеризует познание как таковое,

<sup>1</sup> Л. Фейербах, Избр. философские произв., т. 1, стр. 238.

<sup>2</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 554.

<sup>3</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 87.



его сущность, он исходит из необходимости наличия в нём мышления, связанного с чувственным отображением мира.

Ленин же нигде не называет живое созерцание (т. е. непосредственное отражение мира в ощущениях и восприятиях) ни ступенью, ни чувственной формой познания (или чувственным познанием). Ступенями или формами познания он называет категории, познание общего, законов, образование абстракций и т. д.) Сущность познания Ленин определяет как вечное, бесконечное приближение мышления к объективному миру, где категории, законы и т. п. выступают ступеньками, узловыми пунктами этого процесса приближения мышления к объекту, углубления познания<sup>1</sup>. «...Познание, — пишет Ленин, — есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые... и *охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы... Форма отражения природы в познании человека... и есть понятия, законы, категории etc. Человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, её «непосредственной цельности», он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»<sup>2</sup>

Природа в её «непосредственной цельности» дана нам в живом созерцании; ощущения и восприятия отображают общее и единичное, необходимое и случайное, сущностное и являющееся и т. п. в чувственно-неразличимом единстве. Но эта чувственная картина мира, взятая сама по себе, выражаясь словами Канта, *слепая*; познание природы есть постижение её через «просветление» этой картины мышлением, которое, опираясь на практику, возводит единичное в особенность и всеобщность, освобождая вместе с тем содержание ощущений и восприятий от наглядной формы. В этом и состоит единство (тождество) чувственного и рационального в познании, как мыслящем рассмотрении вещей через их чувственное восприятие.

Ленинское понимание значения и места живого созерцания в процессе познания определяет границы проблематики роли ощущений и восприятий в познании. Поскольку живое созерцание не является ни ступенью, ни формой познания, а его необходимым моментом, его стороной, постольку отпа-

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. *Философские тетради*. Соч., т. 38, стр. 186.

<sup>2</sup> Там же, стр. 173.



дают, как неверно поставленные, вопросы об ощущениях и восприятиях как ступенях или формах познания. И так как, с другой стороны, познание реализуется в форме мыслящего рассмотрения вещей, вся гносеологическая проблематика живого созерцания исчерпывается вопросами о том, в какой мере оно необходимо для мыслящего рассмотрения вещей, что именно и как, в какой форме оно дает мышлению, насколько мышление может доверять свидетельству органов чувств и т. п. По этим вопросам и шла борьба между материализмом и идеализмом в истории философии. Естественно, что и разработка В. И. Лениным проблемы познавательной роли ощущений идет в направлении обоснования диалектико-материалистического решения тех же вопросов. Анализ философского, гносеологического содержания категории ощущения, осуществленный В. И. Лениным главным образом в произведении «Материализм и эмпириокритицизм», идет по следующим линиям:

1) Ощущения, как свойство высокоорганизованной материи, продукт нервной системы, результат воздействия внешнего мира на органы чувств, представляют чувственное отображение внешнего мира.

2) Ощущения и восприятия, т. е. образы живого созерцания, — единственный источник познания. Наши чувственные впечатления, продуцируемые пятью органами чувств, открывают неограниченные возможности для познания мира.

3) Ощущения — надежный источник познания, поскольку они дают верное изображение воспринимаемых вещей.

Этими направлениями, охватывающими основные стороны проблемы познавательной роли ощущений, определяется и структура предлагаемой работы.

### 1. Ленинское определение понятия ощущения.

К особенностям употребления В. И. Лениным термина «ощущение» (как в «Материализме и эмпириокритицизме», так и в «Философских тетрадах») следует отнести то обстоятельство, что обычно он берется в значении чувственного образа вообще, т. е. охватывается этим термином как элементарный чувственный образ (ощущение в узком смысле слова, определяемое обычно как отражение отдельного свойства вещи), так и сложный (который принято называть



восприятием и определять как чувственное отображение вещи в её целостности, в единстве многообразных свойств). Различие между ощущением и восприятием (согласно принятому словоупотреблению) имеет существенное значение для психологии и физиологии высшей нервной деятельности. В гносеологическом отношении это различие относительно, так как нет ни ощущения вне восприятия, ни восприятия без ощущения! Так, нельзя ощущать желтый цвет, не воспринимая пространственную форму какого-либо предмета, например, апельсина или цветка ромашки, удаленность этого предмета и т. д.; и, наоборот, нельзя иметь восприятие предмета без различных ощущений (опять-таки в смысле приведенного определения ощущения). Следовательно, если и можно различать ощущение и восприятие, то не как формы чувственного отображения, а как элемента (ощущение) и структуры (восприятие) всякого образа живого созерцания.

В отдельных случаях В. И. Ленин употребляет термин «ощущение» и в значении элемента структуры чувственного образа, т. е. восприятия, — например, когда пишет о различных ощущениях цвета, или когда в связи с критикой взглядов Беркли и Маха дает перечисление некоторых ощущений — ощущений твердого, мягкого, теплого, запаха и т. д.<sup>1</sup> Но в общем случае для В. И. Ленина гносеологический вопрос об ощущениях — это вопрос о роли чувственного отображения вообще, образов живого созерцания в познании. Главное для него — правомерно ли переходить в познании «...от явления или, если хотите, от нашего ощущения, восприятия и т. п. к вещи, существующей вне восприятия...»<sup>2</sup>.

Содержание гносеологической категории ощущения всесторонне раскрывается В. И. Лениным в соответствии с пониманием ощущения как образа живого созерцания вообще, т. е. охватывающего как ощущение в указанном узком значении, так и восприятие. В. И. Ленин характеризует понятие ощущения как предельно широкое понятие, т. е. как гносеологическую категорию. «...Есть ли более широкие понятия, с которыми могла бы оперировать теория познания, чем понятия: бытие и мышление, материя и ощущение, физическое и психическое? Нет. Это — предельно широкие понятия, ...далее которых по сути дела... не пошла до сих пор гносеология».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин, *Материализм и эмпириокритицизм*, Соч., т. 14, стр. 12, 43, 117.

<sup>2</sup> Там же, стр. 103.

<sup>3</sup> Там же, стр. 133.



И как не может устареть понятие материи, так не может устареть и гносеологическое (философское) понятие ощущения. Естественно, что была и остается логически неизбежной прямой взаимообусловленность содержания категорий материи и ощущения, — как в материалистическом, так и идеалистическом истолковании обеих категорий.

Предпосылкой противоположного понимания ощущений материализмом и идеализмом является признание ощущений обоими философскими направлениями *фактами сознания*. Казалось бы, отличая ощущение от иных фактов сознания посредством указания на их чувственную природу, мы достигаем определения (дефиниции) ощущения: ощущение — это чувственный факт сознания. Это, конечно, верно, но признание ощущений и восприятий чувственными фактами сознания, подобно признанию опытного происхождения знания, недостаточно для научной дефиниции ощущения, так как это признание не разделяет и не противопоставляет материалистическую и идеалистическую линию в философии. Поэтому В. И. Ленин дополняет понимание ощущений как чувственных фактов сознания двумя существенными характеристиками: во-первых, указанием на то, что ощущения представляют превращенную энергию раздражения органов чувств, и, во-вторых, указанием на то, что ощущения составляют свойство высокоорганизованной материи<sup>1</sup>. Каждая из этих характеристик, отдельно взятая, еще не противопоставляет материалистическое понимание ощущения идеалистическому, т. е. ненаучному его истолкованию. Но вместе взятые они обеспечивают научное, диалектико-материалистическое понимание ощущений, противоположное всякому идеалистическому извращению понятия ощущения и тем самым решают задачу его научного определения (дефиниции).

Первая характеристика ощущения, т. е. признание ощущения превращенной энергией внешнего раздражения в факт сознания, заключает в себе решение вопроса об источнике ощущений. Этот вопрос составляет одну из важнейших сторон более общего вопроса о доверии человека к показаниям органов чувств, который, как отмечал В. И. Ленин, ставился и обсуждался с самого начала истории философии<sup>2</sup>.

Материализм признает источником наших ощущений внешний мир; в соответствии с естественнонаучными данными диалектический материализм возникновение ощущений

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 35, 39.

<sup>2</sup> Там же, стр. 117.



объясняет материальным (физическим, химическим) воздействием вещей на наши органы чувств, тем, что эти воздействия вызывают в органах чувств нервно-физиологические процессы, продуцирующие на уровне мозговых процессов ощущение. Поскольку источником, конечной причиной ощущений является материя, постольку в ощущениях нам дана материя, материальный мир.

Против признания материи источником наших ощущений выступает субъективный идеализм. Краеугольный камень теории познания субъективного идеализма составляет отрицание наличия в ощущениях непосредственно-чувственного свидетельства существования материи как внешней, независимой от ощущений субстанции. В опыте, по их мнению, нам даны наши же собственные ощущения, и ничего более. Поэтому на неприятный для них вопрос об источнике ощущений они вынуждены отвечать либо постулированием внешнего духовного источника ощущений, с их же точки зрения сверхопытного, либо провозглашением неразрешимости этого вопроса. Так, Беркли считает источником ощущений бога; Юм допускает возможность существования материальной субстанции, которая могла бы быть источником наших ощущений; но источником наших ощущений могла бы быть энергия самого нашего ума, мог бы быть и бог. По мнению Юма в опыте мы имеем дело лишь с «впечатлениями», т. е. ощущениями и восприятиями, и потому любое решение вопроса об источнике ощущений — в пользу материи или в пользу бога — не может быть доказано, т. е. сам вопрос принципиально неразрешим в смысле невозможности достоверного ответа. Современные позитивисты лишь модифицируют указанную скептическую позицию Юма, объявляя сам вопрос об источнике ощущений, о существовании независимой от нашего сознания объективной реальности «метафизическим», «неправильным» или даже «бессмысленным» в силу будто бы принципиальной невозможности «верификации», т. е. опытной проверки того или иного его решения.

Однако субъективные идеалисты урезают содержание нашего чувственного опыта, в котором на самом деле через посредство ощущений дан внешний мир. В ощущении любого рода «включено» чувство объективного бытия ощущаемого, т. е. вещей. Психологически достоверно, что это чувство налично в ослабленной форме даже в образах сновидений.

Свидетельство внешнего существования воспринимаемых, ощущаемых вещей налично в ощущении в непосредственной, чувственно-достоверной форме. Это свидетельство — не



мысль, не суждение об объективном существовании вещей, а сторона самого ощущения, имеющая ту же чувственную природу, что и само ощущение. Мы ощущаем не свои ощущения, как это получается у субъективных идеалистов, а внешние вещи, — видим не зрительный образ яблока, а само яблоко, осязаем не ощущение шероховатости поверхности яблока, а самую поверхность и т. д.

В произведении «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин материалистическое решение вопроса об источнике наших ощущений неоднократно выражает в положениях о том, что в ощущениях нам дан внешний мир, что материализм доверяет ощущениям, свидетельствующим существование материального мира как своего источника. Разоблачая декламацию махистов об их доверии нашим ощущениям, Ленин писал: «На самом деле махисты — субъективисты и агностики, ибо они *недостаточно* доверяют показаниям наших органов чувств, непоследовательно проводят сенсуализм. Они не признают объективной, независимой от человека реальности, как источника наших ощущений».<sup>1</sup> Недостаточно считать мир действительно таким, каким, по мнению махистов, он нам кажется, т. е. полным звуков, красок и т. д., — ведь мир кажется (чувственно воспринимается) также и существующим вне нашего сознания, а это-то как раз и отрицается махистами, субъективными идеалистами вообще.

Живое чувствование объективного бытия вещей обычно называют, вслед за И. М. Сеченовым, предметностью ощущений. Психологически предметность ощущений состоит в том, что они переживаются нами не как состояние органов чувств, а как отнесенные к вещам вне нас. Чувствование объективного бытия вещей реализуется через локализацию ощущений в пространственной и временной формах созерцания, представляющих чувственное отображение (ощущение) объективных пространственных и временных отношений вещей. Пространственная и временная формы созерцания позволяют, сообразно объективным отношениям воспринимаемых вещей, локализовать в них вызываемые внешними вещами ощущения, благодаря чему сами вещи воспринимаются (чувствуются) существующими «перед нами», а не «в нас». Пространственно-временная ориентированность ощущений в процессе живого созерцания, предметность ощущений и восприятий не является какой-либо изначальной априорной способностью сознания. Она развивается в ходе биологически целесообразного

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 116.



приспособления к окружающей среде, — как в плане эволюции жизни на земле и человека, в частности, так и в плане индивидуального развития человека. «Если ощущения времени и пространства могут дать человеку биологически целесообразную ориентировку, — писал В. И. Ленин, — то исключительно под тем условием, чтобы эти ощущения отражали *объективную реальность* вне человека...»<sup>1</sup>.

Чувствование вещей существующими вне нашего сознания, развитое и укрепленное многовековой практикой человека, составляет источник так называемого *наивного реализма* людей, т. е. уверенности всякого нормального человека, не сбитого с толку идеалистами, в независимом от нашего сознания существовании внешнего мира. Это «наивное» убеждение, эта стихийная уверенность людей «...*сознательно* кладется материализмом в основу его теории познания»<sup>2</sup>.

Таким образом, признание источником ощущений материальных воздействий внешнего мира на наши органы чувств составляет необходимый момент диалектико-материалистического, научного понимания ощущений. Оно противопоставляет диалектический материализм субъективному идеализму, отрицающему объективный источник ощущений, или, по крайней мере, объявляющему сам вопрос об источнике, причине наших ощущений принципиально неразрешимым и потому некорректным в научном отношении.

Но признание внешнего мира источником наших ощущений еще недостаточно для противопоставления материализма объективному идеализму в вопросе об ощущениях. Объективный идеализм вполне совместим с признанием связи ощущения с воздействием внешних вещей на органы чувств, с материальными (физическими, химическими, нервнофизиологическими) изменениями и процессами в субъекте, — т. е. с выведением ощущения из движения материи. Концепции объективного идеализма не противоречит, например, представление о высокоорганизованной ощущающей материи как органе духовной субстанции, как внешней форме реализации акта продуцирования ощущения духовной субстанцией, особой душой человека, отличной от тела, как внешнего воплощения этой «души». Другими словами, объективный идеализм логически совместим с признанием того, что материальные воздействия внешних вещей на органы чувств составляют ближайший (непосредственный) источник ощущений.

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 166.

<sup>2</sup> Там же, стр. 58.



└ Водораздел между материализмом и идеализмом в понимании ощущений лежит в плоскости основного вопроса философии. └ Вопрос о том, что первично — материя или ощущение, — предстает в форме вопроса о том, что является субстанцией, а что — акциденцией (состоянием, свойством субстанции). └ Материализм признает ощущение свойством материи. Идеализм (как объективный, так и субъективный) признает ощущение свойством духовной субстанции. └ При этом субъективный идеализм, полагая ощущение свойством «я», особой души, не идет дальше этого и запутывается в противоречиях, стремясь избежать солипсизма, логически вытекающего из принципов субъективного идеализма. Объективный идеализм идет дальше, до признания нашего «я» проявлением объективной духовной субстанции в виде «мирового разума», «абсолютного духа» и т. п. и оказывается совместимым с признанием внешнего источника ощущений, с признанием необходимости нервно-физиологических процессов в органах чувств, в мозгу человека, но считает всё это лишь внешним выражением продуцирования ощущения духовной субстанцией, чьим состоянием (свойством) и оказывается ощущение в конечном счете. └ Поэтому признание необходимости материальных явлений (внешних воздействий на органы чувств и нервно-физиологических процессов в последних) для возникновения ощущений приобретает материалистическое значение лишь при условии понимания ощущения как свойства материи. └ Материалистические взгляды на ощущение, писал В. И. Ленин, состоят не в том, «...чтобы выводить ощущение из движения материи или сводить к движению материи, а в том, что ощущение признается одним из свойств движущейся материи»<sup>1</sup>. При этом материализм диалектический признает ощущение свойством не всякой, а лишь высокоорганизованной живой материи. └ Ощущение — не феномен или свойство духовной субстанции, а свойство высокоорганизованной материи, и отделить от неё ощущение так же невозможно, как отделить любое свойство вещи от самой вещи. └

Противоположность материалистического и идеалистического понимания ощущений пытались обойти Мах, Авенариус и их последователи. В. И. Ленин разоблачил софистический характер их претензий подняться выше противоположности между материализмом и идеализмом путем представления об объективном (вне нашего сознания) существовании ощущений в качестве нейтральных «элементов мира» (Э. Мах)

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 35.



или элементов «независимого ряда» нашего опыта в рамках «принципиальной координации» субъекта опыта («я») и содержания опыта («среды»). Признавая «физические элементы» или «физическую связь элементов», существование «независимого ряда» элементов нашего опыта, признавая связь ощущения с нервной системой, они делают уступку материализму. Но они начисто снимают эту уступку, объявляя «физическую связь элементов», «независимый ряд» элементов опыта аспектом нашего рассмотрения ощущений, т. е. существующими лишь в нашем сознании исключительно как определенная (в конечном счете общезначимая) связь ощущений, так что существование «перед нами» оказывается существованием ощущений в субъективной пространственной и временной упорядоченности, в пространственной и временной формах наглядного созерцания. Разбирая взгляд Маха на пространство и время как на упорядоченные системы рядов ощущений, Ленин пишет: «Это — явная идеалистическая бессмыслица, неизбежно вытекающая из учения, что тела суть комплексы ощущений. Не человек со своими ощущениями существует в пространстве и времени, а пространство и время существуют в человеке, зависят от человека, порождаются человеком, вот что выходит у Маха».<sup>1</sup> Точно так же признание Махом и Авенариусом связи ощущений с нервной системой снимается их учением о вещах как комплексах ощущений, — ведь и нервная система, мозг оказываются «комплексом ощущений», так что связь ощущений с нервной системой сводится к связи одних комплексов ощущений с другими комплексами ощущений; а «теория интроекции» Авенариуса, направленная против материалистического учения об ощущении как внутреннем состоянии нервной системы, софистически предлагает мыслить ощущения находящимися не «в нас», а «перед нами», пытаясь «увильнуть» от субъективного идеализма. В. И. Ленин показал, что тут Авенариус «...поступает по совету тургеневского пройдохи: больше всего надо кричать против тех пороков, которые за собой сознаешь»<sup>2</sup>. И, действительно, Авенариус ловко создает видимость того, что его теория направлена против субъективного идеализма: мол, неверно полагать, что ощущения существуют «в нас» (в нашем сознании), нужно признать, что они существуют «перед нами». Неправоммерно отождествляя материалистическое положение о существовании ощу-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 165.

<sup>2</sup> Там же, стр. 76.



щений «в нас» (в нашей нервной системе) с субъективно-идеалистической концепцией существования ощущений «в нас» (т. е. в нашем сознании, в нашем «я», отличном от нервной системы), Авенариус всю свою критику направляет по существу против материалистического учения о неразрывной связи ощущений с нервной системой, т. е. ощущающей материей, к тому же софистически приписывая всему материализму вульгарно-материалистическую концепцию материальности (вещественности) ощущения, мысли. Из того, что никакими физическими, химическими и т. п. средствами нельзя обнаружить (непосредственно наблюдать, чувственно воспринимать) ощущения, мысли в нервной системе, мозгу, Авенариус заключает, что ощущения находятся не «в нас», а «перед нами». Но материализм (за исключением вульгарного) вовсе не считает ощущение, восприятие и т. п. материальной вещью, которую можно чувственно воспринимать, ощущать: ощущения, восприятия — идеальные факты, явления нашего сознания, отображающие материальный мир и продуцируемые нервной системой. Мыслить же ощущения существующими «перед нами» — значит, в материалистическом понимании существования «перед нами» (т. е. во внешнем мире, в объективном пространстве и времени), отрывать ощущения от нервной системы и представлять их чувственно-воспринимаемыми предметами, что вдвойне нелепо. В субъективно-идеалистическом же понимании существования «перед нами» (в субъективных формах наглядного созерцания, в субъективном пространстве и времени) признание ощущений существующими «перед нами» ни на йоту не отодвигает от субъективного идеализма. Софизм Авенариуса с существованием ощущений «перед нами» — лишь ширма для прикрытия антинаучного существа и логических прорех субъективного идеализма. Только материалистическое понимание ощущений, существующими «в нас», в нашей нервной системе как свойства, особого внутреннего состояния нервной системы согласуется с естествознанием и свободно от логических противоречий.

Итак, ленинское определение ощущения включает следующие моменты:

- 1) Ощущение — чувственный факт сознания, имеющий природу сознания вообще, т. е. природу идеального отражения.
- 2) Источник ощущения — внешний мир, материальный по своей природе.



3) Ощущение — свойство высокоорганизованной живой материи, способной продуцировать ощущение (т. е. достигшей той степени развития, которая необходима для продуцирования ощущения).

Можно было бы суммировать эти моменты ленинского понимания ощущений в следующем определении:

Ощущение — это философская категория для обозначения непосредственных чувственных образов, являющихся фактами нашего сознания, возникающими в результате воздействия внешнего мира на наши органы чувств и представляющими свойство высокоорганизованной материи.)

К сожалению, категория ощущения, в отличие от категории материи, не определяется В. И. Лениным в форме единого суждения. Тем не менее, в 1-ой главе его труда «Материализм и эмпириокритицизм», посвященной анализу противоположности между материализмом и идеализмом в понимании ощущений, излагаются все вышеуказанные моменты как необходимые и достаточные для научной, объективной характеристики сущности ощущения.

Поскольку дать «определение», как отмечает В. И. Ленин, — значит «...прежде всего подвести данное понятие под другое, более широкое»<sup>1</sup> (т. е. подвести определяемое понятие под родовое по отношению к нему понятие, чтобы затем указать видовой отличительный признак определяемого понятия), то «определение» предельно-широких понятий «материя» и «ощущение», «физическое» и «психическое» и т. д. можно дать лишь посредством указания на то, что в каждой паре категорий берется за первичное. «Только шарлатанство или крайнее скудоумие может требовать такого «определения» этих двух «рядов» предельно-широких понятий, которое бы не состояло в «простом повторении»: то или другое берется за первичное»<sup>2</sup>.

Как исторически в борьбе между материализмом и идеализмом, так и в логическом плане категория материи соотносится с категорией ощущения. Поэтому определение каждой категории из этой пары состоит в указании на то, предметное содержание которой категории берется за первичное по отношению к предметному содержанию другой категории, т. е. принимается ли первичность материи по отношению к ощущению, или наоборот, за первичное принимается ощущение. Материалистическое определение категории материи и

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 133.

<sup>2</sup> Там же.



категории ощущения, в полном соответствии с естествознанием и всей общественной практикой заключается в признании первичности материи и вторичности ощущения. И определение обоих категорий может состоять лишь в раскрытии значения термина «первичное» и «вторичное». При этом в определении категории материи акцент падает на разъяснение значения термина «первичное» по отношению к ощущению. Определение категории материи, даваемое В. И. Лениным в различных формулировках («...Материя есть то, что, воздействуя на наши органы чувств, производит ощущение»; «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»)² представляют в сущности лишь различные по полноте разъяснения значения термина «первичное»; наиболее полно оно раскрывается в последнем определении, в котором наряду с данностью материи в наших ощущениях указывается также и на независимое от них существование материи. Правда, в этом последнем определении явно не выражен момент воздействия материи на наши органы чувств, отмечаемый в первом определении. Но этот момент содержится в понятии «данности» материи в наших ощущениях.

В определении ощущения, наоборот, акцент падает на разъяснение термина «вторичное». Вторичность ощущения (по отношению к материи) состоит как в том, что оно имеет своим источником внешний мир, его воздействие на наши органы чувств, так и в том, что оно, будучи отражением внешнего мира, представляет свойство материи, однако не всякой, а лишь достигшей в своем развитии достаточной степени организации.

Ранее предложенное определение философской категории ощущения как обозначения чувственных фактов нашего сознания, возникающих в результате воздействия внешнего мира на наши органы чувств и представляющих свойство высокоорганизованной материи, может быть, по-видимому, более удачно сформулировано. По содержанию же оно представляется вполне адекватным.

Во-первых, характеристика ощущения как чувственных образов, являющихся фактами сознания, фиксирует идеальную (нематериальную) природу ощущения; вместе с тем из всей совокупности образов сознания ощущения выделяются

В. И. Ленин: Соч., т. 14, стр. 133, 117.



посредством указания на их чувственную природу. С другой стороны, ощущения здесь берутся в категориальном смысле как факты чувственного созерцания вообще, так что ощущение охватывает собой как «ощущение», так и «восприятие», взятые в психологическом смысле.

Во-вторых, в рассматриваемом определении указание на то, что ощущение вызывается воздействием внешних вещей на органы чувств, отличает ощущение от других чувственных образов нашего сознания, — наглядных представлений, а также чувственно-образного элемента в содержании сновидений, поскольку наглядные представления и сновидения не являются продуктом непосредственного, прямого воздействия внешнего мира на органы чувств и потому не относятся к образам живого созерцания. Вместе с тем указание на то, что ощущение вызывается воздействием вещей на органы чувств, раскрывает существенный аспект вторичности ощущения, его производности от материи, материальных движений, взаимодействий.

В-третьих, признание ощущений свойством высокоорганизованной живой материи заключает в себе как утверждение существования материи независимо от ощущений, вне ощущений (материя на низших ступенях развития не связана с ощущением), так и отрицание существования ощущения как субстанции или свойства духовной субстанции.

Эти моменты (чувственная идеальность ощущения, его производность от внешнего мира, акциденциальность по отношению к материальной субстанции) раскрывают содержание отношения ощущения к материи, т. е. вторичность ощущения, в той мере, которая необходима и достаточна для определения категории ощущения. Этими моментами, разумеется, не исчерпывается содержание категории ощущения — подобно тому, как ленинское определение категории материи не исчерпывает всего содержания, которое вкладывается в категорию материи диалектическим материализмом. Всякое определение, если оно не представляет всю теорию предмета, мыслимого в определяемом понятии, остается неизбежно неполным, не раскрывающим всесторонне и исчерпывающе содержание определяемого понятия. Определение (дефиниция) должно раскрывать содержание определяемого понятия лишь в той мере, в какой это необходимо и достаточно для выявления сущности мыслимого в понятии предмета с тем, чтобы отличить его от сходных с ним предметов и, сообразно этому, отличать определяемое понятие от сходных понятий. Эта задача в отношении диалектико-материалистического понятия



ощущения и решается В. И. Лениным в 1-й главе произведения «Материализм и эмпириокритицизм». Во 2-й и последующих главах этого произведения, а также в «Философских тетрадах» В. И. Ленин развивает диалектико-материалистическое учение об ощущениях в аспекте их познавательных функций.

## 2. Ощущение — единственный источник познания

Откуда берутся знания, из какого источника черпает человек содержание своих теоретических представлений, — этот вопрос вставал перед всеми философами, которые разрабатывали теорию познания.

Основное различие разнообразных точек зрения по этому вопросу касается оценки роли ощущений и разума в процессе познания и происхождения знаний. Одни философы с доверием относились к показаниям органов чувств и считали ощущения источником наших знаний, представленных в теоретических построениях разума; разрабатываемые ими идеи составили содержание сенсуалистического направления в теории познания. Другие философы, наоборот, с недоверием относились к показаниям органов чувств, принижали роль ощущений в познании, считали полученные с их помощью знания второстепенными, поверхностными, недостоверными, и возвеличивали разум, полагая в нём самом источник теоретически развиваемых достоверных знаний. Идеи этих философов составили рационалистическое направление в теории познания.

Возникновение сенсуалистических и рационалистических идей было обусловлено метафизическим подходом к изучению самого процесса познания, его сторон, структуры и т. п. Познание действительности необходимо связано с её пониманием, мышлением о ней, т. е. с отражением действительности в понятиях. Уже в древности развитие философской культуры поставило задачу исследования природы понятий<sup>1</sup>, что в свою очередь, требовало выяснения характера заключенного в понятиях знания и его происхождения, т. е. источника. Относительная самостоятельность мышления, абстрактный характер содержания понятий, качественное отличие мышления от чувствования еще в древности порождали в умах некоторых философов представление о

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 20, стр. 537—538.



том, что мышление продуцирует свое содержание из себя, а не из ощущений. Вместе с тем те философы древности, которые оставались верными наивно-материалистическому воззрению на мир, не могли игнорировать роль опыта, а тем самым и роль ощущений в процессе познания. Но непонимание ими неразрывной связи чувственного и рационального в познании приводило философов древности к более или менее отчетливому разделению познания на два вида — на чувственное и рациональное познание, и соответственно к признанию двух источников познания — чувственного и рационального. В этом делении, например, заключен источник традиционного в древнегреческой философии разграничения мира на чувственно-воспринимаемый и умопостигаемый, или на чувственно-воспринимаемую и умопостигаемую стороны. Это разграничение отчетливо проведено в материалистической философии Демокрита и идеалистической философии Платона. Для Демокрита чувственные восприятия — источник тёмного знания, не касающегося сущности вещей; последняя постигается мышлением, представляющим интеллектуальное созерцание (созерцание разумом) чувственно не воспринимаемой атомной структуры вещей. Для идеалиста Платона чувственные восприятия дают представление лишь о непечном, преходящем, неистинном чувственно-воспринимаемом мире; лишь мышление дает подлинное знание о действительном мире, так как оно, по его мнению, есть созерцание душой, как особой идеальной сущностью, умопостигаемого мира идей (понятий и наглядных представлений, т. е. идеальных, «чистых» и «совершенных» образов), составляющих истинный, действительный, подлинный, вечный, непреходящий, неизменный мир, представляющий основу и сущность (идеальный прообраз) несовершенного чувственно-воспринимаемого мира вещей, природы.

Платон явился родоначальником рационализма и априоризма. В теории познания он доводит идею о мышлении как самостоятельном источнике подлинного знания до признания врожденности последнего: если сущность вещей («идей») чувственно не воспринимается, то её источником может быть только сам разум; поэтому следует признать, что «идеи» заранее отпечатлены в душе. В процессе логического мышления (психологически совпадающего с процессом воспоминания) душа лишь извлекает на свет сознания из своей разумной (и бессмертной) части отпечатленные в ней «идеи» в той последовательности и связи, которые присущи структуре производимого ими «действительного мира». Роль чувствен-



ных восприятий в процессе познания Платон ограничивал тем, что чувственно-воспринимаемые вещи, будучи бледными копиями «чистых идей», напоминают душе о запечатленных в ней идеях и тем самым побуждают разум к воспоминанию уже имеющегося врожденного знания.

Аристотель отверг теорию Платона о существовании особого царства «чистых идей», потустороннего по отношению к чувственно-воспринимаемой природе. Он справедливо полагал, что сущность вещей должна находиться в самих вещах, а потому и ощущения, чувственные восприятия вещей должны иметь существенное значение для их познания. Но сенсуализм он не смог провести последовательно. Стремясь выяснить роль ощущений и мышления в познании, Аристотель ставит вопрос о качественном различии между чувственным впечатлением и понятием. Этот вопрос он решает в том смысле, что чувственные впечатления отражают единичное в вещах, а понятия — общее в них, сущность. Такое разделение, по сути метафизическое, закрывает путь для последовательного проведения сенсуализма, с логической необходимостью ведет к признанию разума источником познания сущности вещей, источником, вполне независимым от ощущений, поскольку последние признаются отображающими лишь сторону единичности в вещах, т. е. не заключающими отображения общего.

Отчетливо поставив вопрос о диалектической связи общего и единичного в бытии (в вещах) и в познании, Аристотель не дал на него верного решения. Об Аристотеле В. И. Ленин писал, что у него «нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная запутанность, беспомощно-жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»<sup>1</sup>. «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»<sup>2</sup>

Аристотель близко подошел к пониманию диалектического единства общего и единичного в вещах, но в теории познания метафизически разрывал эту связь. Он был вынужден в соответствии с принятым принципом отражения в ощущениях лишь единичного, а в понятиях — лишь общего, признать разум вторым, при том более важным по сравнению с

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 356.

<sup>2</sup> Там же, стр. 367.



ощущениями источником познания, дающим знание общего, сущности вещей. Аристотель остался в рамках традиционного в греческой философии деления мира на чувственно-воспринимаемую и умопостигаемую стороны. Стремление Аристотеля совместить сенсуализм и рационализм в теории познания выражали его колебания между материализмом и идеализмом в попытке их примирения.

Под влиянием гносеологических установок Аристотеля проблему соотношения общего и единичного в бытии и познании пыталась решить схоластическая философия. Эта проблема, внешний толчок для постановки которой дал комментарий Порфирия к «Категориям» Аристотеля, явилась ареной борьбы между средневековым реализмом и номинализмом. И хотя схоластики внесли много оттенков в понимание соотношения общего и единичного, в гносеологическом плане не дали ничего принципиально нового. Вслед за Аристотелем (и Платоном) схоластические философы отрицали отражение общего в чувственных восприятиях. Поэтому некоторые номиналисты в борьбе против реалистов пошли по пути отрицания реальности общего, по пути сведения содержания понятий (общего) к единичному, данному в чувственном восприятии, и лишь отделенному (в той же форме единичности) разумом от прочего чувственного многообразия восприятия. В этой ошибочной форме сведения общего к единичному утверждалась идея чувственного происхождения содержания мышления.

Сенсуализм, к которому тяготел номинализм, отражал заключенную в нем материалистическую тенденцию. Но сенсуализм в схоластической философии не получил, да и не мог получить отчетливого противопоставления рационализму. В свою очередь и реалисты, тяготевшие к рационализму, делают существенные уступки сенсуализму, как это выразилось, например, в философии Фомы Аквинского. Лишь в 17—18 веках противоположность сенсуализма и рационализма получила ясное выражение.

Господствовавший в 17—18 веках метафизический способ мышления, разумеется, исключал возможность последовательно-научного решения вопроса об источнике познания. Но этот способ мышления позволил с достаточной прямолинейностью противопоставить сенсуалистическую и рационалистическую точки зрения. Само же четкое противопоставление сенсуализма рационализму стало возможным благодаря развитию естественно-научного знания в значительном объеме и глубине. Действительное научное знание, достигнутое в этот



период, несмотря на его историческую ограниченность и существенные пробелы, всё же могло служить основанием для развития аргументации в сенсуалистическом или рационалистическом направлении. Анализ достигнутого научным познанием положительного содержания, исследование путей его достижения питал аргументацию сенсуалистов. Эмпиристическая ограниченность, неполнота этого знания служила отрицательной основой рационалистической аргументации, рационалистических натурфилософских систем, удовлетворявших, пусть и иллюзорно, потребности цельного, связного понимания природы.

Рационализм 17—18 веков, представленный философами восходящего класса буржуазии дуалистом Декартом, материалистом Спинозой и идеалистом Лейбницем, своим утверждением способности разума познать мир сыграл положительную, прогрессивную роль. В период, когда обобщение быстро накапливающегося опытного естественно-научного знания стояло еще на низком уровне, рационалисты стремились в разуме найти опору для достоверного знания. Они требовали, чтобы все вопросы, — как познания природы, так и общественной жизни, — выносились на суд разума. Рационалисты не отвергали значение опыта в познании, но сам опыт сводили к мышлению, принижая значение чувственной стороны опыта. Ссылаясь на неизбежную неполноту чувственного опыта и эмпирических данных, на разноречивость показаний органов чувств, рационалисты отвергали возможность получения достоверного знания путем индуктивного обобщения опытных данных, которое, по их мнению, может давать лишь вероятное, но никак не достоверное знание. Шатким обобщениям отрывочных в то время опытных данных, рационалисты противопоставляли дедукцию как орудие систематического развертывания достоверного знания. Истина, по мнению рационалистов, должна выводиться не из шатких свидетельств органов чувств, а из прочных, незыблемых принципов разума, мышления.

Но откуда берутся принципы мышления, наиболее общие положения, из которых должна, как полагают рационалисты, дедуктивно выводиться истина в виде разветвленной системы положений, логически координированных и субординированных между собой? В ответ на этот вопрос рационалисты могли предложить лишь различные модификации идеи Платона о врожденности знания. Самую значительную модификацию этой идеи дал И. Кант в своем учении об априорности категорий рассудка, а также пространства и времени как форм



наглядного созерцания. Кант предпринял наиболее полную попытку обоснования врожденности достоверного знания как знания априорного, коренящегося в изначальных познавательных способностях души, «я». И эта попытка имела обратной стороной отрицание познаваемости внешнего мира, вещей вне нашего ума. Тем самым рационализм, еще ранее раскрывший свое идеалистическое существо, явился своеобразным «самоотрицанием»: рационализм в лице Платона, Декарта, Лейбница выступил с претензией на абсолютно-достоверное познание действительности, а в лице Канта пришел к выводу о невозможности познания внешнего мира, т. е. к агностицизму.

Сенсуализм в 17—18 веках получил выражение в воззрениях английских материалистов (Бэкон, Гоббс, Локк), французских материалистов (Гельвеций, Дидро) и английских идеалистов (Беркли, Юм). Наиболее полную разработку сенсуализма дал Джон Локк. Хотя его критика теории «врожденных идей» Декарта сыграла, несмотря на все недостатки, положительную роль в борьбе против рационализма, все же заслуга Локка в другом, — в том, что он нашел правильный путь опровержения рационализма и теоретического обоснования сенсуализма. Этот путь состоит в доказательстве опытного происхождения содержания мышления во всем его объеме.

Отстаивая верное положение о происхождении идей разума из ощущений, Локк ошибочно сводит общее в разуме к единичному в восприятии, отождествляет элементарное содержание понятия с ощущением, в котором, в свою очередь, видит лишь отображение единичного и не замечает отображения в нем общего через единичное. Ощущение представляется ему как голая единичность, не являющаяся формой выражения общего. Здесь Локк остается в рамках номиналистической традиции, и лишь придает номиналистическим воззрениям более определенно выраженную метафизическую форму. Попытка обосновать идею чувственного происхождения знания путем отождествления общего в мышлении с единичным в восприятии на деле не решает, а скорее снимает проблему чувственного происхождения знания. Встав на правильный путь в борьбе против рационализма, Локк не смог преодолеть сам этот путь.

Сенсуалистический принцип, поскольку он ограничивается признанием происхождения знаний из ощущений, из чувственного содержания нашего опыта, не выражает сам по себе ни материалистическую, ни идеалистическую линию в фило-



софии. Признание опытного происхождения знания совместимо как с материализмом, так и с идеализмом. «И солипсист, т. е. субъективный идеалист, и материалист могут признать источником наших знаний ощущение. И Беркли и Дидро вышли из Локка» — писал В. И. Ленин<sup>1</sup>. Субъективные идеалисты Беркли и Юм, «критический идеалист» Кант, пытавшийся в своей гносеологии примирить материализм и идеализм, современные позитивисты, — все они признают чувственный опыт источником познания. Признают опыт источником познания и материалисты, — Кондильяк, Дидро, Фейербах, классики марксистской философии.

Если рационализм, при его последовательном проведении, неизбежно приводит к идеализму, поскольку требует признания независимости идей разума, принципов познания от материального мира, то сенсуализм открывает возможность для развития философии не только в сторону идеализма, но и в сторону материализма. В. И. Ленин писал, что точка зрения эмпиризма (всё знание из опыта) или сенсуализма (всё знание из ощущений) «...приводит к различию коренных философских направлений, идеализма и материализма, а не устраняет их различия»<sup>2</sup>; как это пытались представить махисты и тщатся доказать современные позитивисты. Характеризуя компромиссный характер философии Канта, «вскрывая» существенные моменты его попыток примирить материализм с идеализмом, В. И. Ленин, в частности, отмечает: «Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма»<sup>3</sup>. Последовательный материализм невозможен без сенсуализма, но сенсуализм приводит к материализму лишь при известных условиях. Важнейшим из этих неперемennых условий является материалистическое понимание чувственного опыта, ощущений. «Из истории философии известно, что толкование понятия опыт разделяло классических материалистов и идеалистов»<sup>4</sup> — пишет В. И. Ленин.

В чем же суть противоположности между материалистическим и идеалистическим пониманием опыта? В. И. Ленин раскрывает суть этой противоположности: идеалисты, признавая чувственный опыт источником познания, не идут дальше ощущений, к признанию объективной реальности, данной нам

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 113.

<sup>2</sup> Там же, стр. 113.

<sup>3</sup> Там же, стр. 185.

<sup>4</sup> Там же, стр. 136.



в ощущениях. В. И. Ленин разоблачил софистичность попыток махистов представить, будто в чувственном опыте ничего нам не дано, кроме наших же ощущений, так что познание не может выходить за пределы ощущений, не может касаться какой бы то ни было реальности вне наших ощущений. Этот же теоретический трюк проделывают и современные позитивисты, объявляющие ощущения, их отношения сосуществования и чередования в нашем сознании единственной реальностью, данной нам в чувственном опыте.

Если для субъективных идеалистов «непосредственно даны», «фактически даны» в опыте наши ощущения, то для материалиста в опыте «...фактически дан» внешний мир, образом коего являются наши ощущения»<sup>1</sup>. Французский материалист Д. Дидро, немецкий материалист Л. Фейербах, русские революционные демократы А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский со всей определенностью связывали свой сенсуализм с материалистическим пониманием опыта как отображения внешнего мира, существующего независимо от ощущений. Признание материальности внешнего мира для них было равносильно пониманию его чувственным (чувствуемым, чувственно воспринимаемым) миром. Ф. Энгельс и В. И. Ленин продолжают эту линию. Раскрывая значение терминов «материя», «движение», Ф. Энгельс писал, что понятия движения и материи представляют собой «...сокращения, в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей»<sup>2</sup>. Ленинское определение материи также включает её чувственную воспринимаемость, данность в ощущениях.

Принцип сенсуализма, таким образом, приобретает научный смысл лишь на базе материалистического истолкования чувственного опыта, ощущений. Это всесторонне обосновано В. И. Лениным в произведении «Материализм и эмпириокритицизм», в котором он разоблачил все относящиеся сюда софизмы идеализма, и показал, что только материализм проводит последовательно сенсуализм, что только признание выхода познания за пределы опыта, к материальному миру избавляет теорию познания от схоластики, софистики, тупика идеалистической философии.

Последовательное проведение материалистического сенсуализма состоит в признании ощущений единственным источником познания мира. «Первая посылка теории познания,

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 99.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 550.



несомненно, состоит в том, что единственный источник наших знаний — ощущения» — писал В. И. Ленин<sup>1</sup>.

Марксистская философия, наследуя от старого материализма принцип сенсуализма, вместе с тем освобождает его содержание от метафизической и механистической ограниченности<sup>2</sup>, приводит в диалектическое движение и взаимосвязь элементы этого содержания, обогащает его диалектическими идеями единства общего и единичного в чувственных восприятиях, преодолевая метафизическое представление об абсолютной качественной разнородности общего и единичного как в вещах, так и в чувственном восприятии вещей.

Ощущения — не просто источник познания. Чувственный опыт, ощущения признают источником знания и рационалисты, — но источником знания единичного, случайного, вероятного. Недаром рационалист Лейбниц принимает принцип Локка «в разуме нет ничего, чего не было бы в ощущениях», но с оговоркой — «кроме самого разума». Да и домарксистские материалисты-сенсуалисты, оставаясь в плену представлений об отображении в ощущениях лишь единичного, в сущности обходили проблему происхождения знания общего, поскольку так или иначе сводили общее в мышлении к единичному в чувственном восприятии. Ощущения, по Ленину — *единственный* источник познания. Эта мысль последовательно, настойчиво проводится и обосновывается В. И. Лениным в его философских трудах.

Обоснование положения об ощущениях как единственном источнике познания заключается в доказательствах двух взаимосвязанных идей.

Первая состоит в том, что ощущения представляют единственное средство получения сведений об окружающем мире. Вторая состоит в том, что ощущения заключают сведения не только об единичном, но и об общем (т. е. отображают и единичное, и общее в вещах). Каждая из этих идей, взятая отдельно, еще не может служить достаточным основанием для доказательства тезиса сенсуализма. В самом деле, одно лишь признание ощущений единственным средством получения сведений о внешнем мире, поскольку оно еще не квалифицирует эти сведения с точки зрения степени их общности, позволяет ограничить эти сведения отражением единичного. Тем самым, остается открытым вопрос о существовании знания общего как изначально в разуме заключенного,

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 113.

<sup>2</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 581—582.



врожденного, наследуемого и т. п., лишь «всплывающего» в сознании в связи с чувственным опытом, который служит внешним толчком для «просветления» потенциального данного или априорного знания. С другой стороны, одно лишь признание отражения в ощущениях не только единичного, но и общего, оставляет открытым вопрос о существовании, помимо ощущений, иных источников познания. Только соединение, вернее синтез обеих идей может дать диалектико-материалистическую интерпретацию сенсуалистического принципа: ощущения — единственный источник познания в том смысле, что, являясь единственным средством получения сведений об окружающем мире, они отображают общее и единичное в их диалектическом взаимопроникновении и потому составляют источник знаний любой степени общности.

Положение об ощущениях как единственном средстве получения сведений об окружающем мире, обосновывается В. И. Лениным тем, что ощущение представляет единственную форму непосредственной связи сознания с внешним миром. «Ощущение есть действительно непосредственная связь сознания с внешним миром, есть превращение энергии внешнего раздражения в факт сознания»<sup>1</sup>.

Все элементы содержания сознания — мысли, эмоции, ощущения и т. п. — связаны с внешним миром, им вызываются (под «внешним миром» здесь следует понимать как материальный мир вне тела человека, так и тело человека, которое по отношению к сознанию составляет часть внешнего мира). Но только ощущения представляют непосредственную, прямую связь сознания с материальным миром, тогда как другие элементы сознания, — наглядные представления, понятия, волевые побуждения, эмоции, — связаны с внешним миром опосредствованно, причем в цепи их опосредствованной связи с внешним миром первым (начальным) звеном непременно выступает ощущение. Как экспериментально доказано естествознанием, актуальное наличие сознания, деятельность сознания в какой бы то ни было форме, невозможны без ощущений. Если по тем или иным причинам непрерывное воздействие внешнего мира на органы чувств не будет иметь своим следствием возникновение ощущений, то сознание гаснет, человек засыпает. Мозг перестает работать, точнее продуцировать идеальные явления, в частности, перестает мыслить, если падающие на органы чувств внешние воздействия (или воздействия состояния тела, его внутренних органов,

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 39.



например) не вызывают ощущений. Человек может размышлять лишь постольку, поскольку его мозг поддерживается в активном состоянии ощущениями, вызываемыми окружающими его вещами или состоянием его организма, пусть даже эти ощущения и не имеют никакого отношения к предмету его размышлений.

Но если ощущения — единственная форма связи сознания с внешним миром, то и сведения о последнем могут быть почерпнуты только из ощущений. Наши органы чувств — единственные каналы, через которые в наше сознание поступают сведения о внешнем мире. А потому мы можем иметь достоверное знание лишь о тех вещах, их свойствах, отношениях, закономерностях, которые так или иначе отразились в ощущениях. Мы не можем знать о том, о чем не получили сведений посредством ощущений. «Иначе, как через ощущения, мы ни о каких формах вещества и ни о каких формах движения ничего узнать не можем» — писал В. И. Ленин!

Признание ощущений единственной формой непосредственной связи сознания с внешним миром и потому единственным источником познания направлено вместе с тем против рационалистической идеи интеллектуального созерцания сущности вещей, якобы осуществляемого разумом, притом вне связи с ощущениями, помимо ощущений. Оно направлено и против мистической идеи интуитивного (внечувственного и внеразумного) постижения истины, свободного как от принудительности опытных данных, так и от требований логики мышления.

Второе положение, относящееся к признанию ощущений единственным источником познания, решает вопрос о происхождении общего в мышлении как содержания знания. Нельзя последовательно провести принцип происхождения знания из ощущений без признания того, что общее не продуцируется впервые мышлением, а берется из ощущений и лишь элиминируется от единичной чувственной формы, в которой общее представлено в ощущении.

Многовековое исследование и обсуждение этого вопроса в домарксистской философии, как было показано, зашло в тупик потому, что домарксистские философы исходили из метафизического противопоставления общего и единичного в сознании как абсолютно разнородных в качественном отношении. Идеалисты рационалистического толка, признавая

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 288.



обобщенный характер содержания мышления, сводили и общее в вещах к идеальному, признавая, в лучшем случае, материальной лишь форму единичности существования общего (как идеального, как мысли) в вещах. Таковы, в частности, были воззрения Лейбница и Гегеля.

Материалисты-сенсуалисты пытались преодолеть идеалистическое отождествление общего в вещах с содержанием мышления путем сведения общего в мышлении к единичному в чувственном восприятии, и, соответственно, к единичному в вещах.

И рационалисты, и сенсуалисты сходились в том, что отрицали наличие в ощущениях отображения общего. Причем сенсуалисты-материалисты вполне закономерно тяготели к номиналистическому толкованию общего в вещах как чувственного (чувственно-воспринимаемого) сходства между вещами, тогда как рационалисты были вынуждены постулировать врожденность знания общего.

Согласие домарксистских философов относительно того, что ощущения не содержат отражения общего, было использовано и ныне используется сенсуалистами-идеалистами для борьбы против материализма. Отрицание наличия в ощущениях отражения общего служило для Беркли важнейшим доводом против признания существования материальной субстанции. По его мнению, материя, подобно «треугольнику вообще», не дана ни в каком чувственном восприятии и не может быть наглядно представлена, а потому является всего лишь фикцией в умах материалистов. Доводы Беркли и ныне используются субъективными идеалистами, — они лишь преподносятся в ином терминологическом наряде.

Преодоление тупика в вопросе о происхождении общего в знании было осуществлено марксистской философией.

Еще Энгельс подверг глубокой критике агностические представления Негели о том, что мы можем познавать только конечное, единичное, так как будто бы только оно нам дано в чувственном восприятии. «...Всякое действительное, исчерпывающее познание, — писал Энгельс, — заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем»<sup>1</sup>, и, можно добавить, согласно смыслу этих положений, констатируем общее в единичном. И по-

1. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 548.



скольку мы познаем отдельные вещи и процессы, «...постольку мы познаем также и материю и движение *как таковые*»<sup>1</sup>.

В. И. Ленин не был знаком с этими рассуждениями Энгельса в «Диалектике природы», в которых конкретизируется принцип опытного происхождения всего знания, развитый Энгельсом лишь в общей форме в «Анти-Дюринге» в связи с критикой априоризма Дюринга<sup>2</sup>. Тем не менее развитие Лениным принципа сенсуализма идет в том же направлении, что и у Энгельса.

В произведении «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин характеризует философский материализм как теорию, по которой ощущения суть образы или отображения вещей. Отмечая, что Энгельс в своих сочинениях постоянно говорит о вещах и об их мысленных изображениях (т. е. понятиях) В. И. Ленин добавляет: «...само собою ясно, что эти мысленные изображения возникают не иначе, как из ощущений»<sup>3</sup>.

Если знание общего, или содержание понятий, имеет своим источником ощущения, чувственный опыт, то встает вопрос, каким образом оно извлекается из них. А этот вопрос неразрывно связан с выяснением формы репрезентации, представительства общего в ощущении.

В нашей философской литературе, в том числе учебной, возобладала точка зрения, согласно которой ощущения отображают лишь единичное, отображают поверхность явлений, и тем самым, реализуют так называемое «чувственное познание», не проникающее в сущность явлений, а сущность, общее и т. п. познаются лишь на так называемой «рациональной ступени познания». Уже говорилось об ошибочности отождествления чувственного восприятия, ощущения с формой или степенью познания, вообще с познанием. Главное же здесь в том, что указанная точка зрения не может вывести за рамки номиналистического отождествления общего в мышлении с единичным в восприятии. И никакая «диалектика» не может объяснить возникновение общего в мышлении из ощущений, если считать, что в самих ощущениях это общее никак не представлено, ни в какой форме не содержится. Если ощущения и восприятия отображают внешний мир лишь в аспекте единичного, случайного, внешнего, то такое отражение было бы абстрактным, односторонним отражением, так

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 550.

<sup>2</sup> Там же, стр. 34—39.

<sup>3</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 29.



как в нем наиболее важное для познания и практики — общее, необходимое, сущностное, — не было бы представлено. В таком случае ощущения были бы не источником познания общего, а перегородкой, отделяющей сознание от общего, сущностного в явлениях материального мира. Более того, в таком случае было бы вполне резонным сомнение в реальности общего в явлениях материального мира, а также в познавательной значимости содержания мышления.

Верное решение данного вопроса должно исходить из того, что общему в нашем верном знании соответствует общее в вещах, что общее существует объективно, в самих вещах. «Отрицать ...объективность общего в отдельном и в особом, невозможно».<sup>1</sup> Ленин дал глубокую теоретическую критику учения Беркли и его последователей о вещах как комбинациях ощущений, показал антинаучность, реакционность отрицания ими объективной реальности, данной нам в ощущении. Развивая диалектико-материалистическое понимание категории материи, Ленин самую сущность материи характеризует как ощущаемую объективную реальность: ощущая отдельные вещи, мы чувственно отображаем и материю как таковую, т. е. то общее, что одинаково присуще всем объективно существующим вещам, как бы резко они не различались между собой. «Чувственное = первое, само по себе существующее и истинное»<sup>2</sup> — замечает Ленин; приравнивание физического и чувственного у Фейербаха он называет замечательным<sup>3</sup>. Ленин решительно выступил против юмовской «критики» причинности, против отрицания субъективными идеалистами объективного существования причинности, необходимости, а тем самым и общего, так как эти и все другие категориальные формы связи имеют, кроме своей специфики, природу общего вообще. Ленин отмечает, что феноменологи наподобие Маха «...на вопрос об *общем*, «законе», «необходимости» etc. неизбежно становятся идеалистами»<sup>4</sup>. «Необходимость неотделима от всеобщего», «причина и следствие... лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной)...»<sup>5</sup>, замечает Ленин в «Философских тетрадах».

Но общее не существует как отдельное, т. е. отдельно от отдельного, наряду с отдельным. Оно существует в отдельном,

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 169.

<sup>2</sup> Там же, стр. 54.

<sup>3</sup> Там же, стр. 64.

<sup>4</sup> Там же, стр. 274.

<sup>5</sup> Там же, стр. 383, 149.



притом не как механическая часть отдельного, а как его сторона. «...Отдельное, — писал Ленин, — не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное... Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного».<sup>1</sup> Другую, противоположную сторону отдельного составляет единичное. Общее существует в единстве с единичным, так что отдельное (особое или особенное) есть единство общего (всеобщего) и единичного.

Материалистический сенсуализм невозможно провести последовательно без признания того, что в ощущениях внешний мир отображается в полноте своего бытия, в единстве общего и единичного, необходимого и случайного, сущностного и являющегося, внутреннего и внешнего. Для Ленина различие между ощущением и мышлением состоит в том, что если мышление отражает объективную реальность односторонне, т. е. в аспекте общего, то ощущения отражают внешний мир в его целостности: «Чувства показывают реальность; мысль и слово — общее»<sup>2</sup>.

Так как в самой действительности общее и единичное существуют в единстве, то и цельное отражение ее в ощущениях должно заключать отражение общего и единичного в единстве, взаимопроникновении. Невозможно чувственно воспринимать ни единичное отдельно, оторвано от общего, ни общее отдельно от единичного. Единичное есть, в известном смысле, форма существования общего, так что единичное в ощущении выступает чувственной формой отражения общего, или формой чувственного восприятия общего. Чувственно воспринимаемая какую-нибудь отдельную вещь, например, определенный стол, мы через чувственную индивидуализованность ощущений чувственно отображаем общее — стол как таковой, дерево вообще, реку как таковую и т. д.

В образах живого созерцания для самого чувства, или для самих ощущений отражение в них общего и единичного не даны как различные и различающиеся моменты, стороны чувственного восприятия. Или, иначе, имеющееся в ощущении отражение общего и единичного не переживается чувственно как различные стороны, моменты ощущения, хотя в ощущении самом по себе отражение общего и отражение единичного не нивелированы, а даны в единстве, взаимопроникновении. Если бы наши органы чувств сами по себе различали

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 359.

<sup>2</sup> Там же, стр. 269.



(разумеется, чувственно) обе стороны, общее и единичное, тогда они осуществляли бы познание и тогда можно было бы говорить о существовании чувственного познания. Но «разделение единого и познание противоречивых частей его» (Ленин) применительно к образам живого созерцания осуществляется лишь мышлением. Только в мышлении осознается различие между общим и единичным, только оно извлекает общее из отдельного (из ощущения, восприятия как чувственных образов внешнего мира), а тем самым противопоставляет общее единичному, знает общее как общее и единичное как таковое.

Пусть «извлечения» мышлением общего из ощущений и восприятий совпадает с процессом формирования и развития понятий. Этот процесс так же противоречив, — он представляет обобщение ощущений и вместе с тем отвлечение от единичной стороны ощущений. «Совпадение понятий с «синтезом», суммой, сводкой эмпирии, ощущений, чувств *несомненно* для философов *всех* направлений» — писал Ленин.<sup>1</sup> Необходимо иметь в виду, что здесь Ленин употребляет термин «сумма» в значении обобщения, интегрирования, — подобно тому как он говорит, что абсолютная истина складывается из суммы относительных истин.<sup>2</sup>

Процесс обобщения чувственных данных и формирования знания предполагает активную деятельность мышления, творчество, фантазию. «Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и притом незаметного, неосознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию*... Ибо и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек *фантазии*»<sup>3</sup>.

Механизм процесса обобщения ощущений, формирования и развития знаний включает в себя деятельность сравнения и различения содержания чувственных восприятий, анализ и синтез возникших понятий, развитие содержания мышления средствами индукции и дедукции и т. п. Этот механизм приводит к научному, объективно-истинному познанию лишь постольку,

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 280—281.

<sup>2</sup> См. В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 122.

<sup>3</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 370.



поскольку каждый шаг на пути познания основывается на практике, сообразуется с ней, проверяется ею. Иначе мысль легко может оторваться от действительности и оказаться в сфере беспочвенной фантазии и заблуждения. «Сначала мелькают впечатления, затем выделяется нечто, — потом развиваются понятия качества... и количества. Затем изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества — различия — основы — сущности... причинности etc. Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине»<sup>1</sup>.

Но и познание общего еще не составляет конечную цель познания; оно — лишь ступень в познании вещей в полноте их объективного существования. К. Маркс характеризует генеральный путь *теоретического* познания как движение от абстрактного к конкретному знанию, к воссозданию конкретного в мышлении, через синтез многообразного общего знания в конкретное знание, синтез, который осуществляется сообразно внутренней закономерной связи сторон, моментов изучаемых явлений. «Значение *общего* противоречиво: оно мертво, оно нечисто, неполно etc., etc., но оно только и есть ступень к познанию *конкретного*, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью», — писал Ленин. — *Бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает *конкретное* в его полноте».<sup>2</sup> Разумеется, слова В. И. Ленина «мы никогда не познаем конкретное полностью» означает не агностическое признание непознаваемого остатка в конкретном, а лишь неисчерпаемость действительности для познания.

Итак, знание общего как содержание мышления своим единственным источником имеет ощущения, — в силу наличия в них чувственного отображения не только единичности вещей, но и общего в них, которое представлено в ощущениях в единстве и взаимопроникновении с отображением единичного (момента, стороны единичности воспринимаемых вещей). Помимо ощущений нет иного источника познания, поскольку ощущения представляют единственную форму непосредственной связи сознания с внешним миром. Обоснование В. И. Лениным чувственного происхождения знания общего является вместе с тем и опровержением рационалистических идей о существовании врожденного, апри-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 314—315.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 275.



орного и т. д., вообще изначального, не из чувственного опыта почерпнутого знания.

В связи с признанием ощущений единственным источником познания встает вопрос и в иной плоскости, — а могут ли наши ощущения отображать все виды материи и ее движения, способны ли наши органы чувств доставлять сведения о всех многообразных явлениях материального мира? Ведь наши пять органов чувств, — зрения, слуха, осязания, обоняния и вкуса, — не являются ни предельно точными, ни всеобъемлющими средствами чувственного отображения внешнего мира. Доставляемые ими ощущения ограничены как по числу родов ощущений (зрительных, тактильных и т. д.), так и по разнообразию модальностей ощущений одного рода (например, цветовых ощущений). Мир же характеризуется бесконечным разнообразием вещей и их свойств. Истинность последнего положения, подтверждаемая всей историей практической и познавательной деятельности, обязывает признать существование бесконечного многообразия вещей и явлений, которые не воспринимаются прямо ни одним из органов чувств. Но прямо не воспринимаемые явления познаются; сведения о них познающий разум черпает опять-таки не из себя, а из ощущений, полученных при посредстве различных приборов наблюдения, позволяющих как исправлять неточности в показаниях невооруженных органов чувств, так и косвенно чувственно воспринимать объекты и их свойства, недоступные для невооруженных органов чувств. Поэтому наших пяти органов чувств вполне достаточно для неограниченного познания мира как в качественном, так и в количественном (объемном) отношении. «Если бы человек имел больше чувств, открыл ли бы он больше вещей в мире? — спрашивает Ленин, и отвечает: — Нет».<sup>1</sup> Наши органы чувств благодаря их вооружению прогрессирующими неограниченно техническими средствами наблюдения, начиная от телескопа и кончая ускорителями элементарных частиц, радиотелескопами и т. д., все шире раздвигают диапазон чувственного отображения материального мира вширь и вглубь. Тем самым границы познания, обусловленные возможностями чувственного отображения материального мира, оказываются всегда относительными, исторически преходящими, — они постоянно раздвигаются. Ощущения — не преграда, а необходимое условие познания, открывающее возможность неограниченного прогресса науки.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 60.



### 3. Ощущения — образы, копии материального мира.

Если ощущения — единственный источник познания, то встает вопрос — представляют ли они верное отражение внешнего мира, и, тем самым, открывают ли возможность его истинного познания. Это — вопрос о доверии показаниям органов чувств не только в отношении объективного существования внешнего мира, но и в отношении того, являются ли ощущения образами, копиями вещей, или ощущения не имеют никакого сходства с внешним миром. Другими словами, можем ли мы полагать, что вещи и сами по себе, вне наших ощущений таковы, каковыми они чувственно воспринимаются нами, или отличаются от своего отражения в ощущениях настолько, что не может быть и речи о каком-нибудь сходстве между вещами и ощущениями.

Вопрос этот своим истоком имеет отсутствие полного сходства ощущений и восприятий с внешним миром, осознанное еще в древности. Это обстоятельство нашло в конечном счете выражение в представлении о наличии в ощущениях субъективного момента, который нельзя отнести к вещам в качестве их объективно-верного отображения, а следует квалифицировать как выражение в ощущениях специфических особенностей их функционирования в зависимости от условий восприятия.

Наличие расхождения между показаниями органов чувств и самими вещами (их свойствами, отношениями и т. п.) не подлежат сомнению. Ведь и сам вопрос о сходстве (или степени сходства) ощущений с внешним миром возникает из осознания многочисленных фактов расхождения между ощущениями и внешними вещами, поскольку последние познаны в той или иной мере. Поэтому в гносеологии содержательным является вопрос о характере и степени этого расхождения, а не его наличия или отсутствия.

Вопрос этот приобрел остроту сравнительно поздно, — начиная с 17—18 веков, однако и ныне является чрезвычайно интересным; активно обсуждается он и среди марксистских философов.

Сам этот вопрос имеет смысл в рамках гносеологии, исходящей из признания существования вещей вне и независимо от наших ощущений. Субъективный идеализм, отождествляющий вещи с совокупностями (сочетаниями) ощущений, снимает сам вопрос о сходстве ощущений с внешними вещами, поскольку существование последних вне и независимо от ощущений субъективным идеализмом прямо или косвенно



отрицается. Попытки основателя субъективного идеализма Дж. Беркли провести различие между реальностью и сновидением, соответственно между объективным и субъективным в ощущениях, шли по пути противопоставления общезначимого чувственного восприятия значимому лишь для отдельного человека. Эти попытки были разоблачены Лениным как софистические. Махизм не внес ничего принципиально нового в эту концепцию, лишь запутал её окрошкой из материалистических допущений и идеалистических положений, прикрытых терминологическим трюкачеством. Ничего не меняют и попытки современных позитивистов прикрыть идеалистическую наготу этой концепции допущением «объективного», «объективных данных» в нашем чувственном опыте, ощущениях и восприятиях, поскольку и здесь «объективность» данных опыта сводится к общезначимому в ощущениях. Для субъективного идеализма неизбежно отрицание объективной значимости познания, сведение предмета познания к устойчивым связям, отношениям сосуществования и чередования ощущений в нашем сознании.

В рамках гносеологических учений, признающих объективное существование отражаемых в ощущениях вещей, по вопросу об отношении ощущений к вещам в аспекте сходства (или степени сходства) ощущений с внешним миром типичными являются три концепции. Одна концепция признает сходство ощущений с внешним миром в отношении отражения в них качественной определенности вещей, а различие между ощущениями и вещами полагает в том, что качества вещей отображаются в ощущениях приблизительно, и эта приблизительность имеет количественный характер. Эту концепцию можно назвать наивно-реалистической. Другая концепция отрицает всякое сходство ощущений и восприятий с внешним миром. Это — агностическая концепция, разновидностью которой является теория нероглифизма ощущений. Третья концепция свободна от абсолютизации как сходства, так и различия между содержанием ощущений и внешним миром. Она признает ощущение единством субъективного и объективного в них. Эта концепция — диалектико-материалистическая; она развита В. И. Лениным в произведении «Материализм и эмпириокритицизм». Рассмотрим эти концепции.

*1. Ограниченность наивно-реалистической концепции.* Наивно-реалистическую (или наивно-материалистическую) концепцию образности ощущений и восприятий можно пояснить следующим примером. Предположим, вы смотрите на ягоду вишни и ягоду красной смородины. Вишня воспринимается



тёмно-красной, смородина — светло-красной. Наивный материализм состоит в утверждении, что ощущение тёмно-красного цвета отличается от объективной причины ощущения, объективной окраски вишни в том плане, в каком ощущение красного цвета в восприятии вишни отличается от ощущения красного цвета в восприятии смородины. Возможно, что действительный цвет вишни совпадает с видимым оттенком ощущения цвета смородины, а цвет смородины самой по себе — с каким-нибудь другим оттенком ощущения красного цвета. Различие между объективным качеством вещи и соответствующим ему качеством (модальностью) ощущения признается, но только как количественное различие, различие по степени совпадения модальности ощущения с объективным свойством вещи. Таким же образом наивные материалисты истолковывают (или вынуждены были бы истолковывать) образность слуховых, тактильных и иных ощущений. Согласно наивно-материалистической трактовке образности ощущений печально-знаменитая в философии роза сама по себе примерно так же «красна», как и модальность нашего ощущения её окраски, так что помимо объективной окраски как способности поверхности её лепестков поглощать одни и отражать другие видимые лучи определенной физической характеристики, вызывающие своим воздействием на нормальный человеческий орган зрения ощущение красного цвета, обладают объективно красной цветностью, непосредственно подобной модальности нашего ощущения красного цвета; та же роза ароматна не только в смысле её способности выделять эфирные вещества, молекулы которых, воздействуя на наше обоняние, вызывают ощущение специфического запаха, но и в том смысле, что аромат, как он дан нам в обонянии, в приблизительно той же форме присущ розе самой по себе, независимо от ощущения.

Наивно-материалистическое толкование образности ощущений было распространено не только в домарксистской философии, — оно имеет защитников и среди марксистских философов.

Критика наивно-материалистической трактовки образности ощущений представляет известные трудности, так как она её сторонниками часто постулируется в качестве истинной, как нечто само собой разумеющееся, не нуждающееся в специальном обосновании. С другой стороны, двузначность, омонимичность таких терминов, как «цвет», «свет», «тепло», «холод» и т. д. делает невозможным однозначный ответ на вопрос о том, какой концепции образности ощущений придержи-



вается автор, излагающий проблему образности ощущений без разъяснения в контексте значения, в котором употребляются подобные термины.

Существо же терминологических трудностей состоит в том, что мы одинаковыми словами обозначаем как ряд объективных непосредственно ощущаемых свойств вещей, так и чувственную форму, модальность ощущения, в котором отображаются эти свойства. Например, мы можем коснуться рукой стены, а затем печки, и высказать утверждения: «Стена холодная, а печка теплая», обозначая словами «теплая», «холодная» различие модальности полученных нами ощущений разной температуры. Если же нас интересует не действие печки и стены на нашу нервную систему, а объективная причина различия наших ощущений, то в том же выражении «стена холодная, а печка теплая» значение слов «теплая» и «холодная» будет исчерпываться различием в степени интенсивности молекулярного движения и направлением распространения теплоты (от руки к стене и от печки к руке). Физик, поскольку он интересуется тем, что и как происходит и имеет место в вещах вне и независимо от наших ощущений, справедливо отнесет к компетенции психологии и физиологии нервной деятельности первое значение слов «теплая» и «холодная», и откажется относить к объективной природе вещей то, что обозначается психологом этими словами, поскольку последнего интересуют ощущения.

Из-за этой двузначности терминов действительная научная точка зрения на соотношение между чувственной формой, модальностью, качеством ощущения и соответствующим объективным качеством вещи не может быть противопоставлена наивно-материалистической посредством прямого, категорического ответа на такие вопросы, как: «Существует ли объективно зеленый цвет листа растения?», «Ароматна ли роза сама по себе?», «Холоден ли лед?» и т. п., так как требуется предварительное уточнение того, в каком смысле берутся слова «зеленый цвет», «аромат», «холод» и т. д., т. е. что они в данном случае обозначают — чувственную форму, модальность ощущения, или объективную причину ощущения. На подобные вопросы (или в такой форме поставленные вопросы) и сторонник наивного реализма, и ученый-естественник, специалист в соответствующей области знания, дадут внешне тождественный утвердительный ответ, но при этом вложат в него различное содержание. Признание физиком объективности зеленого цвета листа растения будет означать признание наличия у поверхности листа способности поглощать все



лучи видимого света и отражать те, которые, воздействуя на нормально функционирующий человеческий глаз, вызывают ощущение цвета зеленой модальности. При этом физик различие между поглощаемыми и отражаемыми лучами будет усматривать в их объективных характеристиках — длине волн и т. д. и никакой «цветности» в смысле нашего цветового ощущения световым лучам и поверхности листа растения не припишет. Сторонник же наивного реализма в свой утвердительный ответ вложит признание наличия у листа растения цвета как чего-то непосредственно подобного чувственной форме нашего ощущения зеленого цвета, хотя и связанного с физическими (оптическими) свойствами листа растения, но к ним не сводимого, отличного от них. В этом он и усмотрит образность, подобие ощущения зеленого цвета объективному свойству листа растения как цвету, не совпадающему с указанными оптическими свойствами.

Двузначность терминов «зеленый», «красный», «холодный», «кислый» и т. д. открывает возможность для некритического отнесения субъективной стороны ощущений, обусловленной нашими органами чувств, к самим вещам. Исторически такое смешение качеств ощущений с качествами вещей, непосредственное уподобление вторых первым, и соответствующая этому смешению терминологическая двузначность вполне оправданы, так как сами эти термины сложились тогда, когда люди еще не умели в должной мере различать субъективное и объективное в ощущениях

В качестве логического довода в пользу наивно-реалистической трактовки образности ощущений приводится (в частности Т. Павловым<sup>1</sup>) соображение о том, что отрицание наличия в вещах цвета, запаха и т. д., непосредственно подобных качествам соответствующих ощущений, будто бы превращает модальности ощущений цвета, запаха и пр. в локковские «вторичные качества», более того, — в некие всецело и абсолютно субъективные «эпифеномены»; поскольку же аргументация Локка в обоснование субъективности «вторичных качеств» применима и к его «первичным качествам» (движению, пространственной форме вещей и т. д.), то завершением отрицания наивно-реалистической концепции ощущений будет агностицизм, так как тогда вещам самим по себе нельзя будет приписать никаких известных нам качеств, — последние тогда

---

<sup>1</sup> См. Тодор Павлов, Избр. философские произведения, т. 3, стр. 193—198.



надо будет считать лишь способами действия вещей на наши органы чувств.

Этот довод был бы убедительным, если бы была верна скрытая предпосылка, на которой основан сам довод. Она состоит в предположении, что наши ощущения исчерпываются их модальностью, т. е. специфически-чувственной формой, в которой отображается природа, внешний мир. Но качество ощущения, его модальность так же не исчерпывает собой ощущения, как и гипс, являющийся материалом слепка с античной мраморной статуи, не составляет еще копию.

Попытка согласовать naïвно-реалистическое понимание образности ощущений, например, зрительных, с естественно-научным знанием, в данном случае с физическим знанием объективной природы света и цвета (окраски вещей), выглядит примерно следующим образом. В силу предметности, соотношенности ощущений с вещами мы воспринимаем цвет как «размазанный», «разлитый» по поверхности воспринимаемого тела. Световые лучи, испускаемые или отражаемые поверхностью тела, сначала обесцвечивают её (световые лучи сами по себе «бесцветны», точнее «нецветны» в смысле цветовой модальности наших зрительных ощущений; когда мы воспринимаем красный предмет, то не видим «цвета» лучей, вызывающих своим воздействием на наше зрение ощущение красного цвета). Затем, попадая в наш глаз, световые лучи производят цветное ощущение, приблизительно верно восстанавливая цвет поверхности тела, — всё это наподобие передачи звука в телефонном разговоре. Но в случае телефонного разговора электрический ток трансформирует не мнимое объективное качество звуковых колебаний воздуха, непосредственно подобное модальности слуховых ощущений, а трансформирует физические колебания воздуха и соответственно мембраны, которые называются звуковыми (а не «слуховыми») колебаниями. Между объективным звуковым колебанием мембраны микрофона и колебанием напряжения электрического тока существует соответствие, которое является по меньшей мере изоморфным, так как характер изменения звуковых колебаний непосредственно подобен характеру изменения напряжения тока, изобразительно копируется последним. Вследствие этого электрические колебания в свою очередь приводят в соответствующее колебание мембрану телефона. Последние передаются окружающему воздуху, достигают органа слуха. Только здесь впервые и возникает то «звучание», составляющее модальность слуховых ощущений, и нечто подобное которому нельзя приписывать звуку, как он существ-



вует сам по себе, и каким мы мыслим объективную природу звука.

Аналогично в случае зрения никакое подобие модальности наших цветовых ощущений не трансформируется световыми лучами; цветовая модальность наших ощущений возникает в деятельности нашего органа зрения как специфическая форма отображения объективных оптических свойств внешних вещей. Относить цветность к объективной окраске вещей (т. е. их оптическим свойствам) так же неправомерно, как относить температуру к электрону или электрическому току, считать теплоту собственным свойством тока, хотя последний и вызывает её в проводнике.

Можно было бы попытаться обосновать наивно-реалистическую трактовку ощущений путем своеобразного истолкования отклонения качества (модальности) ощущения от нормы (по разным причинам), отнеся эти отклонения к субъективному в ощущениях, а самую норму — к объективному содержанию ощущения, т. е. считать эту норму непосредственно подобным, изобразительным отображением качеств внешних вещей. При этом можно признавать также, что сама достигнутая человечеством норма качеств ощущений не представляет абсолютно точной изобразительной копии соответствующих качеств вещей.

Однако понятие этой нормы или «нормального ощущения» оказывается весьма неопределенным и при современном состоянии психологии и физиологии высшей нервной деятельности эта «норма» не может быть надежно установлена. Каждый человек может считать свои ощущения «самыми нормальными», а несовпадение показаний органов чувств других людей с показаниями своих (разумеется, на основе словесных сообщений) отнести за счет патологии органов чувств других.

Например, Т. Павлов пишет, что «...объективная краснота всегда воспринимается с нашими субъективными «примесями» (доходящими у дальтонистов до полного извращения)»<sup>1</sup> (Речь идет о дальтониках). Между тем 4% мужчин — дальтоники, притом большинство из них даже не подозревает о «извращениях» в их цветовых ощущениях, а частичный (и даже полный) дальтонизм не ставит никаких непреодолимых препятствий для познания дальтониками объективной природы света, оптических свойств вещей. Человечество вообще очень долго не замечало таких «извращений» в цветовых ощуще-

<sup>1</sup> Тодор Павлов, Избр. философские произведения, т. 3, стр. 224.



ниях, пока это явление не было замечено Дальтоном у себя самого. И если бы дальтоников было, скажем, 96%, или зрение людей вообще было бы ахроматичным, то было бы трудно сказать, какие ощущения цвета являются нормальными, а какие — «извращенными». Мы посредством ощущения белого цвета не различаем действительный спектральный состав вызывающего его излучения, причем состав излучения, соответствующего одинаковому, непосредственно неразличному ощущению белого цвета, может быть различным. Но никому не приходит в голову делать вывод об «извращенности» наших ощущений белого цвета.

Теория цветового зрения Юнга-Гельмгольца, если даже она окажется ошибочной в своей основе, всё же показала субъективность цветовых различий в ощущениях света (в смысле неотносимости цвета к внешним вещам). Эта теория показала, что все цветовые характеристики световых ощущений могут быть получены воздействием на глаз различных комбинаций световых излучений, в чистом виде соответствующих цветовым характеристикам ощущений трех основных цветов (красного, зеленого и фиолетового). Отсюда конечно, не следует, что цветность ощущений, вызываемых комбинированными излучениями, субъективна в противоположность цветности ощущений, вызываемыми излучениями соответствующей физической характеристики; и та, и другая цветность составляет субъективную форму цветовых ощущений, посредством которой копируется, отображается объективно существующий спектральный состав излучений. Новейшие исследования обнаружили, что эффект цветовых ощущений может быть получен с помощью комбинации света близкой спектральной характеристики; так, ощущения голубого, зеленого, желтого, коричневого и т. д. цвета могут быть получены подборкой световых волн, соответствующих разным оттенкам одного, например, оранжевого цвета, который тем самым может быть принят за единственный «основной цвет». Последний опять-таки нет никаких оснований считать «наконец-то найденным» действительно объективно существующим «цветом» в наивно-реалистическом смысле. Все это свидетельствует о том, что цветность в зрительных ощущениях, как и горечь во вкусовом ощущении или звучание в слуховом ощущении представляет специфическую для нашей чувственности форму ответа органа зрения на воздействие света различного спектрального состава. Цветность зрительных ощущений (как и качества ощущений других модальностей) служит как бы идеальным чувственным материалом, из которого наши органы



чувств лепят образы внешнего мира, отображают, копируют его. Этот материал тем отличается от гипса в мастерской скульптора, что он не материален и не существует предварительно в «сыром виде», а возникает и формируется в самом процессе чувственного восприятия.

Можно было бы привести массу фактов и экспериментальных данных, которые необъяснимы с позиций наивно-материалистической концепции образности ощущений. Например, при восприятии белого вращающегося диска, одна половина которого закрашена черной краской или заклеена черным бархатом, а на другой в определенном порядке наклеены черные полоски, вместо ожидаемых серых колец воспринимаются окрашенные в слабые хроматические цвета кольца.

Не следует сбрасывать со счета и факты отклонения модальности ощущений от нормы вследствие и во время болезни, в результате нарушения в деятельности органов чувств, их утомления и т. д., ссылаясь на то, что мы рассуждаем с точки зрения «нормальных», здоровых органов чувств и нормального состояния человека. Такая ссылка была бы только неубедительной оговоркой. Например, сильное раздражение сетчатки глаза ярким светом вызывает эффект красновидения, — человек в течение некоторого времени воспринимает предметы, ощущаемые при нормальном (т. е. не утомленном) состоянии сетчатки как светлые, в пурпурно-красном, а темные — в зеленоватом цвете. Чем может быть объяснено изменение цветности ощущения предмета? Очевидно, только изменением состояния органа зрения. А это значит, что и сама цветность является функцией органа зрения, обязана ему, выражает способ его функционирования, и в этом отношении восприятие темного предмета при красновидении в зеленоватом цвете не более и не менее «субъективно», чем восприятие его как темного при нормальном состоянии органа зрения. Предмет, который при нормальном освещении и нормальном состоянии органа зрения вызывает ощущение белого цвета, не мог бы при красновидении вызывать ощущение красного цвета, если бы модальности ощущений белого и красного цвета, «белизна» и «краснота» не относились бы к субъективной форме цветовых ощущений; мед не мог бы ощущаться во время болезни горьким, если бы горечь и сладость, как мы их чувствуем на языке, не были бы субъективными по своей чувственной определенности.

В познании вещей мы фиксируем прежде всего те свойства, которые непосредственно ощущаются нами, т. е. их цвет,



запах и т. п. Цвет, запах, характер поверхности (то, что мы называем гладким, твердым, шероховатым) и т. п. действительно имеются в вещах, но сами по себе они «выглядят» не такими, какими «выглядят» полученные от них ощущения в отношении чувственной формы, модальности, — точно так же, как электрический ток сам по себе «выглядит» не таким, какой выступает теплота, возбужденная током в проводнике. Качества, или модальности ощущений (цвет, запах и т. п.) субъективно представляются как соотнесенные с вещами и как принадлежащие им свойства. Эта «предметность» ощущений и составляет психологическое основание наивно-реалистической веры в то, что вещи и сами по себе обладают чувственной «картинностью» наших восприятий.

Способность наших органов чувств относить ощущения к вызывающим их вещам, а вместе с ощущениями — и их чувственную модальность, представляется сторонникам наивно-материалистической трактовки образности ощущений, например, Т. Павлову, необъяснимой и абсурдной, если признать эту трактовку ложной. Т. Павлов пишет: «...«Создание» световых качеств «внутри» нашей нервно-мозговой системы, «выбрасывание» их затем во вне («объективирование» и «приписывание» их предметам) и «согласование» всех этих функций у миллиардов индивидов и длинного ряда поколений, — все это такая фантазмагория, такая антинаучная басня, что просто трудно понять то невероятное упорство, с которым до настоящего времени многие специалисты-ученые и философы продолжают отстаивать тезис о *чисто* субъективном характере зрительных ощущений и представлений».<sup>1</sup>

Из контекста изложения Т. Павловым вопроса о «первичных» и «вторичных» качествах видно, что признание *чисто субъективного* характера ощущений он относит не только к солипсистам (а только они и стоят на точке зрения *чисто субъективного* характера зрительных и всех иных ощущений и восприятий), но и к материалистам, отвергающим наивно-реалистическое понимание образности ощущений. Но даже сторонники иероглифизма ощущений не считают последние *чисто субъективными* «эпифеноменами». К своему выводу Т. Павлов приходит потому, что в ощущении не видит ничего иного, никакой другой стороны, кроме модальности ощущения, его чувственной определенности, данной нам исключительно в сфере психического отражения, т. е. субъективно.

<sup>1</sup> Тодор Павлов, Избр. философские произведения, т. 3, стр. 209.



«Предметность» же наших ощущений и восприятий, «объективирование» ощущений, отнесение их к вещам в пространстве вне нас является не действительным «выбрасыванием» ощущений из сферы сознания, психики в объективный мир (нельзя оторвать ощущение от ощущающей материи), а, если угодно, «аллегорическим», иносказательным на «языке» чувств: оно происходит не в объективном пространстве, а в восприятии (ощущении) пространства, в поле пространственного восприятия. В нём «вмещены» и «выбрасываются вовне» ощущения вместе с их модальностью. Зрительный образ движущегося предмета перемещается не в объективно-реальном пространстве, а в поле пространственного восприятия. Наша способность видеть предметы не «в нас», а «перед нами», развившаяся в ходе биологического приспособления к объективным пространственным свойствам и отношениям вещей окружающей материальной среды не является более удивительной, чем способность мыслить вещи существующими вне нашего сознания, между тем как подобные мысли, как и всякие другие, нигде не находятся, кроме как в нашем сознании, неразрывно связанном с нашим мыслящим мозгом. К тому же, способность нашего зрения видеть предметы находящимися вне нас развивается в ходе личного опыта, о чем свидетельствует как развитие зрения в детском возрасте, так и приобретение этой способности слепорожденными, прозревшими в зрелом возрасте. Последние вначале не различают геометрические формы вещей, воспринимают цвет и пространственные формы вещей как бы «приклеенными» к глазу, и только на основе опыта, постепенного приведения зрительных восприятий в соответствие с показаниями осязания — «учителя зрения», научаются видеть предметы вместе с цветовой модальностью ощущений «перед собой».

Справедливо, однако, что если бы наши ощущения были чисто субъективными «эпифеноменами», а не приблизительно-верными образами, то тогда биологическое приспособление и выживание было бы чудом. Но биологически-целесообразное приспособление означает приспособление не к ощущениям и восприятиям или к мнимым качествам вещей, подобных модальности наших ощущений, т. е. не к тому, чего нет в объективном мире; оно означает приспособление к внешней среде с её объективными механическими, физическими и химическими качествами, отображаемыми нашими ощущениями с их различной модальностью. Человек и животное приспособляется не к модальности ощущений, а к жизненно важным для организма объективным свойствам вещей, свойствам,



которые участвуют, проявляются в обмене веществ между организмом и природой. «Сладкость», «зеленость» и т. п. никак не участвуют и никак не проявляются в процессе ассимиляции веществ: никто не переваривал в своем желудке вместе с пищей и ее «кислый вкус», подобный кислому вкусу на языке.

Приведенных соображений вполне достаточно для косвенного опровержения наивно-материалистической концепции образности ощущений. Прямое же опровержение этой концепции все же представляется проблематичным. Оно состояло бы в непосредственном чувственном усмотрении существования или несуществования в вещах «двойников» чувственной формы ощущений, их модальности. Но убедиться непосредственно и наглядно в том, что лист растения сам по себе не «зелен» (в наивно-материалистическом смысле) невозможно, так как тогда надо было бы ощущать без и помимо ощущения; такая задача включает в себе противоречие, противоречивое предположение того, что вещи могут восприниматься помимо восприятия.

Этот вопрос нельзя решить и в том смысле, чтобы попытаться «увидеть», какова роза сама по себе в отношении цветности с помощью физических приборов. Физический прибор способностью ощущения не обладает и свидетельства объективного существования красной цветности розы (помимо или кроме оптических отражательных свойств её лепестков) представить не может. Иногда встречающиеся ссылки на то, что приборы свидетельствуют объективное существование цвета в форме наличной в ощущении цветовой модальности, и даже дают показания подлинной «цветности», не измененной (замутненной) субъективными примесями, основаны на недоразумении, так же как и ссылки на цветную фотографию и цветное телевидение. Физические приборы могут представить точные сведения о спектральном составе отражаемого или излучаемого предметом света по частоте колебаний и т. д., но никак не по «цветности», возникновение которой всегда обусловлено присутствием человеческого или иного глаза, способного к хроматическому зрению. Что касается цветной фотографии и цветного телевидения, то ссылка на них для подкрепления наивно-реалистической концепции образности ощущений неявно предполагает «наблюдателя» в нашем сознании, который мог бы не только ощущать (наблюдать) наши ощущения цвета, запаха и т. д., но, кроме того, обладал бы способностью непосредственно воспринимать объективную окраску вещей, химический состав молекул и т. п. вне модальности цветовых, обонятельных и иных ощу-



щений, т. е. без всяких «примесей», обусловленных организацией аппарата ощущения, и таким образом сопоставлять модальность ощущений с объективными качествами вещей. Нелепость подобной ситуации очевидна. Кроме того, нетрудно заметить, что действие цветной фотографии или цветного изображения на экране телевизора в принципе не отличается от действия на зрение оригинала фотографии или оригинала изображения на экране цветного телевизора.

Ничего не меняет и соображение о том, что существующие физические, химические приборы не фиксируют в вещах качества, подобные модальностям ощущений в силу своего несовершенства, неприспособленности к фиксации таких качеств, и что прибор уровня человеческого мозга (или вообще ощущающей материи) подтвердил бы истинность наивно-материалистической концепции образности ощущений. Но в этом гипотетическом случае показания такого прибора были бы его ощущениями, т. е. оставались бы его внутренним состоянием, недоступным нашему восприятию. И в этом отношении путь для доказательства наивно-реалистической концепции ощущений закрыт. Для человека полностью исключается возможность «вылезть» из рамок своей чувственности, воплотиться в прибор, и, освободившись таким образом от впечатления, накладываемого на ощущения органами чувств, «взглянуть» на вещи «глазами прибора», «увидеть» их не такими, какими мы их воспринимаем, а такими, каковы они сами по себе, вне человеческих и вообще чьих бы то ни было ощущений. Это может быть достигнуто лишь в познании, т. е. не на уровне чувствования, чувственного отражения мира, а на уровне мышления.

Всё же неспособность приборов как неживых материальных систем доставлять нам сведения о наличии или отсутствии в вещах самих по себе качеств, подобных модальностям наших ощущений, требует определенного истолкования. Почему приборы, вступающие в объективное взаимодействие с изучаемыми вещами, никак не реагируют на предполагаемые наивно-материалистической концепцией качества вещей, подобные модальности ощущений? Сами сторонники этой концепции утверждают, что наши ощущения отображают самые поверхностные, внешние (не в геометрическом смысле) качества вещей. Почему же тогда приборы никак не реагируют на эти «самые внешние» свойства, но отлично реагируют на «глубинные», непосредственно не воспринимаемые свойства вещей — поскольку наше зрение, например, непосредственно не различает в ощущении цветовой модальности длину электро-



магнитных волн, частоту их колебания и т. п.? Почему до сих пор не найдены объективные законы связи и взаимодействия *вне нас, в объективном мире* между предполагаемыми подобиями цветности наших ощущений, но успешно изучаются психологические закономерности, связывающие ощущения не только одной модальности (например, цветовых ощущений), но и разных модальностей, (например, цветовых и слуховых, что позволяет даже добиваться особой прелести эстетического восприятия музыки, сопровождаемой свето-цветовым «аккомпаниментом»)? Конечно, связь между ощущениями не является непосредственной, — ощущения не могут в качестве чувственных образов, идеальных явлений непосредственно действовать друг на друга, находиться в непосредственной причинной связи между собой, — связь между ними опосредствуется материальной структурой и деятельностью нервной системы, но всё же связи и отношения между ощущениями из-за этого не перестают быть психическими связями и закономерностями.

Разумный ответ на эти вопросы может состоять в признании ошибочности, бездоказательности наивно-реалистической концепции образности ощущений. Следует чётко различать физическое и психическое, объективные качества вещей и ту чувственную форму, в которой отображаются эти качества в наших ощущениях. В природе, например, нигде не светло и не темно в смысле чувственной определенности наших ощущений света, в ней объективно существует различное распределение потоков фотонов, что и находит отображение в чувственной определенности света и темноты. Различная цветность зрительных ощущений вносит дальнейшую дифференциацию в нашем чувственном отображении потоков фотонов согласно их физическим различиям, и, таким образом, наши ощущения через свою модальность несут приблизительно верное отображение того, что существует вне и независимо от наших ощущений.

В. И. Ленин характеризовал ощущения как образы, копии вещей. Эта характеристика относится именно к ощущениям, а не к чувственной модальности ощущений, составляющей лишь обращенную к субъекту восприятия сторону ощущений. Положения Ленина неправомерно истолковывать упрощенно в наивно-реалистическом смысле. «Если, — писал Ленин, — цвет является ощущением лишь в зависимости от сетчатки (как вас заставляет признать естествознание), то, значит, лучи света, падая на сетчатку, производят ощущение цвета. Значит, вне нас, независимо от нас и нашего сознания существует



движение материи, скажем, волны эфира определенной длины и определенной быстроты, которые, действуя на сетчатку, производят в человеке ощущение того или иного цвета. Так именно естествознание и смотрит. Различные ощущения того или иного цвета оно объясняет различной длиной световых волн, существующих вне человеческой сетчатки, вне человека и независимо от него. Это и есть материализм: материя, действуя на наши органы чувств, производит ощущение. Ощущение зависит от мозга, нервов, сетчатки и т. д., т. е. от определенным образом организованной материи. Существование материи не зависит от ощущения».<sup>1</sup> Ясный и точный смысл этих положений невозможно согласовать с наивно-материалистической трактовкой образности ощущений, не прибегая к искажению этого смысла или затемняющим существо дела оговоркам.

В другом месте В. И. Ленин цитирует Фейербаха: «...Мой вкусовой нерв такое же произведение природы, как соль, но из этого не следует, чтобы вкус соли непосредственно, как таковой, был объективным свойством её, ...чтобы ощущение соли на языке было свойством соли, как мы её мыслим без ощущения... Горечь, как вкус, есть субъективное выражение объективного свойства соли».<sup>2</sup> И именно здесь, в этой связи В. И. Ленин единственный раз употребляет выражение «субъективный образ»: «Ощущение есть субъективный образ объективного мира».<sup>3</sup>

Ленин нигде не называет Фейербаха иероглифическим материалистом, хотя его точка зрения прямо противоречит наивно-реалистической. Для Фейербаха различие между объективным свойством соли и его отражением в ощущении состоит не в том, что объективное свойство соли само по себе «горько» (солёно) в большей или меньшей степени по сравнению с горечью (солёностью) в ощущении, а в том, что последняя представляет субъективное (в смысле обусловленности организацией вкусового аппарата) выражение объективного свойства соли.

Последовательное проведение наивно-материалистической трактовки ощущений приводит, например, к признанию наличия на кончике иголки чего-то подобного боли, вызванной её уколом, или к признанию наличия ощущения боли или подобного ему прообраза в самих задетых её острием нервных окончаниях. Что это не так, — уже давно стало баналь-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 43.

<sup>2</sup> Там же, стр. 106.

<sup>3</sup> Там же, стр. 106.



ностью: каждый достаточно знакомый с физиологией высшей нервной деятельности и психологией знает, что чувство боли находится не в разрушенных нервных тканях и окончаниях, в них нет и чувственно подобного ощущению боли прообраза, — ощущение боли впервые возникает в мозгу, который способен относить чувство боли к соответствующему месту и тем самым обеспечивать целесообразную реакцию организма на воздействие внешней среды. Приписывание вещам подобия чувственной определенности, модальности ощущений ничем не отличается от приписывания им чего-то в качественном отношении подобного идеальной природе мысли.

Отрицание наивно-реалистической концепции ощущений не ведет к абстрактному пониманию природы, материи как лишенной качественного многообразия. Оно не отнимает от материи способности вызывать своим воздействием на наши органы чувств вместе с объективным содержанием ощущений и их чувственную определенность в виде цветовой, слуховой, вкусовой и т. п. модальности, не затрагивает качественного многообразия внешних вещей. Освобождая понимание объективных качеств вещей от наивно-реалистической трактовки ощущений и вещей, мы освобождаемся от антропоморфизма в познании вещей, приходим к объективному познанию мира таким, каков он не в своем действии на наши органы чувств только, но и сам по себе, вне и независимо от наших ощущений. В нашем познании мир «...богаче, живее, разнообразнее, чем он кажется, ибо каждый шаг развития науки открывает в нем новые стороны».<sup>1</sup>

2. *Иероглифическая концепция ощущений.* Истоки этой концепции лежат в локковском делении данных в ощущениях качеств на «первичные» и «вторичные» и, далее, в кантовском агностицизме. Стремясь механически разделить субъективное и объективное в ощущениях, Локк к «первичным» качествам относил пространственную форму, движение, плотность и другие, в сущности механические свойства вещей. Эти свойства он считал принадлежащими самим вещам и зеркально-подобно отражаемыми нашими ощущениями. Цвет, запах, вкус и подобные им наличные в ощущениях качества он называл «вторичными» и считал их субъективными (не относимыми к вещам как зеркально-подобное отражение их объективных свойств). Причиной возникновения «вторичных качеств» в ощущениях Локк считал воздействие вещей на наши органы чувств своими «первичными» качествами. Материальная суб-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 116.



станция, с этой точки зрения, могла быть характеризована лишь посредством «первичных» качеств: вещи, каковы они сами по себе, должны наглядно представляться и мыслиться в образах «первичных» качеств. Тем самым, представление о природе обеднялось, бесконечное качественное многообразие вещей сводилось к механическим свойствам материальной субстанции.

Значение термина «вторичное качество» в учении Локка по существу совпадает со значением термина «условный знак», «символ» в употреблении Г. Гельмгольца и его некоторых последователей: «вторичное качество» не имеет никакого сходства с соответствующим ему «первичным качеством» вещей. Гельмголец исходил из учения И. Мюллера о «специфической энергии» органов чувств, согласно которой качество ощущения совершенно не зависит от качества раздражителя, всецело определяется способностью органов чувств реагировать на раздражение продуцированием специфичного для них ощущения, так что орган зрения, например, продуцирует ощущение света при раздражении зрительных нервов электрическим током, механическим давлением на глаз и т. д.

Изучая механизм действия органа зрения и слуха, Гельмголец выявил ряд количественных закономерностей их функционирования. Он нашел определенную зависимость интенсивности и модальности зрительных и слуховых ощущений от физических параметров света и звука. Однако эти ценные результаты были истолкованы Гельмгольцем в том смысле, что хотя цветовые и слуховые ощущения и зависят от физических характеристик соответственно световых и звуковых волн, тем не менее не заключают с последними никакого сходства (похожести) и потому являются иероглифами этих характеристик. Точка зрения Гельмгольца, другими словами, состояла в том, что ощущениям разных цветов (красного, голубого, зеленого и т. д.) соответствуют световые волны определенной длины (или частоты колебания), но эти ощущения не имеют никакого сходства со своей причиной. Аналогично обстоит дело и со всеми другими ощущениями, — вкусовыми и т. д. Все они — лишь иероглифы соответствующих физико-химических свойств раздражителей. Выступая против наивно-реалистического уподобления объективных качеств вещей чувственной определенности полученных от них ощущений, Гельмголец пришел к абсолютизации различия между теми и другими.

Ахиллесовой пятой воззрений Гельмгольца, да и всей



концепции иероглифизма ощущений, является вопрос о том, откуда мы можем знать, что наши ощущения не имеют никакого сходства со своим объективным источником, свойствами внешних вещей. В самом деле, если все наши ощущения (в том числе ощущения пространственных форм и отношений вещей, временной длительности и последовательности их существования) не имеют никакого сходства с внешним миром, то откуда мы можем знать, что они иероглифичны? Ведь для этого нужно знать, каковы вещи на самом деле, но это невозможно, если ощущения — единственный источник познания — являются иероглифами. Концепция иероглифизма лишь в ухудшенной форме воспроизводит логическую нелепость кантовской философии, не замеченную самим Кантом. Кант утверждал, что вещи в себе непознаваемы потому, что «явления» не имеют никакого сходства с внешними вещами»; но ведь если мы не знаем, каковы вещи сами по себе, то мы не можем также знать, схожи или нет «явления» с «вещами».

Собственно, в иероглифической концепции ощущений неявно или явно, но одинаково непоследовательно, предполагается сходство и неиероглифичность тех или иных родов ощущений по отношению к внешнему миру. И. М. Сеченов, разделявший эту концепцию, пытался логически вытекающий из неё агностицизм преодолеть в двух направлениях. Одно направление состояло в установлении параллелизма не только между силой раздражителя и интенсивностью ощущения, но и между качеством раздражителя и модальностью ощущения. Идея эта по существу является выражением качественно-количественного изоморфизма: по Сеченову, сходству и различию ощущений по качеству, модальности объективно соответствует сходство и различие качеств вещей, а степени интенсивности ощущения соответствует определенная сила воздействия внешнего раздражителя. Нетрудно видеть, что этот изоморфизм не решает вопроса о сходстве между ощущением и раздражителем как по качественной, так и по количественной определенности (последнее — поскольку нет общей, единой единицы измерения интенсивности ощущения и силы раздражителя).

Второе направление представляется более обнадеживающим. Оно состоит в признании неиероглифичности ощущений пространственных форм и отношений вещей, их зеркального сходства с объективными пространственными формами и отношениями вещей. Аргументация Сеченова состояла в том, что в случае зрительных восприятий физик устанавливает зеркальное сходство между пространственной формой вещи



и изображением её на сетчатке глаза, а психолог — между изображением на сетчатке и образом в сознании, так что в результате должно быть признано сходство пространственного зрительного образа в сознании с объективной пространственной формой вещи.

Однако таким непосредственным способом физик может установить, строго говоря, не зеркальное сходство между предметом и его отражением на сетчатке, а лишь сходство между своими собственными зрительными восприятиями предмета и конфигурации отражения предмета на сетчатке. Отсюда можно заключить лишь о существовании какого-то сходства, не обязательно зеркального, между предметом и его отражением на сетчатке. Это сходство может исчерпываться изоморфическим соответствием.

Сходство же между образом в сознании и отражением предмета на сетчатке вообще не может непосредственно наблюдаться, так как образ в сознании (ни в чужом, ни в своем) нельзя ощущать, чувственно воспринимать. Аргументация Сеченова обнаруживает созерцательно-материалистический подход к вопросу о критерии объективно-верного в чувственном восприятии. Тем не менее она ярко выражала борьбу Сеченова против агностицизма и служила, несмотря на ограниченность, этой борьбе.

Из всех представителей иероглифизма ощущений, включая современных, со всей последовательностью основной принцип этой концепции развивал только Г. В. Плеханов. Он понимал то, что, к сожалению, не желают понять, додумать до конца сторонники теории иероглифизма ощущений, — что принцип иероглифизма ощущений вообще не может быть последовательно проведен в теории познания. Плеханов уже в 1905 году, т. е. еще до критики теории иероглифов Лениным, отказался от термина «иероглиф» для обозначения ощущения. Но отказался не потому, что признал ощущения образами, копиями вещей, а потому, что, по его мнению, термин «иероглиф» двусмысленен: если ощущение — иероглиф, то должен существовать иной, отличный от ощущения «вид» вещи, недоступный ощущению, тогда как «вид» есть всего лишь результат действия вещи на наши органы чувств, сами же вещи никакого «вида» помимо этого действия не имеют.<sup>1</sup> Продолжая мысль Плеханова, можно было бы сказать, что на тех же основаниях ощущения не могут называться и образами, копиями вещей, так как никакого «вида», как сопоставимого с

<sup>1</sup> См. Г. В. Плеханов. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 480.



ощущениями оригинала, вещи сами по себе не имеют. Плеханов верно замечает, что если отвлечься от впечатлений, производимых вещью её воздействием на нас, то мы ничего не сможем сказать о вещи, кроме того, что она существует (кстати, тогда и последнего утверждать будет невозможно). Поэтому познание вещей Плеханов невольно сводит к знанию действия вещи на наши чувства, и отвергает переход от этого знания к знанию того, каковы вещи и вне этого действия на наши чувства. Отказ Плеханова от термина «иероглиф» для обозначения ощущений на деле не означал отказа от кантианского, агностического существа иероглифической концепции ощущений; он не понял и развитых Лениным идей образности ощущений, ленинской критики теории иероглифизма ощущений.

Критика В. И. Лениным теории иероглифизма (или символизма) ощущений идет в двух направлениях. Во-первых, последовательный материализм признает «удвоение» мира, т. е. ощущения считает отражением внешних вещей. Тот факт, что ощущения «презентируют» не самих себя, а внешние вещи, имеют своей причиной внешний мир, адекватно отражается лишь термином «образ»: по своему содержанию понятие образа предполагает существование оригинала, прообраза. Понятие иероглифа, символа, правда, не включает отрицания существования символизируемого, им обозначаемого, но и не предполагает это существование, и потому открывает возможность для сомнения в реальном существовании обозначаемого, символизируемого иероглифом. «Если ощущения не суть образы вещей, а только знаки или символы,... то исходная материалистическая посылка Гельмгольца подрывается, подвергается некоторому сомнению существование внешних предметов, ибо знаки или символы вполне возможны по отношению к мнимым предметам, и всякий знает примеры *таких* знаков или символов» — писал Ленин.<sup>1</sup> Называть ощущения символами, иероглифами, — значит, помимо прочего, вносить дополнительный элемент агностицизма в гносеологическую трактовку ощущений посредством сомнения в объективной реальности внешнего мира.

Второе направление ленинской критики теории иероглифизма ощущений, тесно связанное с первым, относится к аспекту сходства ощущений с внешним миром. Поскольку ощущения признаются единственным источником познания объективной реальности, то они должны быть признаны не

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 222.



«символами» или «иероглифами» вещей, а образами как сходными отображениями, изображениями вещей. Ленин видел неизбежность агностицизма, если отражение вещей в ощущениях признается иероглифичным, символическим отражением, и потому решительно выступил против теории иероглифизма ощущений, как исключаящей познаваемость мира. Ясно, что признание познаваемости мира остается пустой фразой, если ощущения, чувственные впечатления не будут утверждаться верными изображениями вещей. Раскрывая суть материалистической линии в этом вопросе, излагаемой Энгельсом в предисловии к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке», Ленин писал: «Одна линия — что чувства дают нам верные изображения вещей, что мы знаем *самые эти вещи*, что внешний мир воздействует на наши органы чувств. Это — материализм, с которым не согласен агностик»<sup>1</sup>. В другом месте понимание Энгельсом отношения ощущений к вещам Ленин характеризует следующим образом: «Энгельс не говорит ни о символах, ни о иероглифах, а о копиях, снимках, изображениях, зеркальных отображениях вещей»<sup>2</sup>; «Энгельс не говорит, что ощущения или представления суть «символы» здесь вещей, ибо материализм последовательный должен ставить «образы», картины или отображение на место «символа»...»<sup>3</sup>. Ленин не только постоянно говорит об ощущениях как образах, слепках, снимках, копиях и т. д. вещей, но и в самое определение категории материи включает признание её тем, что «...копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»<sup>4</sup>. Считать ощущения образами внешнего мира равносильно тому, чтобы стоять на точке зрения материалистической теории познания<sup>5</sup>. Без признания наличия в ощущениях объективно-верных сведений о внешнем мире нет и материалистической теории познания, неразрывно связанной с утверждением познаваемости мира.

*3. Ленинское понимание образности ощущений и попытки теоретико-множественного подхода к проблеме гносеологического содержания чувственного отражения.* Ранее рассмотренная наивно-материалистическая концепция образности чувственного отражения уподобляет объективные свойства

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 95.

<sup>2</sup> Там же, стр. 220.

<sup>3</sup> Там же, стр. 30.

<sup>4</sup> Там же, стр. 117.

<sup>5</sup> Там же, стр. 117.



вещей чувственной определенности, модальности ощущений (что относится, как само собой разумеющееся, и к объективным пространственно-временным свойствам и отношениям вещей, уподобляемым так же в смысле зеркально-изобразительного сходства модальности: чувственной определенности пространственных и временных ощущений или восприятий). Иероглифическая концепция, наоборот, исходя из неправомерности такого уподобления, отрицает всякое подобие чувственных впечатлений внешнему миру. Локковская позиция, к которой так или иначе приходят непоследовательные представители теории иероглифизма ощущений, механически делит совокупность, множество чувственных впечатлений на такие, которые в вещах не имеют подобного себе «двойника» в виде объективного свойства («вторичные качества»), и такие, которые его имеют («первичные свойства»). Все эти ошибочные концепции основаны на предположении, что все богатство, все содержание чувственных впечатлений исчерпывается их чувственной определенностью, модальностью. Ни с одной из этих концепций диалектический материализм согласиться полностью не может. Диалектический материализм преодолевает метафизическое преувеличение как сходства чувственных впечатлений с внешним миром, так и расхождение с ним, а также столь же метафизическую попытку занять позицию «золотой середины» в духе локковских представлений.

В произведении «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин пишет об ощущениях как образах (снимках, верных изображениях и т. п.) без эпитета «субъективных». Как отмечалось, только в одном месте, резюмируя взгляды Фейербаха, он прибегает к этому эпитету, называя ощущение субъективным образом объективного мира. Ленин считал излишним повторять то обстоятельство, что ощущение существует как внутреннее состояние нервно-физиологических процессов в мозгу; поскольку рассуждение ведется с точки зрения человека, «...иных чувств, как человеческих, т. е. «субъективных», ...не бывает»<sup>1</sup>. Однако он тут же замечает, что считать ощущения «только субъективными», — значит становиться на позиции махизма, субъективно-идеалистического отрицания какого бы то ни было отношения ощущений к внешнему миру, отрицания объективного источника ощущений.

Если же под «субъективным» в ощущениях и восприятиях понимать, согласно общепринятому толкованию, также то в них, что обусловлено организацией ощущающей материи,

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 100.



функционированием органов чувств, в силу чего не относимо к внешнему миру в качестве его идеального воспроизведения, а под объективным то в ощущениях и восприятиях, что обусловлено внешним миром и относимо к нему в качестве его верного отражения, то и этот вопрос в иных терминах решается В. И. Лениным.

Неотъемлемой стороной понимания Лениным соотношения субъективного и объективного в ощущениях является аспект степени сходства ощущений с внешним миром, в котором ощущения предстают как приблизительно-верные образы внешнего мира.

Правда, прямых определений ощущений как *приблизительно-верных* образах внешнего мира, в произведениях Ленина нет. Ленин везде говорит об ощущениях только как о *верных* изображениях вещей. Он писал, что махисты «...не видят в ощущениях верного снимка с этой объективной реальности, приходя в прямое противоречие с естествознанием и открывая двери для фидеизма», «...наши ощущения дают нам объективно верный образ внешнего мира», «...человек не мог бы биологически приспособиться к среде, если бы его ощущения не давали ему *объективно-правильного* представления о ней»<sup>1</sup> и т. д. Но Ленин называет ощущения также копиями вещей, а понятие копии включает в себя момент ее частичного несовпадения с оригиналом, копия по своему существу не может быть абсолютно тождественной оригиналу, остается приблизительно-верным воспроизведением оригинала, причем степень приблизительности (или верности воспроизведения) оригинала может быть различной. Критикуя недоверие к показаниям органов чувств, заключенное в теории иероглифов, Ленин пишет: «Бесспорно, что изображение никогда не может всецело сравняться с моделью...»<sup>2</sup>. Эти мысли Ленина позволяют вполне корректно интерпретировать позицию Ленина в данном вопросе как признание ощущений приблизительно-верными образами внешнего мира.

Прежде, чем перейти к рассмотрению содержания соответствия ощущений внешнему миру и приблизительности этого соответствия, необходимо коснуться одного места в «Материализме и эмпириокритицизме», относящегося к вопросу о возможности характеристики самой *верности* отображения вещей в ощущениях как *истинности* ощущений. Заклучая изложение Энгельсом материалистической теории познания в

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 116, 169, 166.

<sup>2</sup> Там же, стр. 223.



предисловии к английскому изданию работы «Развитие социализма от утопии к науке», Ленин пишет: «Итак, материалистическая теория ...изложена здесь с полнейшей ясностью: вне нас существуют вещи. Наши восприятия и представления — образы их. Проверка этих образов, отделение истинных от ложных дается практикой»<sup>1</sup>.

Здесь, казалось бы, В. И. Ленин отходит от своей обычной характеристики ощущений как верных образов вещей, допускает истинностные значения для восприятий (и тем самым для ощущений).

Не подлежит сомнению, что представления имеют истинностные значения, т. е. характеризуются как истинные или ложные. Представления — опосредствованные образы, в них выражаются известные результаты активной познавательной деятельности в форме наглядно-образного, и, в особенности, понятийного мышления. Представления заключают в себе результат обобщения непосредственных чувственных впечатлений (ощущений и восприятий) на основе практики. Обобщение же включает элемент (кусочек) фантазии, которая в познании может увести в сторону, к образованию представлений (а также понятий, теорий и т. п.), не согласующихся с действительностью, т. е. ложных. Что же касается ощущений и восприятий, то последние не являются непосредственно продуктом активной сознательно-обобщающей, познавательной деятельности в том смысле, что они по отношению к последней носят *принудительный характер*, поскольку полностью определяются внешним миром, включая и практическую деятельность, и объективной способности определенным образом организованной материи реагировать на внешнее воздействие продуцированием определенных ощущений и восприятий. Не в нашей воле видеть розу синей, а не красной, видеть шар в форме куба и т. п.

Собственно, и Энгельс, истинностные оценки относит не непосредственно к ощущениям и восприятиям, а к связанным с ними *суждениям*: «Если эти восприятия были ложны, то и наше суждение о возможности использовать данную вещь необходимо будет ложно...»<sup>2</sup>. Другими словами, «чувственное восприятие» здесь Энгельс берет в единстве чувственного образа и его понятийной интерпретации, т. е. в связи с осмысливанием восприятия. Проверка практикой истинности или ложности «чувственных восприятий» относится не к самим им как таковым, т. е. непосредственным чувственным образам, а

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 97.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 22, стр. 303.



к понятийной интерпретации (осмысливанию) этих образов, «вплетающийся» (у человека) в сам процесс чувственного восприятия, но не сливающийся с ним. К этой смысловой интерпретации восприятий и относятся истинностные оценки<sup>1</sup>.

Тесная связь чувственного впечатления и его смысловой оценки, обычно психологически неразличаемая, приводит к тому, что осмысливание вещей сообразно восприятию вещи или вообще предметной ситуации принимается за элемент содержания самого восприятия, чувственного образа. Это в свою очередь ведет к тому, что истинность или ложность смысловой «надстройки» над чувственным образом относят к самому чувственному образу, т. е. ощущению и восприятию, считают возможным говорить об обмане органов чувств, о ложности или истинности показаний органов чувств, т. е. чувственных образов. Это мнение подкреплялось ссылками на некоторые факты, ошибочно принимавшиеся в качестве свидетельства «расхождения» ощущений и восприятий с действительностью» «разноречивости» показаний органов чувств (начиная от зрительного восприятия прямой палки, наполовину погруженной в воду как надломленной, и кончая различными «иллюзиями»).

Но восприятие наполовину опущенной в воду прямой палки как надломленной не является ложным, обманчивым и т. д., — оно верно отражает действительность сообразно объективным законам преломления световых лучей при переходе из одной среды в другую среду иной плотности. Не зрительный образ этой палки, а наше осмысливание восприятия как свидетельства надломленности палки является ложным; ложно, расходится с действительностью лишь наше поспешное суждение «Эта палка надломлена». Когда воду комнатной температуры мы ощущаем как теплую предварительно охлажденной рукой и как холодную — предварительно согретой рукой, опуская обе руки одновременно в эту воду, то тут нет никакой «разноречивости» тепловых ощущений, так как последние отображают тепловое движение в соответствии с законами термодинамики. Когда теплота притекает от предмета к руке, возникает ощущение тепла. Наоборот, в случае оттока теплоты от руки к внешнему предмету возникает ощущение холода. Точно так же нет разноречивости в восприятии предметов, хорошо проводящих теплоту, например, металлических, как более холодных по сравнению с восприятием нетеплопроводных предметов той же температуры.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 554.



В некоторых случаях смысловая оценка настолько «вживается» в чувственный «материал», что психологически становится затруднительным её отделение от восприятий, в особенности зрительных. Это обстоятельство и лежит в основе иллюзий восприятия. Ямки на толстом стекле в зависимости от смысловой установки могут восприниматься как бугорки, параллельные линии на листе бумаги при наличии других определенных линий воспринимаются как сходящиеся, начертанный на листе бумаги куб можно воспринимать и как «выпирающий» из листа, и как «уходящий» назад, и просто как плоскую фигуру и т. д. Но и в этом случае смысловая оценка и установка не становится содержанием ощущения, восприятия.

Таким образом, обманчивость, разноречивость показаний органов чувств является мнимой, она полностью «погашается», нейтрализуется объективными закономерностями материального воздействия внешних вещей на органы чувств в определенных условиях процесса восприятия, физиологическими и психологическими закономерностями, характеризующими функционирование органов чувств и всей нервной системы, включая мозг, продуцирующий чувственный образ. «...Ни единого факта не было приведено и не может быть приведено, который бы опровергал взгляд на ощущение, как образ внешнего мира», — писал Ленин<sup>1</sup>. Здесь слово «образ», как и в других случаях, означает не просто «картинность», наглядность ощущения, а отображение, сходное идеальное воспроизведение внешнего мира.

Из того, что ощущения и восприятия характеризуются как *верные* отражения внешнего мира, не следует правомерность применения к ним категории *истины*. В содержание категории истины входит помимо признака соответствия образа (или связи образов) сознания внешнему миру также признак *осознания*, признания этого соответствия. Поэтому, строго говоря, истинными или ложными бывают лишь мысли, поскольку их содержание мыслится как соответствующее действительности, предмету мысли. Сознание соответствия идеального образа отображаемому есть уже *мысль*, и оно не входит в содержание ощущений и восприятий как *чувственных*, т. е. еще не-мысленных, до-мысленных образов. Как уже указывалось ощущения и восприятия *показывают* нам вещи; судит же о вещах разум; функция суждения о вещах ощущениям и восприятиям им не присуща. Слова «верный» и «истинный»,

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 47.



по крайней мере, в русском языке, не являются синонимами. Если отвлечься от присущей этим словам омонимии (например, слово «верный», помимо прочих, может иметь в определенном контексте значение «преданный», а слово «истинный» — значение «подлинный», «настоящий» в противоположность «поддельному»), и выделить гносеологические значения этих слов, то и тогда выражаемые ими понятия будут различными, имеющими разный объем и несовпадающее полностью содержание. Это видно хотя бы из того, что, например, о копии (в частности статуи, документа и т. п.) в отношении к её оригиналу нельзя говорить как об истинной, — уместно говорить лишь как о верной. Гносеологические понятия «верный» и «истинный» относятся между собой как родовое понятие к видовому: всё истинное является верным (в понятии «истинное» мыслятся все признаки понятия «верного»), но не все верное является истинным (в понятии «истинного» мыслится вышеуказанный дополнительный признак *сознания* соответствия верного образа, копии своему оригиналу). Мысль, содержание которой соответствует её предмету и сознается (утверждается) таковым, например, суждение, может быть характеризована и как верная, и как истинная одновременно, тогда как чувственный образ живого созерцания (ощущение, восприятие) может быть квалифицирован лишь как верный.

Сложнее логическое взаимоотношение между гносеологическими понятиями, выражаемыми словами «не-верный» и «ложный». Но для рассматриваемого вопроса достаточно отметить следующее: если мысль, содержание которой не соответствует её предмету, но сознается, утверждается таковым, является и ложной, и неверной, то ощущения и восприятия, как образы, копии внешнего мира, не могут быть характеризованы не только как ложные, но и как неверные, — они могут быть квалифицированы только как верные, пусть и приблизительно. В самом деле, неверное отражение, как не заключающее никакого сходства с отражаемым, не может называться образом, *отображением* или копией. Понятие копии предполагает наличие в ней определенного, пусть и минимального, сходства с оригиналом, т. е. верности воспроизведения оригинала. Понятие «неверной копии», подобно понятию «круглый квадрат», имеет нулевой объем и потому неприложимо ни к чему действительно существующему, в том числе к чувственным впечатлениям и даже к самим мыслям: ложные мысли являются неверными *отражениями* действительности, но не неверными *отображениями*, копиями действительности. Поэтому пред-



ставляется совершенно правомерным, что ощущения и восприятия, как верные *отражения* внешнего мира, Ленин называет образами, копиями, *отображениями* внешнего мира, прибавляя иногда к этим словам само собой разумеющиеся определения «верные», «правильные» (образы, отображения).

Теперь, после выяснения адекватности оценки ощущений и восприятий только как верных отражений внешнего мира, вернемся к рассмотрению субъективной и объективной стороны чувственных впечатлений в аспекте их сходства с внешним миром.

Поставим вопрос: почему изображение, — всякое, в том числе ощущение и восприятие, — не может сравниться с изображаемым, почему копия не может всецело совпасть с оригиналом? Конечно, прежде всего потому, что копия не может стать оригиналом, достигнуть абсолютного тождества с ним, слиться с ним, на то она и копия. Копия должна в чем-то отличаться от оригинала, — по крайней мере по материалу, служащему средством воспроизведения оригинала (начиная от гипса для слепков с мраморных статуй-оригиналов и кончая графическими математическими знаками для образования формул, отображающих закономерности объективного мира. Даже если копия сделана из такого же материала, как и оригинал, например, мраморная копия мраморной статуи, то все-таки это — другой мрамор). В ощущении и восприятии этот «материал» имеет идеальную чувственную природу, модифицируемую в ощущении цвета, запаха, тепла, пространственной формы, временной длительности и т. д. Этот «материал» чувственных впечатлений можно называть чувственной формой (или просто формой) ощущения, а также в определенном смысле субъективной стороной ощущений.

Этот «материал» ощущений и восприятий, рассматриваемый с точки зрения того общего, что одинаково присуще всем его модификациям (в ощущении цвета, запаха и пр.), может быть выражен понятием чувства как такового. Отношение между всеобщей чувственной идеальной природой ощущений и восприятий, с одной стороны, и её модификациями в различных ощущениях аналогично отношению между материей и вещами: как не существует материи наряду с определенными вещами и отдельно от них, так и «материал» чувственных впечатлений, чувство как таковое не существует вне его модификаций в различных ощущениях и восприятиях; если единственным признаком, мыслимым в научном понятии материи, является «свойство» материи существовать вне ощу-



щений, будучи данной нам в них, то подобным единственным «свойством» «материала» чувственных впечатлений является отражение объективного существования отображаемого как внешнего по отношению к ним существования. Это отражение существования вещей как внешнего по отношению к самим образам живого созерцания выражается как чувствование внешнего существования вещей, и это чувствование имеет природу наглядно-образного, «картинного» отражения.

К чувственному «материалу» ощущений и восприятий, взятому уже в модифицированной форме, т. е. как он непосредственно выступает в сфере психических явлений, категория «верности» (а тем самым и «неверности») неприменима. В самом деле, категория «верности» предполагает аспект сходства одного с другим, в данном случае сходство «материала» чувственных впечатлений с внешним миром. Предположение существования этого сходства ведет не только к наивно-реалистическому толкованию ощущений, но и к гилозоизму, так как допущение сходства «материала» чувственных впечатлений с внешним миром предполагает признание наличия у всей материи, т. е. у всех вещей способности ощущения, чувствования. Только в этом случае чувственный «материал» наших ощущений мог бы быть верным (или приблизительно-верным) воспроизведением, отображением модифицированного чувственного «материала» ощущений вещей. Нелепость такого представления очевидна.

Этот чувственный «материал» ощущений и восприятий лишь в определенном смысле можно считать чем-то субъективным. Модальность ощущений (того или иного цвета, запаха и пр.) выражает то в ощущениях, что обусловлено функционированием органов чувств, нервной системы в целом, что представляет специфический для данной ощущающей материи способ её реагирования на внешние воздействия (или на своё собственное состояние), способ, заключающийся в продуцировании соответствующим образом модифицированной чувственности. Как идеальная, чувственная форма выражения функционирования ощущающей материальной системы, чувственная сторона ощущений является внутренним состоянием этой материальной системы, существует лишь в ней и явна только для нее, и в этом отношении она субъективна.

Но тот же чувственный «материал» ощущений и восприятий представляет закономерный продукт объективного, материального взаимодействия между ощущаемой и ощущающей материей, он имеет такой же «статус», как и всякий продукт



взаимодействия между неоощущающими материальными системами. Цитируя высказывание Гельмгольца: «Что касается, прежде всего, качеств внешних предметов, то достаточно небольшого размышления, чтобы видеть, что все качества, которые мы можем приписать им, обозначают исключительно *действие* внешних предметов либо на наши чувства, либо на другие предметы природы», Ленин замечает: «Здесь опять Гельмгольц переходит к материалистической точке зрения»<sup>1</sup>. Так, свет нагревает камень, вызывает химическую реакцию в эмульсии фотопластинки, осуществляет синтез органических веществ в листьях растений, поляризуется, вызывает фотоэлектрический эффект, своим воздействием на человеческий глаз вызывает ощущение того или иного цвета в зависимости от своих физических параметров и т. д. Все эти действия света на другие материальные системы объективно характеризуют свет, выражают его собственную природу, хотя и различно, сообразно природе испытывающих воздействие света вещей, и для каждого этого различного действия света в нем самом имеется основание, так что то или иное действие света по отношению к основанию этого действия будет *образом* своего основания, «вещью для другого» в отношении к «вещи в себе» (основания). В этом отношении ощущение красного цвета, вызываемое воздействием на наше зрение световыми лучами определенной частоты колебания, столь же действительно и объективно, а не субъективно, не иллюзорно, как и фотохимический синтез органических веществ, вызываемый светом в листьях растений, и чувственная определенность ощущения красного цвета входит в совокупность объективных характеристик, свойств света наряду с его другими действиями на другие материальные системы, неоощущающие предметы. То же самое относится к чувственной определенности, «материалу» любых других ощущений и восприятий. «Предметы наших представлений, — писал Ленин, — отличаются от наших представлений, вещь в себе отличается от вещи для нас, ибо последняя — только часть или одна сторона первой, как сам человек — лишь одна частичка отражаемой в его представлениях природы»<sup>2</sup>. Это тем более верно по отношению к чувственному «материалу» ощущений и восприятий, поскольку он представляет объективный результат закономерностей функционирования нервной системы, независимый от нашей воли. При этом объективность чувственной определенности, модальности ощущений в рассматриваемом отношении

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 221.

<sup>2</sup> Там же, стр. 106.



ни в какой мере не может служить аргументом в пользу наивно-материалистической концепции ощущений. Как теплота, произведенная светом в камне, не имеет в самих лучах света изобразительно-подобного двойника (сам по себе свет не является ни теплым, ни холодным, никакая температура в физическом смысле ему не присуща), так и чувственной определенности ощущения красного цвета в самих вещах или отражаемых (излучаемых) ими лучах никакого изобразительно-подобного двойника не существует.

С чувственным «материалом» ощущений и восприятий, составляющим одну их сторону, неразрывно связана информативная сторона, относящаяся к внешнему миру как его копия. Собственно, только последняя и может быть характеризована как верное отображение в ощущениях и восприятиях внешних вещей. Ощущению фиолетового цвета соответствуют световые волны длиной в 380—450 миллимикрон, ощущению зеленого цвета — в 510—560 миллимикрон и т. д. Следовательно, само различие по модальности цветовых ощущений обязано объективному различию световых лучей, воздействующих на глаз; это означает, что модификация чувственного «материала» ощущений имеет информативную сторону, отображающую приблизительно-верно соответствующую объективную причину. Мы знаем, например, что световые волны в 610—760 миллимикрон вызывают в нашем органе зрения ощущение красного цвета, и это знание не менее объективно, чем знание действия света на хлорофилл в листьях растений, на азотно-серебряную соль, фотоэлемент и т. д., так что ощущение красного цвета представляет объективную характеристику световых волн в 610—760 миллимикрон, хотя «красность», «краснота», как она непосредственно представлена в ощущении, и не принадлежит свету как таковому и не имеет в нём зеркально-подобного ей свойства. Точно так же теплота, возбуждаемая светом в камне, объективно характеризует свет. Как по теплоте в камне можно судить об объективных физических характеристиках возбудившего её света, так и по цветовым ощущениям можно судить об объективных параметрах вызвавших их световых волн.

В гносеологическом плане вопрос же состоит в том, какова природа сходства между информативной стороной, объективным содержанием ощущений (и восприятий) и внешним миром, как мы вообще приходим к познанию объективных качеств вещей.

Что касается природы сходства между информативной, образной стороной ощущений (и восприятий) и внешним ми-



ром, то современные попытки ее истолкования связаны с теоретико-множественными представлениями; ощущение, или во всяком случае восприятие, рассматривается как некоторое многообразие, структура которого изоморфна (или гомоморфна) структуре внешних воспринимаемых вещей.

Подобные попытки вполне правомерны, — как с точки зрения применения достаточно строгих математических представлений для гносеологической оценки самой формы сходства ощущений и восприятий с внешним миром, так и в плане конкретизации проблемы образности ощущений и восприятий, принципиальное решение которой В. И. Лениным не исключает творческих исканий на путях детализации этой проблемы.

В этой связи рассмотрим, прежде всего, концепцию образности чувственных впечатлений, развиваемую И. С. Нарским<sup>1</sup>.

Для этой концепции существенное значение имеет различение ощущений и восприятий, которое берется в обычном психологическом плане: ощущение — отражение *отдельного свойства вещи*, восприятие — отражение *вещи в её целостности*, в многообразии её чувственно-воспринимаемых свойств. В соответствии с этим сама постановка вопроса об образности чувственных впечатлений дифференцируется по отношению к ощущениям и по отношению к восприятиям.

И. С. Нарский — бескомпромиссный противник наивно-реалистической концепции образности ощущений. Со всей определенностью он отрицает изобразительное подобие чувственной определенности ощущений цвета, запаха и пр. объективным свойствам вещей, являющимся причиной этих ощущений. Так как ощущения, одинаковые по модальности и степени интенсивности, могут быть вызваны неодинаковыми внешними воздействиями (например, ощущение белого цвета может быть вызвано различными комбинациями световых волн разных физических параметров и т. п.), то вполне правомерно он считает ощущения гомоморфными по отношению к внешнему миру (одинаковым, субъективно не различимым по модальности ощущениям могут соответствовать неодинаковые внешние воздействия на наши органы чувств. В этом гомоморфизме ощущений, несомненно, состоит важнейший элемент приблизительного характера верного отражения внешнего мира в ощущениях. Отметим также, что гомомор-

<sup>1</sup> См. И. С. Нарский, Актуальные проблемы марксистско-ленинской теории познания, М., 1966, а также «К вопросу об отражении свойств внешних объектов в ощущениях», в сб. «Проблема логики и теории познания», изд. МГУ, 1968.



физм ощущений не исключает наличия во многих случаях отношения изоморфизма между ощущением и внешним миром, т. е. взаимно однозначного соответствия между ощущением и внешним воздействием на органы чувств. В каждом отдельном акте чувственного восприятия изоморфизм между ощущениями и их внешними причинами несомненен).

Свойства вещей, которые соответствуют ощущениям, И. С. Нарский характеризует как диспозиционные предикаты, формально определяемые как способности вещей при наличии определенных условий вызывать в нас ощущения своим воздействием на нашу нормально функционирующую нервную систему. Подобно тому, как растворимость соли не является чем-то непосредственно-подобным процессу её растворения или растворенному состоянию, так и свойство вещи, например, вишни, вызывать в нас ощущение красного цвета не является чем-то зеркально-подобным красному цвету в ощущении. В содержательном же отношении диспозиционные предикаты предстают как свойства, объективно и налично присущие вещи до её воздействия на другую вещь (или на наши органы чувств). Так, диспозиционный предикат растворимости соли сам по себе характеризуется определенной физико-химической структурой вещества соли, диспозиционный предикат спелой вишни вызывать в нас ощущение красного цвета сам по себе представляет физические свойства поверхности вишни поглощать одни и отражать другие световые волны, именно такой длины, что их воздействие находит результирующее выражение в ощущении красного цвета. «...Ощущения цвета, — пишет И. С. Нарский, — чувственно не похожи на оптические свойства внешних объектов и окружающих их сред, но они существуют объективно в *другом* смысле: они информируют о свойствах и структурных соотношениях свойств внешнего мира, а также об отношениях между этими свойствами и потребностями организмов, позволяя последним успешно ориентироваться в среде и целесообразно реагировать на её изменения»<sup>1</sup> (Разумеется, здесь утверждение автора об объективном существовании ощущений в «другом смысле» нужно оценивать лишь как стилистическую неточность: объективное существование имеет один, строгий смысл — существование вне нашего сознания и независимо от него, что, конечно, никак не может быть отнесено к ощущениям).

Тем не менее объективная истинность познания исключает

<sup>1</sup> И. С. Нарский, Актуальные проблемы марксистско-ленинской теории познания, М., 1966, стр. 28.



ется, если наши чувственные впечатления лишены всякого зеркального подобия внешнему миру, не имеют изобразительного сходства с внешними вещами и их свойствами. Поэтому признавая ощущения не-образными отражениями свойств вещей, И. С. Нарский считает, что *восприятия* (характеризующиеся многообразием ощущений, структурно оформленных в пространственном и временном отношении как целостный образ) изобразительно-подобны самим вещам. «...Восприятия, представления и наглядные модели в той или иной мере именно изобразительно воспроизводят объекты или процессы действительности. И здесь перед нами подлинная диалектика процесса познания: не-образные элементы (отдельные ощущения) дают в структуре, в соответствии с действием закона перехода количественных изменений в качественные, образное отражение объективного мира»<sup>1</sup>.

Ссылка на закон перехода количественных изменений в качественные для подкрепления возникновения образного отражения из не-образных элементов здесь ничего не обосновывает. Подобные ссылки на законы диалектики вообще не имеют никакой доказательной силы. Сравнительно недавно некоторые сторонники идеи создания мыслящих электронных машин тоже ссылались на закон перехода количественных изменений в качественные, утверждая, что счетно-вычислительная машина с 14—15 миллиардами электронных ламп не только будет мыслить, но мыслить более глубоко, основательнее и точнее, чем мыслит человеческий мозг.

Нельзя признать точной в терминологическом отношении характеристику И. С. Нарским ощущений как не-образных отражений объективных свойств вещей. Это противоречит ленинским положениям об ощущениях как образах внешнего мира, к тому же не согласуется и с собственной точкой зрения И. С. Нарского, который признает наличие в ощущениях объективной информации о свойствах вещей. А если нечто содержит некоторую информацию о чем-то, то по отношению к последнему это нечто есть образ. Ощущение (вернее, чувственная определенность, модальность ощущения) не характеризуется изобразительно-подобной образностью (это собственно и имеет в виду И. С. Нарский), но отсюда не следует, что ощущение вообще не-образно, если под «образом» и «образностью» понимать наличие информативной стороны в вышеуказанном смысле. Что же касается изобразительной образности чувственных впечатлений, то ее наличие в воспри-

<sup>1</sup> И. С. Нарский. Актуальные проблемы марксистско-ленинской теории познания, стр. 28.



ятии навряд ли может быть объяснено без допущения изобразительной образности ощущений, по крайней мере, некоторых, например, ощущений пространственных и временных форм и отношений вещей. Ибо чувственные впечатления пространственной формы вещи, её удаленности от нас и т. д. представляют элементы восприятия наряду с ощущением цвета, запаха, твердости и т. п. и потому наряду с последними также должны быть признаны ощущениями. Если без многообразия цветовых пятен, например, не могут восприниматься пространственные формы и отношения вещей, то и сами ощущения цветовых пятен, например, не могут восприниматься пространственных форм этих пятен. То же обстоятельство, что ощущение пространства (и времени) всегда совмещается с прочими ощущениями — цветовыми, слуховыми, тактильными и т. д., говорит лишь о всеобщности пространственно-временных свойств вещей. Никакого чистого восприятия пространства и времени вне ощущений разнообразной модальности не существует, как нет и ощущений той или иной модальности без отражения пространственных и временных характеристик внешних вещей.

Однако согласимся с тем, что восприятия изобразительно воспроизводят объекты и процессы действительности. Встает вопрос: какова природа этого изобразительного подобия восприятия внешним объектам, является ли оно хотя бы пространственным? К сожалению, И. С. Нарский не дает прямого ответа на этот вопрос. Более того, вполне возможно, что это допускаемое И. С. Нарским изобразительное подобие не является пространственным. В самом деле, на стр. 27 цитированной работы он отвергает попытки обосновать изобразительную образность ощущений (в наивно-реалистическом смысле) тем, что ткани головного мозга обладают способностью воспроизводить до некоторой степени в психике свойства внешних объектов в их исходной качественности, хотя передача информации по нервным путям носит кодовый характер. Другими словами, возникновение изобразительно-подобного ощущения, например, ощущения красного цвета вишни при её зрительном восприятии, мыслится сторонниками наивно-реалистического понимания образности ощущений следующим образом: сначала объективный красный цвет вишни кодируется отражаемыми световыми волнами определенной длины, — сами волны «обесцвечены»; воздействуя на сетчатку нашего глаза, эти волны вновь перекодируются нервными импульсами определенных параметров; достигая нейронов, эти импульсы возбуждают их, и в результате слож-



ных нервно-физиологических процессов мозг раскодирует все эти нервные импульсы-сигналы и восстанавливает первоначальную информацию, — не в отношении длины световых волн, явившихся переносчиком красного цвета вишни, а в отношении самого этого красного цвета, так что возникает ощущение красного цвета, изобразительно-подобное предполагаемому красному цвету вишни. Не без основания И. С. Нарский отвергает наличие у центральной нервной системы такой поразительной способности. Но если подобную способность мозга отрицать вообще, т. е. в отношении любых чувственных впечатлений, то тогда окажется, что и зрительные пространственные образы, например, образ куба, сферы, или даже плоских фигур, не имеют изобразительного сходства с объективными пространственными конфигурациями вещей, так как в противном случае необходимо допущение вышеуказанной поразительной способности мозга раскодировать информацию, заключенную в нервных импульсах, поступающих в мозг от сетчатки глаза. Без последнего допущения не видно, как можно избежать агностицизма кантовского толка.

Таким образом, концепция И. С. Нарского при всей несомненной истинности отдельных моментов, представляется нуждающейся в дальнейшем развитии и более детальном обосновании.

Наиболее полно теоретико-множественный подход к чувственным образам как изоморфным моделям внешних вещей нашел выражение в концепции В. С. Тюхтина<sup>1</sup>. По этой концепции чувственные восприятия представляют изоморфные модели-сигналы, идеальные (психические) по своей природе, субъективные по форме (в силу обращенности к субъекту, непосредственной данности только для него), выступающие по своему содержанию в качестве образов внешнего мира в силу их «предметности» (отнесенности к воспринимаемому предмету), выражающейся в том, что содержание восприятия переживается не как состояние нервной системы, а как объективная характеристика предмета.

Под эту изоморфическую концепцию В. С. Тюхтин подводит в качестве её основания более широкую идею универсального изоморфизма, формулируемую как признание того, что в основе изоморфного отношения двух любых структур лежит закон их взаимодействия, или закон причинности, так что любое изменение одного объекта, полученное в результате

<sup>1</sup> См. В. С. Тюхтин, О природе образа, Высш. школа, 1963.



его взаимодействия с другим объектом, есть изоморфное отражение и может рассматриваться как модель определенной стороны другого объекта.

Следует отметить попутно, что в этой идее «универсального изоморфизма» не учитывается формальный характер изоморфизма, сфера изоморфных отношений непропорционально ограничивается областью причинных связей явлений. Между тем, изоморфными могут быть и структуры, никак причинно не связанные и не взаимодействующие друг с другом. Взаимодействие масс изоморфно взаимодействию электростатических зарядов (как равноименных, так и одноименных), но вряд ли разумно искать причину взаимодействия масс во взаимодействии зарядов и наоборот, а также искать основание изоморфизма между взаимодействием масс и взаимодействием зарядов в причинной взаимообусловленности одного другим. Или: система деревьев различной высоты в определенных границах изоморфна системе одновременных событий (отношению «быть выше» в системе нескольких деревьев взаимно однозначно соответствует отношение «произойти позже» в системе стольких же событий), хотя никакой причинной связи или взаимодействия между этими системами их изоморфизм не предполагает.

Неубедительно и представление о том, что следствие является лишь изоморфным «образом» своей причины. Такое представление закрывает путь для адекватного познания причин, — ведь последние могут быть познаны только по своим следствиям. В концепции В. С. Тюхтина следствие оказывается лишь неким «натуральным» иероглифом своей причины. Когда один предмет своим действием на другой вызывает в последнем определенные изменения, то в этих изменениях находит, если угодно, изобразительное, но совокупное отражение природы, свойств обоих предметов. Если в этом совокупном, совмещенном отображении (совмещенном в том смысле, что в нем два изображения, — изображение воздействующего предмета и изображение испытывающего воздействие предмета «накладываются» друг на друга) мы выделим то, что выражает природу, свойства предмета, в котором вызваны изменения, тогда в «остатке» получим точную копию причины, вызвавшей эти изменения. Зная характер кривизны зеркала, мы можем по воспринимаемому в нем искаженному изображению предмета определить действительную пространственную конфигурацию этого предмета. И в общем случае предмет, испытывающий на себе воздействие другого предмета, служит своеобразным зеркалом для последнего. Точность познания



источника действия будет зависеть от точности учета того, что в этом действии обусловлено природой испытывающего воздействие предмета, являющегося для другого своеобразным зеркалом. При этом уточнение того, что выражает природу воздействующего, а что — природу подвергающегося воздействию предмета, является взаимным.

Если же мы будем фиксировать в изменениях предмета лишь то, что обусловлено его собственной природой, то сопоставляя наполовину урезанное таким образом совокупное изменение с его причиной (ранее уже каким-то образом познанной), ничего, кроме изоморфизма между ними, не обнаружим. Познание окажется в лучшем случае знанием следствий как иероглифов, пусть и изоморфных, своих причин. Поэтому вполне последовательно В. С. Тюхтин называет изоморфные модели, основанные на взаимодействии объектов (т. е. следствия), сигналами с естественным кодом.

Причинно-следственный изоморфизм В. С. Тюхтин переносит и на отношение между внешним миром и непосредственными чувственными образами, характеризуя это отношение как качественно-количественный изоморфизм. Под качественной изоморфностью этих образов внешнему миру имеется ввиду однозначное соответствие ощущениям различной модальности качественных различий чувственно-воспринимаемых объектов в силу приспособленности органов чувств к отражению специфических для каждого из них раздражителей, так что сходству и различию между ощущениями по их модальности однозначно соответствует сходство и различие качеств воспринимаемых объектов (как отмечалось, более точно отношение это следует считать не изоморфным, а гомоморфным). Под количественным изоморфизмом имеется ввиду однозначное соответствие изменению интенсивности ощущения изменения силы воздействия специфического раздражителя (это отношение в общем случае является гомоморфным, так как изменение интенсивности ощущения может иметь место и при неизменности силы воздействия раздражителя и, наоборот, интенсивность ощущения может не меняться при изменении в определенных пределах силы воздействия раздражителя).

Кроме качественно-количественного изоморфизма признаком ощущения В. С. Тюхтин считает также «предметность» ощущений. «Этих основных признаков, — пишет он, — впервые выделенных И. М. Сеченовым, не только необходимо, но и достаточно для ориентирования индивида среди факторов, не-



посредственно воспринимаемых его отражательным аппаратом...»<sup>1</sup>.

Этим во всяком случае признается, что изоморфическая концепция В. С. Тютютина представляет простую перефразировку положений И. М. Сеченова о том, что сходству и различию ощущений по их качеству объективно соответствует реальное сходство и различие качеств вещей, и что более высокой степени интенсивности ощущения соответствует большая сила внешнего воздействия<sup>2</sup>. При этом В. С. Тютютин отходит от признания И. М. Сеченовым изобразительного сходства между пространственными восприятиями и объективными пространственными формами вещей, т. е. В. С. Тютютин вплотную приближается к воззрениям Г. В. Плеханова.

Не ново и соображение о достаточности качественно-количественного изоморфизма чувственных восприятий внешнему миру для ориентировки индивида в окружающей среде. Еще Г. Спенсер утверждал, что для нашего существования вполне достаточно, чтобы было однозначное соответствие между вещами и вызываемыми ими «умственными состояниями» (т. е. чувственными восприятиями); похожи или не похожи эти «умственные состояния» на внешние вещи или их качества — это не имеет, по мнению Спенсера, никакого значения для нашего существования<sup>3</sup>. Но с подобными взглядами нельзя согласиться. Невозможно представить биологическое выживание человека и высших животных, если никакие их ощущения и восприятия не заключают изобразительно-подобного отражения внешних вещей и их свойств. По крайней мере наши некоторые ощущения (например, тактильные) и уж во всяком случае пространственные ощущения и восприятия должны заключать изобразительно-подобное отражение внешнего мира. В. И. Ленин биологически-целесообразную ориентировку человека во внешнем мире ставит в прямую зависимость от объективно-правильного отражения внешнего мира в ощущениях времени и пространства<sup>4</sup>. К тому же, гносеологический вопрос состоит не в выяснении предпосылок успешности ориентировки индивида среди факторов, непосредственно воспринимаемых его органами чувств, а в выявлении условий возможности объективно-верного познания внешнего мира. Если бы даже качественно-количественного изоморфизма и

<sup>1</sup> В. С. Тютютин, О природе образа, стр. 56.

<sup>2</sup> См. И. М. Сеченов, Избр. философск. и психол. произв., М., 1947, стр. 329—330, 350, 359.

<sup>3</sup> См. Г. Спенсер, Основные начала, Спб., 1897, стр. 72.

<sup>4</sup> См. В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 166.



«предметности» ощущений было достаточно для ориентировки индивида в окружающей среде, то это отнюдь еще не решает положительно вопрос о достаточности этих условий для объективно-верного познания внешнего мира.

Понятие изоморфизма не предполагает качественное сходство элементов обеих изоморфных систем. Элементами чувственного восприятия являются ощущения. В соответствии со своей концепцией В. С. Тюхтин отрицает всякое сходство ощущений с внешним миром, помимо указанного изоморфизма. Ощущения он не называет символами, иероглифами только потому, что понятие символа, знака предполагает предварительную операцию придания ему значения, осуществляемую сознательно человеком. С гносеологической же точки зрения между иероглифической и рассматриваемой изоморфической концепциями ощущений нет никаких различий; такую степень сходства ощущений с внешним миром, какую признает В. С. Тюхтин (однозначное соответствие ощущений внешнему миру в количественном и качественном отношении в вышеуказанном смысле), принимали и представители теории иероглифизма ощущений.

Аналогичного мнения придерживается и Ф. Ф. Кальсин, который, правда, не боится называть качество ощущения («чувственное впечатление» по его терминологии) сигналом, не являющимся копией действительности, не имеющим в ней аналога.<sup>1</sup> Но он (вслед за И. М. Сеченовым) признает наличие более или менее точной копии вещей в содержании восприятия, образуемого связью ощущений («сигналов»), хотя и у него этот «скачок» не логичен, так как связи и отношения между «чувственными впечатлениями» («сигналами») сами являются чувственными элементами, чувственными «впечатлениями» более сложных пространственно-временных восприятий, и потому также должны быть признаны лишь «сигналами», не имеющими аналога в действительности. Это отлично понимал уже Кант, пытавшийся обосновать неправомерность отнесения наличных в чувственном опыте восприятий пространственно-временных отношений к миру «вещей в себе» в качестве изобразительно-подобного воспроизведения объективных отношений этих вещей вне нашего ума.

Аргументация В. С. Тюхтина против изобразительной образности ощущений и восприятий основана исключительно на произвольном отождествлении такой образности с физиче-

---

<sup>1</sup> См. Ф. Ф. Кальсин, Основные вопросы теории познания, Горький, 1957, стр. 213.



ским подобием (восприятий воспринимаемым вещам). Верно, что между непосредственным чувственным образом и воспринимаемым предметом нет физического подобия ввиду идеальности чувственного образа (сами ощущения и восприятия не могут ощущаться или чувственно восприниматься, так что ощущение красного цвета не имеет цвета ни в наивно-реалистическом смысле, ни в смысле наличия у него определенных оптических свойств поглощения одних и отражения других световых волн; ощущение тяжести не имеет веса и т. п. Вообще, мы не можем ощущать не только чужие ощущения, но и свои собственные). Но из отсутствия физического подобия между чувственными впечатлениями и внешним миром никак не следует отсутствие изобразительного подобия содержания восприятий внешним вещам. Не имеет изобразительного подобия внешнему миру лишь модифицированная чувственная определенность ощущений и восприятий, представляющая форму и «материал», средство выражения объективно-верных сведений о внешнем мире, представляющих содержание ощущений и восприятий, т. е. собственно образную сторону чувственных впечатлений. Содержание чувственных впечатлений отличается от отображаемого им материального мира только в том смысле, в каком копия отличается от оригинала, в каком, например, гипсовые копии античных мраморных статуй отличаются от оригиналов, — не в отношении материала, а в отношении пространственной формы оригинала и копии.

Других аргументов против признания наличия изобразительного подобия между чувственными впечатлениями и внешним миром В. С. Тютин не приводит, если не считать двусмысленного заявления о том, что «...как показывает современная наука, качества объекта и ощущения со стороны их физической природы различны»<sup>1</sup>. Здесь неожиданно признается физическая природа ощущения (пусть и отличная от качества объекта), т. е. материальность ощущения.

В нашей философской литературе последних лет избегается характеристика образности ощущений и восприятий как изобразительной (или зеркально-подобной) образности. Несомненно, такую образность нельзя относить к чувственной определенности, модальности ощущений и восприятий, — это привело бы к наивно-реалистическому пониманию образности ощущений, и соответственно к пониманию познания как простого, непосредственного, цельного, мертвого отражения

---

<sup>1</sup> В. С. Тютин, О природе образа, стр. 30.



природы в мозгу человека<sup>1</sup>. Но изобразительную образность не только возможно, но и необходимо относить к содержанию ощущений и восприятий. Если изобразительную образность не относить не только к чувственной определенности, чувственной форме ощущений и восприятий, но не относить и к содержанию ощущений и восприятий, как это по существу предлагается изоморфической концепцией В. С. Тютина, то агностицизм неизбежен. Энгельс и Ленин называли ощущения зеркальными отражениями материального мира. Ленинская характеристика ощущений как слепков, фотографических снимков с вещей ничего иного не означает, как признания ощущений изобразительно-подобными образами, копиями вещей, и незачем иначе (например, изоморфически) толковать понятие адекватности, объективного сходства ощущений и восприятий с внешним миром. Нужно только помнить, что изобразительная образность, «копийность» ощущений и восприятий относится не к чувственной определенности, модальности ощущений и восприятий, а к их содержанию, информативной стороне, представленной во взаимопроникновении с чувственной определенностью ощущений и восприятий.

Агностицизм, вытекающий из изоморфической концепции чувственных впечатлений, В. С. Тютин пытается преодолеть с помощью представления о том, что будто бы качественно-количественного изоморфизма восприятий вполне достаточно для выявления собственных значений, характеристик объекта-оригинала. Но как это возможно — остается догадываться, так как на этот счет В. С. Тютин ограничивается ссылкой на математику, якобы доказывающую возможность такого перехода.

Позволительно усомниться в ответственности математики за оправдание изоморфической концепции непосредственных чувственных образов.

Возьмем предельно-благоприятный для точки зрения В. С. Тютин пример изоморфизма двух систем А и В, представляющий различные содержательные интерпретации одной и той же аксиоматически построенной формальной системы С. Пусть, далее, в изоморфной модели-интерпретации А эмпирически найдено некоторое свойство  $P_A$  (характеризующее либо систему А в целом, либо какую-нибудь её часть). В каком случае мы имеем право утверждать принадлежность другой изоморфной системе В свойства  $P_B$ , изоморфного свойству  $P_A$ ? Очевидно, только в том случае, если эмпириче-

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 173, 186.



ски найденное свойство  $P_a$  представляет интерпретацию в системе  $A$ , выводимой в системе  $C$  формулы. Но отсюда следует также, что хотя на основании свойства  $P_a$  системы  $A$  мы можем вывести содержательное значение свойства  $P_b$  в системе  $B$ , тем не менее такое выведение остается случайным по отношению к необходимому дедуктивному развертыванию формализма  $C$  и содержательной интерпретации в системе  $B$  выведенных таким образом формул. Это значит, что свойство  $P_b$  в системе  $B$  могло быть найдено и содержательно интерпретировано совершенно независимо от факта эмпирического обнаружения свойства  $P_a$  в системе  $A$ . Для этого достаточно знать структуру изоморфизма систем  $A$  и  $B$ , т. е. сам формализм  $C$ , вернее, знать аксиомы и правила вывода этого формализма, а также содержательную интерпретацию в системе  $B$  указанных аксиом.

Только в рамках такого изоморфизма и возможны достоверные выводы по аналогии. Если свойство, эмпирически найденное у одной изоморфной системы, не связано необходимо с изоморфизмом, то оно ни в какой мере не может служить основанием не только для изучения, но и даже для предположения о существовании у другой системы изоморфного аналога этого свойства.

Для того, чтобы были возможны достоверные выводы по аналогии относительно *любых* свойств, обнаруженных у изоморфной модели (т. е. чтобы по свойствам изоморфной модели мы могли выявить собственные значения свойств оригинала), необходимо выполнение следующих условий:

1. Заранее должна быть известна схема изоморфизма, известны принципы, определяющие содержание самого отношения изоморфизма.

2. Заранее должна быть известна содержательная (качественная и количественная) интерпретация изоморфных элементов и фундаментальных отношений системы-оригинала.

3. Изоморфизм должен быть полным.

Эти условия по отношению к чувственным впечатлениям, принимаемым в качестве изоморфных моделей внешних вещей, не только не выполнимы, но и противоречат возможности их выполнения.

Изоморфизм и его конкретное содержание могут быть выявлены только на основе изучения (раздельного или совместного) обеих систем, даже если они связаны причинно-следственным отношением. Так как единственным источником познания служат ощущения и восприятия, то в них должны заключаться объективные изобразительно-подобные, (а не изо-



морфные только) сведения не только о вещах, но и о степени, характере соответствия восприятий вещам. Если восприятия лишь изоморфны отражаемому в них, то и сведения о характере, содержании изоморфизма между восприятиями и вещами также будут носить лишь изоморфный характер. Задача тем самым оказывается неразрешимой.

Предположение о возможности заранее знать содержательную интерпретацию фундаментальных изоморфных элементов и отношений внешнего объекта, необходимую для выявления других свойств объекта по его изоморфному восприятию, очевидно, заключает в себе порочный круг, или же требует существования иного, помимо ощущений и восприятий, источника адекватного (а не изоморфного только) познания этих фундаментальных элементов и отношений.

Наконец, предположение полного изоморфизма между восприятием и вещью, необходимое для перехода от любых элементов восприятия к познанию, выявлению соответствующих свойств вещи, означает отсутствие каких бы то ни было различий между восприятием и вещью, их полное тождество, полную неразличимость. Полный изоморфизм имеет место лишь в отношении любой системы к себе самой.

Всем этим отнюдь не ставится под сомнение ценность и плодотворность применения изоморфических представлений в психологическом и философском анализе чувственных образов. Однако одних этих изоморфических представлений явно недостаточно для адекватного выражения диалектико-материалистического понимания образности ощущений и восприятий. Последовательное проведение изоморфической концепции чувственных впечатлений, доведенное до отрицания элементов изобразительно-подобного отражения внешнего мира в ощущениях и восприятиях, теоретически исключает возможность адекватного (не изоморфического только) познания внешнего мира. Употребление термина «изоморфный сигнал» вместо «приблизительно-верный образ», «копия», «фотографический снимок» и т. д. для гносеологической характеристики ощущений и восприятий за чисто-словесной новизной скрывает иероглифическое понимание чувственных впечатлений. От того, что вместо ясного выражения «однозначное соответствие ощущений, как символов вещей, самим вещам» употребляется выражение «изоморфизм ощущений», дело не меняется. Конечно, известный изоморфизм (более точно — гомоморфизм), как наиболее бедная, абстрактная форма сходства, имеет место и в отношении между чувственными впечатлениями и внешним миром. Но если не идти дальше, к



признанию ощущений и восприятий верными образами внешнего мира, несущими в своем содержании изобразительно-подобное отражение внешнего мира, то агностицизм неизбежен.

Половинчатый выход из тупика агностицизма иероглифической теории ощущений и восприятий предлагает В. И. Дубовской.<sup>1</sup> Полагая ощущения гомоморфными отражениями свойств внешних вещей, не заключающими изобразительно-подобного отражения этих свойств вещей, В. И. Дубовский сводит познавательную роль ощущений к функции сигнала и функции субстрата структуры восприятия. Сигнальная функция ощущения не раскрывает структуру внешнего объекта, но позволяет различать и отождествлять предметы объективной действительности как некоторые целостности. Функция субстрата структуры восприятия, выполняемая ощущениями, позволяет чувственно воспринимать пространственно-временную структуру объектов и процессов действительности. Восприятие уже может быть изоморфным отражением пространственно-временной структуры внешнего предмета, процесса (кстати, ощущение тоже может быть и фактически является в самом живом созерцании изоморфным отражением внешнего предмета или его свойства). Изоморфное отношение между целостным образом объекта, данным в восприятии, и самим этим объектом «...может быть конкретизировано как проективное отображение, подобие и даже конгруэнтность»<sup>2</sup>. И совершенно последовательно В. И. Дубовской принимает следствие своих установок, заключающееся в том, что «Принципиально возможно только познание пространственно-временной структуры действительности»<sup>3</sup>.

С этим выводом, а следовательно, и с предпосылками этого вывода, согласиться нельзя. Признание познаваемости *только* пространственно-временных структур, отношений вещей является чем-то вроде кантианства наизнанку. Тогда только геометрия и лишь отчасти механика могли бы претендовать на значение наук, дающих объективное знание внешнего мира. На деле объективное содержание естественных (и тем более, общественных) наук не сводимо к пространственно-временным свойствам, отношениям и закономерностям внешнего мира. Нельзя признать ответственным заявление В. И. Дубовского, что «...все содержание физики структурно,

<sup>1</sup> См. «Чувственное познание», изд. МГУ, 1965, Часть вторая, Роль ощущений в процессе познания.

<sup>2</sup> Там же, стр. 97.

<sup>3</sup> Там же, стр. 97.



т. е. представляет собой только знание отношений, связи, взаимодействия»<sup>1</sup>. Если следовать концепции В. И. Дубовского, то можно и сам материальный мир в его объективном содержании свести к структурным образованиям пространственно-временного континуума, «растворить» качественное многообразие вещей и явлений материального мира в модификациях пространственно-временной «субстанции». И это не является натяжкой. Если мы можем объективно-верно познавать только пространственно-временные структуры, то можем допускать реальное существование только этих структур. Если же мы допустим реальное существование кроме пространственно-временных структур также многообразных механических, физических, химических, биологических (у живой материи) и социальных (у людей и их сообществ) свойств и закономерностей, то, оставаясь верными концепции В. И. Дубовского, должны сначала признать их принципиально непознаваемыми в той мере, в какой они не сводимы к пространственно-временным отношениям, а затем объявить их существование проблематичным.

Достойно упоминания, что в той же книге «Чувственное познание» в следующей, третьей части «Роль восприятия в процессе познания», написанной А. М. Коршуновым, излагается прямо противоположный подход к решению вопроса о познавательной роли ощущений и восприятий, несовместимый с концепцией В. И. Дубовского, по крайней мере, в ряде существенных вопросов. Это тем более странно, что книга задумана как единое целое, а не сборник статей, в котором допустимы противоречащие друг другу решения одних и тех же вопросов разными авторами.

А. М. Коршунов, безусловно, прав, по существу отвергая противопоставление ощущений восприятиям в том смысле, что первые представляют некие сигналы, не заключающие подобия с отражаемыми ими свойствами вещей, тогда как вторые уже заключают такое подобие с внешними вещами. Прав он и в том, что при таком противопоставлении фактически оказывается недоверие к показаниям наших органов чувств не только в отношении так называемых «вторичных качеств», но и в отношении так называемых «первичных качеств» (плотности, упругости, формы и т. д.)<sup>2</sup>. Однако нельзя согласиться с таким истолкованием А. М. Коршуновым образности цветовых ощущений (а также, надо полагать, вкусовых и обоня-

<sup>1</sup> «Чувственное познание», изд. МГУ, 1965, стр. 95.

<sup>2</sup> Там же, стр. 116.



тельных ощущений), которое трудно отличить от наивно-реалистической концепции образности ощущений<sup>1</sup>.

Из вышеприведенного рассмотрения различных точек зрения на решение проблемы образности ощущений и восприятий во всяком случае следует, что эта проблема достаточно сложна. Встречающиеся иногда представления о том, что эта проблема давно решена и не заслуживает внимания, не могут претендовать на серьезность.

Нет сомнения в том, что разработка данной проблемы может быть успешной лишь в том случае, если она основывается на положениях Энгельса и Ленина о том, что чувственные впечатления (ощущения и восприятия) являются образами внешнего мира. Под «образами» Энгельс и Ленин понимали верные отображения внешнего мира, изображения, копии и т. п. внешних вещей. Основываться на этих положениях, — значит признавать наличие в ощущениях и восприятиях изобразительно-подобного отражения вещей и свойств непосредственно чувственно-воспринимаемой окружающей среды. Всякое иное толкование образа и образности чувственных впечатлений (включая изоморфическое и т. п.) непременно будет отходом от диалектико-материалистической теории познания; так, если ограничиваться в понимании образности чувственных впечатлений наличием в них изоморфического (или гомоморфического) соответствия внешнему миру, то агностицизм неизбежен. Объективно-верное, истинное познание внешнего мира, т. е. познание вещей такими, каковы они «в себе и для себя», возможно лишь под тем условием, что чувственные впечатления в своем содержании изобразительно-подобны внешнему миру, причем изобразительно-подобная образность должна быть присуща не только пространственно-временным восприятиям, но также по крайней мере ощущениям некоторых модальностей, — иначе объективное познание качественной определенности будет исключено.

По-видимому, наиболее удовлетворительное решение проблемы образности ощущений и восприятий может быть выражено в следующих положениях, рассмотренных в той или иной мере в предшествующем изложении:

1. Во всех чувственных впечатлениях (ощущениях и восприятиях) следует различать форму и содержание. Содержание ощущений и восприятий — это то в них, что представляет верное отображение внешнего мира, что обусловлено

---

<sup>1</sup> См. по этому вопросу Ю. П. Ведин, Роль ощущений и восприятий в процессе познания, Рига, 1964, стр. 111—112.



объективной природой воспринимаемых вещей и их свойств, что приблизительно-верно и изобразительно-подобно «воспроизводит» внешний мир таким, каков он сам по себе, вне наших ощущений и восприятий. Форма чувственных впечатлений — это их идеальная по своей природе чувственная определенность, многообразно модифицированная деятельностью органов чувств; к форме чувственных впечатлений относится то в них, что обусловлено объективными нервно-физиологическими закономерностями деятельности органов чувств, что определяется устройством последних, особенностями их функционирования, степенью развития, дефектами и т. п. Другими словами, к форме чувственных впечатлений относится все то, что не относимо к внешнему миру как изобразительно-подобное его воспроизведение, что отражает в них деятельность органов чувств.

2. Содержание и форма чувственных впечатлений, как и в любых других случаях отношения между содержанием и формой, даны во взаимопроникновении. В самих чувственных впечатлениях содержание и форма не «переживаются», наглядно-чувственно не различаются как различные стороны ощущения, восприятия, — подобно тому как чувственно не различается отражение в них общего и единичного. Это различие и разграничение содержания и формы чувственных впечатлений осуществляется мышлением, опирающимся на практическую проверку формируемых мышлением знаний, которые, естественно, имеют своим источником ощущения и восприятия.

3. Критерием различения формы и содержания чувственных впечатлений, т. е. того в них, что не относимо к внешнему миру в качестве его изобразительно-подобного отображения, и того в них, что относимо к нему в том же смысле, служит объективное взаимодействие вещей между собой. Качества и характеристики наших ощущений и восприятий, которым в вещах соответствуют изобразительно-подобные аналоги, проявляющиеся во взаимодействии вещей между собой, составляют содержание этих ощущений и восприятий. Так, наличное в осязании чувство шероховатости или гладкости поверхности предмета, данное вместе с чувствованием степени сопротивления её скольжению нашей руки, является изобразительно-подобным отражением объективного свойства поверхности предметов быть гладкими или шероховатыми, что объективно проявляется в различном сопротивлении гладких и шероховатых поверхностей скольжению по ним других предметов. Сама же чувственная определенность, модальность чувство-



вания гладкости или шероховатости, взятая как таковая, к самим предметам в вышеуказанном смысле не относима. Точно так же обстоит дело с чувственной определенностью ощущения твердости и мягкости, веса предмета, его пространственной формы и т. п., которые заключают в себе изобразительно-подобное отображение объективных качеств вещей, подобным же образом проявляющихся во взаимодействии вещей между собой.

Наоборот, цветовым модальностям наших зрительных ощущений не соответствуют в вещах самих по себе изобразительно подобные свойства, и это можно утверждать на том основании, что во взаимодействии вещей между собой ничего непосредственно-подобного цветовой модальности наших ощущений не проявляется. Цветовым модальностям объективно соответствуют в вещах их оптические свойства, которые, конечно, не имеют никакого изобразительного сходства с цветовыми модальностями вызываемых ими зрительных ощущений. Поэтому цветовые модальности зрительных ощущений можно считать своеобразными естественными сигналами с соответственно естественным кодом, совершенно независимым от нашего произвольного или непроизвольного установления. В силу указанных особенностей цветовых модальностей в плане познания вещей такими, каковы они помимо своего действия на наши чувства, эти модальности должны быть отнесены всецело к форме зрительных ощущений, а не к содержанию, поскольку последнее будет представлять информативную сторону их, выявляемую наукой косвенным путем (т. е. оптические свойства вещей, которым гомоморфно или изоморфно соответствуют цветовые модальности зрительных ощущений). То же самое следует признать относительно слуховой модальности в ощущениях звуковых колебаний, модальностей вкусовых и обонятельных ощущений, а также некоторых модальностей тактильных ощущений, например, теплоты и холода и т. п. Содержание этих ощущений лишь после выявления заключенной в них информации и выражения её в «терминах» содержания иных ощущений, в основном тактильных, приобретает значение изобразительно-подобного образа (здесь имеется ввиду то обстоятельство, что, например, физические различия звуковых колебаний, обуславливающие различную модальность слуховых ощущений, объективно характеризуются такими физическими параметрами, как частота колебаний, длина волны и т. п., которые изобразительно-подобно интерпретируются динамическими пространственно-временными представлениями-моделями). Из сказанного



следует, что к ощущениям, доставляемым различными органами чувств (органами зрения, вкуса, обоняния, слуха и осязания) не следует подходить с одинаковой меркой, признавая наличие в любом ощущении изобразительно-подобного отражения внешнего мира. Это так или иначе приводит к наивно-материалистической концепции ощущений. Но было бы ошибкой отрицать наличие изобразительно-подобно отражения внешнего мира в некоторых ощущениях, в особенности тактильных. Иначе мы придем к ограничению познания внешнего мира исключительно познанием пространственно-временных отношений.

4. Восприятия прибавляют к информации, заключенной в ощущениях, только отражение пространственно-временных отношений, форм вещей, их механического движения и качественного изменения. Фактически восприятия доставляются каждым органом чувств, даже взятым в отдельности, так как любое актуально наличное ощущение всегда имеет пространственную и временную локализацию. Но наибольшее значение для познания имеют тактильные и зрительные восприятия, отличающиеся наибольшим многообразием и дифференциацией отображения пространственных характеристик внешнего мира; что касается времени, то оно, в силу односторонности, отображается более или менее одинаково всеми органами чувств. Отражение пространственных и временных отношений в восприятиях также характеризуется модальностью, которая определяется функционированием органов чувств. Таково, например, чувство перспективы в зрительных восприятиях, которое, хотя и приблизительно-верно отображает объективное расположение вещей относительно друг друга и по отношению к воспринимающему субъекту, но, тем не менее, не может быть, как таковое, отнесено в том же качестве к внешнему миру.

5. То в ощущениях и восприятиях, что не может быть отнесено к внешнему миру в качестве изобразительно-подобного отображения вещей, т. е. их форма, выражающая специфический способ идеального отражения ощущающей материей внешних воздействий, обусловленная устройством и функционированием органов чувств, не может считаться лишь только чем-то служебным в познании. Эта форма служит источником наших знаний действия вещей на нас, на наши органы чувств. Знание того, что световые излучения определенной длины волн вызывают в нас ощущения определенных цветовых модальностей не менее объективно, чем знание давления света или интерференции света, ибо и мы сами — частичка природы;



все те изменения и явления, которые вызываются в нас вне зависимости от наших произвольных установок сознания, относятся к тому, что может быть познано и оценено как объективное знание. Так, цветовые, вкусовые и т. п. модальности наших ощущений — красный или зеленый цвет, кислый или сладкий вкус и т. п., — продуцируются нашими органами чувств по объективным закономерностям, деятельность органов чувств не подчиняется произвольным нашим желаниям (мы не можем по своему усмотрению сахар ощущать солёным, спелую вишню воспринимать белой или синей и т. д.). Поэтому и все эти модальности дают нам объективное знание, ибо знание объективного действия вещей на наши органы чувств не менее истинно, чем знание действия вещей друг на друга.

Так как действие вещей друг на друга нами может быть познано не иначе, как через действие вещей на наши органы чувств, то объективное знание того, каковы вещи и помимо их действия на нас, т. е. каковы они в действии друг на друга, возможно лишь при условии наличия изобразительно-подобного отображения внешнего мира по крайней мере в некоторых ощущениях и восприятиях. И, наконец, поскольку познание мира начинается с познания его действия на наши органы чувств, постольку мы можем лишь постепенно освобождаться, основываясь на практике, практической проверке теоретических представлений, от интерпретации внешнего мира, каков он сам по себе, от «терминов» модальности наших ощущений и восприятий, на самом деле неотносимой к вещам в качестве изобразительно-подобного их отражения.



## Содержание

Полис А. Ленинская теория отражения и проблема идеального . . .	5
Берзинь Д. В. И. Ленин о методологических основах естествознания и математики . . . . .	23
Ведин Ю. Проблема соотношения логики, диалектики и теории познания марксизма в «Философских тетрадах» В. И. Ленина . . .	38
Вильчинский В. В. И. Ленин о значении аристотелевской критики теории «идей» Платона . . . . .	75
Князев А. Анализ В. И. Лениным истории утопического социализма . .	85
Палыньш Р. В. И. Ленин о роли городов в развитии общества и проблема сущности урбанизации . . . . .	101
Целма Е. Актуальные вопросы оценки художественной литературы . .	117
Ведин Ю. Разработка В. И. Лениным проблемы познавательной роли ощущений . . . . .	128
1) Ленинское определение понятия ощущения . . . . .	137
2) Ощущение — единственный источник познания . . . . .	149
3) Ощущения — образы, копии материального мира . . . . .	167



## **ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ В. И. ЛЕНИНА**

Ученые записки ЛГУ, том 131.

Редактор Я. Вейш.

Сдано в набор 12 мая 1970 г. Подписано в печать 25 августа 1970 года.  
Формат бумаги 60×90<sup>1/16</sup>. Объем 13,75 физ. листа. Тираж 1000 экз.  
Заказ № 3712. ЯТ 12648.

Отпечатано в типографии № 1 «Циня» Комитета по печати Совета Министров  
Латвийской ССР, Рига, ул. Блаумана, 38/40.

Цена 91 коп.



LU bibliotēka



200028357



