



**А.Н. Троепольский**

**МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ  
ПО КУРСУ «ОНТОЛОГИЯ  
И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ»**

**Часть II. Онтология и метафизика**

**Издательство  
Калининградского государственного университета  
2002**

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.Н. Троепольский

МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ  
ПО КУРСУ «ОНТОЛОГИЯ  
И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ»

Часть II. Онтология и метафизика

Калининград  
Издательство Калининградского государственного университета  
2002

Троепольский А.Н. Материалы к лекциям по курсу «Онтология и теория познания». Ч. 2: Онтология и метафизика. – Калининград: Изд-во КГУ, 2002. – 57 с.

Даны краткие ответы на вопросы шести лекционных тем раздела «Онтология и метафизика», которые написаны на основе осмысления списков философских работ, приложенных к каждой теме, и цитируемых в ответах на вопросы лекционных тем.

Предназначено для студентов специальности «философия».

Печатаются по решению Редакционно-издательского совета Калининградского государственного университета.

Учебное издание

**Аркадий Николаевич Троепольский**

**МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ ПО КУРСУ  
«ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ»**

**Часть II. Онтология и метафизика**

Редактор Н.Н. Мартынюк. Корректор Н.Н. Николаева  
Оригинал-макет подготовлен Г.Е. Гришиной

Подписано в печать 22.12.2002 г. Бумага офсетная.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура «Таймс».  
Усл. печ. л. 3,6. Уч.-изд. л. 2,9. Тираж 100 экз. Заказ .

Издательство Калининградского государственного университета,  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Тема 3. Онтология и метафизика .....	3
Лекция 1. Онтология как раздел философии и ее общая характеристика .....	3
Лекция 2. Проблемы метафизики в античной философии и употребление термина «метафизика» в постантичной философии .....	16
Лекция 3. Проблема поиска единого метафизического начала физического бытия в постантичной философии .....	26
Лекция 4. Типология философских систем и выводы современной физики о правомерности построения монистических классических систем философии .....	31
Лекция 5. Допущение внешнего существования метафизических сущностей в статусе рациональной веры как реализм философского мышления в области онтологии .....	41
Лекция 6. Необходимость разработки экзистологии для онтологии ..	47

## **ВВЕДЕНИЕ**

Материалы к лекциям являются прямым продолжением методической работы: Программа и планы занятий по курсу «Онтология и теория познания». Часть II. Онтология и метафизика. Калининград, 2002.

В частности, в настоящей работе в шести лекционных темах раскрывается основное содержание темы 3 «Онтология и метафизика» из предшествующей работы. Хотя данная работа названа «Материалами к лекциям...», однако она представляет из себя последовательное, содержательно связанное и концептуальное изложение ответов на вопросы, выделенные в каждой из шести лекционных тем. В то же время в силу краткости изложения вопросов лекционных тем данная работа является исходным содержательным компендиумом для написания в будущем I-го раздела учебника по онтологии и теории познания, что тем самым оправдывает ее настоящее название.

Краткость изложения материала претендует также на достижение следующего методического результата: ожидается, что она позволит студентам усвоить основные смысловые сюжеты по теме «Онтология и метафизика», чтобы в дальнейшем при самостоятельном изучении философии поступательно обогащать содержание онтологической проблематики. В настоящих «Материалах к лекциям по онтологии и метафизике» учтены результаты, полученные автором в докторской диссертации «Метафизика как знание и вера».

### **Тема 3**

## **ОНТОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА**

### **Л е к ц и я 1. Онтология как раздел философии и ее общая характеристика**

#### ***Вопросы***

1. Об употреблении слова «онтология» в философии.
2. Проблемность бытия как центральной категории онтологии: от имплицитного до эксплицитного употребления категории "бытие" в философии. Бытие как объектно-субъектное существование.
3. Выделение субъекта и объекта в философии как исходная позиция конституирования онтологии и гносеологии.
4. Общая характеристика проблем онтологии как раздела философии.

### **Рекомендуемая литература**

1. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
2. *Алексеев П. В., Панин А. В.* Философия: Учебник. М., 1996. Разд. 3.
3. *Введение в философию: Учебник / Под ред. акад. И.Т. Фролова.* М., 1989. Ч. 2. Гл. 5.
4. *Троепольский А. Н.* Кант и возможность экзистологии как науки // Трансцендентальная антропология и логика. Калининград, 2000. С. 58 – 76.
5. *Философский энциклопедический словарь.* М.: Советская энциклопедия, 1983.
6. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 2 т. М., 1948. Т. 2.
7. *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. М.: Высшая школа, 1989.
8. *Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Прогресс-Традиция, 1998.
9. *Антипенко Л.Г.* Проблемы физической реальности. М.: Наука, 1973.
10. *Соколов В.В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982.

### **1. Об употреблении слова «онтология» в философии**

Слово «онтология» впервые употребил в философии профессор Марбургского университета Рудольф Гоклениус в своей работе «Философский лексикон». Далее его употребление в философии было закреплено в философской системе Христиана Вольфа. Само слово «онтология» происходит от двух греческих слов: 1) «онтос», что означает сущее; 2) «логос» – учение [5, с. 458]. Таким образом, этимологически слово «онтология» означает учение о *сущем*. Соответственно под «сущим» в философии понимают *совокупность* многообразных проявлений бытия» [5, с. 665], а под «бытием» – реальность, существующую *объективно*, вне и независимо от сознания человека [5, с. 69]. Из всех этих разъяснений следует, что *онтология* есть раздел философии, в котором представлено учение о совокупности многообразных проявлений объективной реальности. Далее, онтология определяется как «учение о *бытии как таковом*, как раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего» [5, с. 458]. Термин «сущность» в свою очередь

употребляется в философии многозначно: 1) в противопоставлении явлению, т. е. внешней форме существования физического предмета, под сущностью понимают «внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных форм его бытия» [5, с. 665]; 2) сущность понимают как некий объект, подвергаемый анализу познающим субъектом.

Следует отметить, что в учебнике «Введение в философию» под редакцией академика И.Т. Фролова [3, ч. 2], сохраняющем еще в значительной степени преемственность с марксистской философией, говорится об «индивидуализированном бытии духовного», что включает, прежде всего, сознание индивида, т. е. отдельного человека, но это, как нетрудно видеть, входит в противоречие с вышеприведенным в ФЭС, также марксистски ориентированном, пониманием бытия как реальности, существующей вне и независимо от сознания человека.

Далее, не очень понятен смысл понятия «бытие как таковое». Здесь возможны два понимания: 1) самое общее понятие о бытии вне рассмотрения его конкретных форм; 2) совокупность существующих объектов вне сознания.

Очевидно, что понятие «бытие как таковое» в первом смысле имеет достаточно скудное содержание и синонимично понятию «существование как таковое»; ведь «быть» это значит «существовать». Очевидно, что при таком понимании бытия утверждение первооткрывателя бытия, т. е. Парменида, о том, что «бытие существует», превращается, говоря языком Канта, в нерасширяющее познание *аналитическое суждение*, «существующее существует», схоластичное и бесполезное для познания. Равным образом обстоит дело и с тезисом Парменида «небытие не существует», что синонимично утверждению «несуществующее не существует».

Неудовлетворителен и второй смысл понятия «бытие как таковое», т. е. как совокупность объектов, существующих вне и независимо от сознания», так как этот смысл запрещает существование в качестве бытия индивидуализированного духовного, несмотря на то, что, как мы видели выше в учебнике «Введение в философию» [3, ч. 2], индивидуализированному духовному приписывается статус бытия.

Все вышесказанное дает основание считать недостаточно ясным содержание понятия «онтология» как раздела философии в силу неясности основного содержания понятия «бытие». Исследуем это понятие.

## 2. Проблемность бытия как центральной категории онтологии

Прежде всего следует отметить тот факт, что хотя категория «бытие» впервые была введена в философию Парменидом еще в VI – V вв. до н. э. в его поэме «О природе» и активно обсуждалась его учеником элеатом Зеноном (V в. до н. э.), однако из их учений можно лишь узнать, что бытие существует, а небытие не существует, что бытие никем и ничем не порождено, что оно неуничтожимо, неподвижно, всегда равно самому себе и сферообразно и что бытие постижимо только лишь на пути разума, а не на пути чувств.

Отсюда можно заключить, что Парменид и Зенон смутно, имплицитно, не достаточно ясно мыслили основное содержание понятия «бытие», что снижает продуктивность употребления этого понятия в философском познании. Примерно такой же познавательный эффект мы имели бы в геометрии, если бы ограничились утверждениями, что диагонали квадрата делятся в точке пересечения пополам, что они взаимоперпендикулярны, а на вопрос: что есть квадрат, т. е. каково основное содержание понятия «квадрат», скромно бы умалчивали, хотя для его экспликации достаточно указать, что оно включает в себя следующие признаки: 1) быть четырехугольником; 2) иметь все равные стороны; 3) иметь все прямые углы.

Далее Платон выделяет чувственное, неистинное «бытие» и мир идей и эйдосов как истинное бытие. В средние века христианская философия противопоставляла «истинное» божественное бытие и неистинное, сотворенное бытие. Философия эпохи Возрождения акцентировала внимание преимущественно на природном бытии как объекте, противостоящем субъекту, практически и теоретически осваивающему его. У многих философов Нового времени бытие также есть нечто предметно сущее, противостоящее и предстоящее знанию, оно ограничивается природой, миром физических тел, а духовный мир статусом бытия не обладает.

Наряду с этой натуралистической линией, отождествляющей бытие с физической реальностью и исключаящей сознание (мир субъекта) из бытия, в новоевропейской философии формируется более широкое понимание бытия, включающее в бытие и самого познающего субъекта. Это понимание находит отражение в знаменитом принципе Р. Декарта «*cogito, ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, я существую»). Таким образом, можно сказать, что начиная с Декарта бытие

стало пониматься как объектно-субъектное существование, где в бытии субъекта подчеркивается бытийный статус сверхчувственных нефизических свойств познающего субъекта (мышления, рассудка, разума).

Эта линия получила свое развитие и у Д. Беркли (1685 – 1753), который придал бытийный статус ощущениям и восприятиям познающего субъекта. Наконец, приписывание полного бытийного статуса познающему субъекту осуществляется в критической философии Канта: познающий субъект как человек обладает телом и, следовательно, физическим бытием; далее, как обладающий разумом, рассудком, душой, он принадлежит умопостигаемому, интеллигибельному бытию и, наконец, как обладающий способностью эмпирического и чистого созерцаний придаёт бытийный статус результатам этой способности, т. е. бытийный статус – объектам эмпирического и чистого созерцаний.

Утверждение бытийности сверхчувственного и нефизического в статусе объекта, свойственное философии Платона и Аристотеля, восстанавливается в философии Шеллинга, Гегеля, а также у многих представителей философии конца XX столетия, за исключением ранних представителей аналитической философии, т. е. неопозитивистов (М. Шлик, Л. Витгенштейн, Р. Карнап и др.), которые объявили бессмысленными предложения о существовании сверхчувственных нефизических, т. е. метафизических, объектов.

Представленный историко-философский экскурс по анализу категории «бытие» явно показывает: 1) что категория «бытие» употребляется в истории философии имплицитно, что сильно снижает познавательное значение понятия «бытие»; 2) что она не является исключительной категорией онтологии. В равной мере на него претендует и гносеология.

### **3. Выделение субъекта и объекта в философии как исходный момент конституирования онтологии и гносеологии.**

#### **Взаимопроникновение онтологии и гносеологии**

Понимание бытия как объектно-субъектного существования делает актуальной проблему разграничения в философии онтологии и гносеологии. Поэтому, решая задачу конституирования онтологии, правомерно, во-первых, поставить задачу уточнения основного со-

держания понятие «бытие». Выше мы выяснили, что глагол «быть» означает «существовать». Однако сказать, что «бытие» тождественно «существованию», это значит ничего не сказать нового. Поэтому многие философы с понятием «бытие» связывают более богатое содержание. Это прибавление в основном в содержании понятия «бытие» может быть обеспечено, на мой взгляд, за счет выделения в нем различных форм бытия, через выяснение их генетической взаимосвязи и различения существования этих форм бытия в статусе знания либо в статусе веры. Так, например, мы можем говорить о существовании Эйфелевой башни в качестве чувственно фиксируемого физического объекта, созданного людьми, о существовании естественных физических объектов (деревьев, рек, гор и т. д.) в статусе знания, о существовании непосредственно чувственно нефиксируемого физического объекта Метагалактика в статусе знания; о существовании мнимых чисел в качестве сверхчувственных нефизических сущностей в статусе знания, о существовании субстанции *cause sui* в качестве сверхчувственной нефизической сущности в статусе веры, о существовании Бога в качестве сверхчувственной нефизической сущности в статусе веры, о существовании государства в качестве сверхчувственной нефизической сущности в статусе знания и т. д.

Следует иметь в виду, что познающий субъект спонтанно активен в своей интеллектуальной деятельности и может *a priori* формулировать различные единичные и общие описательные имена и понятия, которые могут оказаться пустыми либо непустыми. В связи с этим проблема существования объектов в мире перестает быть тривиальной. Так, например, закономерны вопросы: существуют ли как сущности (объекты) пустые понятия, крылатые лошади, круглые квадраты, вечные двигатели и т. д.? Например, рассмотрим существование некруглых кругов. Принято считать, что эти сущности не имеют внешнего существования (бытия), но бесспорно имеют внутреннее существование (бытие) в статусе мыслей познающего субъекта. Все эти примеры наводят нас на мысль, что следует различать внешнее (в статусе объекта), онтологическое существование (бытие) сущностей и их внутреннее (гносеологическое) существование (бытие) в статусе мыслей познающего субъекта. Кроме того, большой познавательный интерес для онтологии имеет логический анализ самого понятия существования в роли квантора и предиката, а также различение объективного, intersубъективного существования объектов, их онтологи-

ческого и квазионтологического существования. Далее, (не)существование сущностей разных видов и форм должно не просто постулироваться в онтологии, а должно доказываться. Ведь онтология есть раздел философии, а философия является разновидностью аргументированного познания. А это говорит о том, что и в онтологии мы имеем дело с истиной, которая, как известно, рассматривается в качестве центральной категории гносеологии, т. е. теории познания. Но с другой стороны, известно, что в логике как науке истина и ложь рассматриваются в качестве значений..., т. е. имеют явно онтологический статус. Отсюда становится ясным, что, образно говоря, онтология и гносеология взаимопроникают друг в друга. Например, признание бытийности познающего субъекта является как раз именно иллюстрацией проникновения онтологии в гносеологию, так как известно, что понятие бытия является одной из исходных категорий онтологии. А доказательство истинности либо ложности экзистенциальных высказываний онтологии – это пример проникновения гносеологии в онтологию. Примером проникновения гносеологии в онтологию является также различение онтологического существования сущностей (объектов) в статусе знания либо в статусе веры, ибо понятия веры и знания в своем исходном смысле, несомненно, принадлежат познающему субъекту и, следовательно, гносеологии.

#### **4. Общая характеристика проблем онтологии как раздела философии**

Выше мы приводили примеры существования сверхчувственных нефизических объектов (субстанции «cause sui», Бога) в статусе веры, существование сверхчувственной нефизической сущности «государства» в статусе знания. Как показывает историко-философский анализ, сверхчувственные нефизические сущности получили название метафизических сущностей. Очевидно, что системно упорядоченные множества таких сущностей следует отнести к метафизическому типу бытия. Среди этих сущностей, как известно, такие сущности, как субстанция cause sui, Бог, рассматриваются в истории философии как метафизические сущности-первоначала, существующие в статусе веры и порождающие отдельные физические объекты и природу в целом. Выше мы также привели примеры существования искусственных и естественных чувственно фиксируемых физических сущностей (Эй-

фелева башня как искусственно созданный людьми физический объект; деревья, реки, горы – как естественные, чувственно фиксируемые физические объекты). Очевидно, что системно упорядоченное физическими законами множество таких объектов, т. е. природу, следует отнести к физическому типу бытия, и интуитивно ясно, что существование этого природного бытия следует рассматривать в статусе знания.

Наконец, мы можем выделить третий тип бытия: смешанное, т. е. физико-метафизическое, бытие. Примером существования такого бытия является существование отдельных людей и человеческого общества, т. е. социума в целом. Еще Кант говорил, что человек принадлежит одновременно двум мирам: как обладающий телом – миру физическому, а как обладающий душой, рассудком и разумом – миру умопостигаемому, интеллигибельному, т. е. метафизическому. Если теперь рассмотреть общество, то мы увидим, что, во-первых, оно состоит из отдельных людей и, следовательно, содержит телесную, т. е. физическую, составляющую; во-вторых, как мы только что отметили, каждый человек имеет метафизическую составляющую в виде души, рассудка и разума. Кроме того, в обществе между отдельными людьми, вещами и группами людей возникают разного рода отношения, которые являются сверхчувственными и нефизическими (например, отношения собственности), что «говорит» о дополнительной метафизической составляющей в обществе. Следовательно, социум (человек + общество и его институты, например государство) представляет смешанное физико-метафизическое бытие. Интуитивно ясно, что данный тип бытия также существует в статусе знания.

Однако здесь следует отметить, что в отечественной философии XX столетия – в марксистской философии, т. е. в диалектическом материализме, выделялись лишь две формы бытия: материальное (природное бытие + производственные, экономические отношения) и духовное бытие (мысль, дух, идея). При этом генетическая детерминация между ними рассматривалась как результат материалистического либо идеалистического решения основного вопроса философии о первичности (вторичности) материального либо духовного бытия. «Философы, – писал по этому поводу Ф. Энгельс, – разделились на два больших лагеря, сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы и которые, следовательно, в конечном счете так или иначе признавали со-

творение мира.., – составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [5, с. 350].

Этот подход получил в диалектическом материализме следующую интерпретацию: «Формулируя ОВФ, диалектический материализм исходит из того, что понятия духовного и материального... образуют дихотомию, охватывающую все существующее, все возможное, все мыслимое; любое явление всегда можно отнести к духовному или материальному» [5, с. 468].

Однако онтологическая картина мира в диалектическом материализме, на мой взгляд, грешит многими терминологическими неточностями и неясностями. Укажем здесь лишь на некоторые.

Во-первых, к какому бытию – природному (материальному) или духовному – следует отнести материю Платона и материю Аристотеля, государство и т. д. Очевидно, что ее нет среди явлений природы и вряд ли их можно назвать духовными явлениями.

Во-вторых, понятие «материя» и понятие «природа» не тождественны, потому что:

– материя в диалектическом материализме = природа + отношения собственности (производственные отношения);

– материя не равна системе природных физических (материальных) объектов; она мыслится как *единая* сущность, а природа мыслится как мир *множественного*, и использование этой сущности в философии как раз и предназначается для объяснения того, как мир множественного, т. е. мир физических объектов, возник из единой сущности материи.

В-третьих, все определения материи в диалектическом материализме содержат логические некорректности, допускающие мимикрию мысли.

Как известно, в диалектическом материализме существуют три наиболее распространенных определения материи, два из которых принадлежат В.И. Ленину. Проанализируем их.

*Первое* ленинское определение материи, сформулированное в его работе «Материализм и эмпириокритицизм»: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в его ощущениях, которая копируется, фотографируется, отображается его органами чувств, существуя независимо от них».

В связи с этим определением Е.К. Войшвилло отмечает: «Для обеспечения ясности определения термина весьма важно указание рода, к которому принадлежат соответствующие предметы... В определениях философских терминов мы постоянно встречаемся с оборотами: «качество есть философская категория...», «количество есть философская категория...» («материя есть философская категория...». – А.Т.). Это было бы правильно, если бы определяемыми были «качество», «количество», («материя». – А.Т.) и т. п. (в кавычках), т. е. имена самих определяемых выражений, и понятия.., но сами качество, количество, материя и т. д. – суть определенные характеристики предметов и явлений действительности» [7, с. 225]. Но в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» определяется не выражение «материя», а сама сущность материи. Следовательно, данное определение не удовлетворяет правилу ясности определения как логической операции. Однако в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» имеется *второе* определение материи, лишенное отмеченного выше недостатка. Оно звучит так: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях». Но, по существу, оно тоже неудовлетворительно. Ведь под это определение подпадают отдельные деревья, камни, горы и т. д., по сути, это определение есть определение материального объекта. Тогда, очевидно, что в диалектическом материализме под материей понимают бесконечное множество материальных объектов, т. е. некоторую феноменологическую множественную реальность, более поверхностную множественную реальность, чем материя; ведь с интуитивной точки зрения материя должна пониматься как более глубокая, единая основа качественного многообразия физической реальности, т. е. природы. Именно так понимали материю ученые-естественники XIX столетия, отождествляя материю с атомом. Но на рубеже XIX – XX столетий, как известно, произошла революция в физике, которая показала, что атом делим, имеет внутреннюю структуру, он состоит из ядра и электронов, а ядро в свою очередь состоит из позитронов и нейтронов. Ведь оказалось, что последние структурные элементы также нельзя рассматривать как неделимые элементы, как элементарные структурные кирпичики природы. При этом оказывается, что элементарные частицы и субэлементарные частицы не удовлетворяют базовому признаку второго ленинского определения материи, т. е. не удовлетворяют признаку быть данными в ощущениях познающего субъекта.

Видимо, под влиянием всех этих противоречий в диалектическом материализме возникло третье определение материи: «Материя есть объективная реальность». Однако с точки зрения правил явных определений это определение нарушает правило *соразмерности* и является слишком широким. Вот какую убедительную критическую оценку оно получило в работе Е. К. Войшвилло «Понятие как форма мышления». «На страницах печати, – пишет он, – нередко встречается определение материи просто как объективной реальности. Материей при этом объявляется все, что существует вне и независимо от человека, – формы существования материи: пространство, время, движение, энергия, производственные отношения и т. д. и т. п. Но, признав такое определение, мы не можем уже говорить даже о каких-либо свойствах материи, поскольку, будучи объективными, они сами являются материей. Нельзя сказать, что всякая материя обладает движением, ибо это означало бы – «материя обладает материей». Впрочем, нельзя употреблять и слово «обладает», ибо это тоже есть объективное отношение. Сознание, способность мыслить как свойство и, при этом объективно существующее, тоже надо считать материей. Поскольку целью познания является раскрытие свойств, отношений, закономерностей, прежде всего материального мира, оно – в силу исчезновения этих свойств, отношений, закономерностей – становится вообще невозможным. Мы не можем также говорить о законах взаимодействия и развития материальных вещей, поскольку и они сами должны трактоваться как некоторые материальные сущности» [7, с. 227].

В качестве выхода из создавшихся трудностей Е. К. Войшвилло предлагает определять материю как объективную реальность, способную непосредственно или опосредованно действовать на наши органы чувств, вызывать ощущения. Однако, как нетрудно понять, вызывать ощущения и быть данным в ощущениях – это совершенно различные трактовки материи, так что можно видеть, что такое определение материи ничем не отличается от определения кантовской вещи в себе, которая, как известно, существует объективно, аффицирует органы чувств человека, вызывает в нем явления, т. е. ощущения, и в то же время является чисто метафизической сущностью, так как познающему субъекту не дано фиксировать ее органами чувств такой, какой она является сама по себе, т. е. в себе.

Приведенные выше рассуждения показывают, что более адекватной типологией бытия является не дихотомическая (материальное,

идеальное бытие), а трихотомическая типология (метафизическое, физическое и физико-метафизическое (смешанное) бытие).

Вторым важным мировоззренческим вопросом является вопрос о генетической детерминации форм бытия по принципу первичности и вторичности их возникновения.

Как известно, материализм вообще и диалектический материализм в частности, который рассматривается в марксизме в качестве высшей единственно научной философии, дал следующее решение основного вопроса философии (ОВФ): природа – первична, а дух – вторичен, т. е. генетически природа, существующая бесконечно в пространстве и времени, т. е. материя, обуславливает возникновение духа, т. е. мышления, сознания.

Соответственно идеалистическое решение ОВФ – дух (мышление, идея, сознание) породил природу (материю) – диалектический материализм объявил ложным тезисом.

Однако в постановке и решении ОВФ в диалектическом материализме имеются, на мой взгляд, неточности и некорректности, которые подробно описаны в моей книге «Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности» (М.: Гуманитарий, 1996).

Ведь, по существу, диалектические материалисты, утверждая, что природа (материя) породила дух, не имеют в виду, что природа (материя) как существующая самостоятельно сущность породила дух, как существующую самостоятельно, т. е. отдельно от материи, сущность. Этот тезис в диалектическом материализме более реалистичен и выражает вполне правомерное содержание, так как за постановкой ОВФ в диалектическом материализме и ответом на него на самом деле скрываются вполне корректно сформулированные мысли, а именно: диалектические материалисты ставят вопрос: могут ли живые, но не мыслящие существа, т. е. бездуховная материя, со временем породить живые и мыслящие существа, т. е. одухотворенную материю?

И ответ на этот вопрос предполагается однозначно утвердительным: так оно и есть на самом деле. Живые бездуховные существа со временем в процессе эволюции превращаются в живые мыслящие существа.

На самом деле в постановке этого вопроса и в ответе на него имеются тонкие малозаметные подмены неэквивалентных слов: 1) материя не равна материальным объектам и их совокупностям; 2) далее, сказать могут ли живые материальные объекты, не обладающие мышлением, со временем породить живые материальные объекты,

обладающие сознанием, это значит другими словами сказать, что могут ли живые физические существа, не обладающие мышлением, т. е. бездуховные живые физические существа, со временем породить живые физические существа, обладающие мышлением, т. е. породить живые, физические и одухотворенные существа, – это значит заменить словосочетание «материальный объект» на словосочетание «физический объект». Но тем самым в вопросе полностью исчезает философское содержание и он становится естественнонаучным вопросом, ответ на который находится в компетенции таких естественнонаучных дисциплин, как палеонтология и эволюционная теория Ч. Дарвина.

Но тогда при чем здесь философия?

Что же касается идеалистического решения ОВФ в виде того, что дух (мировой разум, мировая душа, идея) породил природу, то в нем действительно имеется неэлиминируемое философское содержание. Ведь в нем утверждается, что сверхчувственное нефизическое породило чувственно фиксируемое физическое, т. е. утверждается, что метафизическое бытие породило физическое бытие, так как дух есть действительно разновидность метафизического бытия, исследование которого выходит за границы естественнонаучных дисциплин, и поэтому дух является предметом исследования философии и религии. Ниже мы покажем, что современная физическая теория в своем развитии доходит до такого базисного метафизического объекта, как физический вакуум (сущность, которая не обладает никакими чувственно фиксируемыми характеристиками), существование которого она признает, и многие физики считают, что отдельные физические объекты (частицы) порождаются прямо из него, т. е. из метафизического начала, как объекта совершенно пустого в физическом смысле, т. е. они считают, что физические частицы порождаются прямо из ничего, из некоторого метафизического нечего.

Тем не менее следует констатировать, что физика и науки о природе вообще не ставят перед собой специально задачу описания возникновения (творения) физического мира (бытия); их главная задача – описание функционирования и развития природного бытия как системы физических объектов, т. е. описание и развитие множественно наличного бытия. Вопрос же происхождения множественного природного бытия из метафизического бытия является главным для философии и религии и тем самым отличает их от наук о природе.

Проведенный анализ позволяет заметить, что, во-первых, дихотомическая типология бытия – материальное бытие и духовное бытие – не является адекватной, а адекватной типологией является трихотомическая типология, в которой выделяется метафизическое, физическое бытие и смешанное (физико-метафизическое бытие); во-вторых, весьма вероятна следующая генетическая детерминация (обусловленность) типов бытия: неподвижное, вневременное и внепространственное метафизическое бытие обуславливает возникновение движущегося, изменяющегося и развивающегося пространственно-временного, физического бытия, т. е. природы, длительное развитие которой приводит к возникновению смешанного физико-метафизического бытия, т. е. социума.

В итоге можно заключить, что в самом общем виде онтология есть раздел философии с элементами знания и веры, в котором выделяются и описываются метафизические, физические и физико-метафизические типы бытия и устанавливается вероятностная генетическая детерминация (обусловленность) физического бытия метафизическим бытием.

В последующих лекциях рассмотрим более углубленно вопросы, относящиеся к онтологии и метафизике.

## **Л е к ц и я 2. Проблемы метафизики в античной философии и употребление термина «метафизика» в постантичной философии**

### ***Вопросы***

1. Проблемы метафизики и возникновение термина «метафизика».
2. Платон и метафизика.
3. Аристотель и метафизика. Ограниченность представления о метафизике как об учении о сверхчувственном. Соотношение метафизики, философии и онтологии.
4. Понятие о метафизике у Гегеля и в марксистской философии. Неправомерность отождествления метафизики и философии.
5. Об адекватном употреблении терминов «метафизика», «метафизический метод», «диалектика», «диалектический метод» в онтологии.
6. Бесперспективность понимания метафизики как априорного познания физического бытия.

### **Рекомендуемая литература**

1. Джовани Реале и Дарио Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., 1994. Т. 1.
2. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981.
3. Спор вокруг метафизики // Введение в философию: Учебник. М., 1989. Т. 1. С. 344 – 347.
4. Антипенко Л.Г. Проблема физической реальности. М.: Наука, 1973.
5. Троепольский А.Н. Метафизика, философия, теология или сумма оснований духовности. М.: Гуманитарий, 1996.

## **1. Проблемы метафизики и возникновение термина «метафизика»**

Прежде всего, следует отметить, что развитие проблем метафизики и употребление в философии термина «метафизика» не всегда было синхронизировано во времени. Так само слово «метафизика» стало употребляться в постаристотелевской философии, хотя проблемы метафизики впервые ставятся и развиваются уже в философии Платона и Аристотеля. При этом необходимо иметь в виду следующие обстоятельства. Как отмечают итальянские исследователи западной философии Джовани Реале и Дарио Антисери, открытие метафизики принадлежит Платону, а не Аристотелю, как это традиционно полагалось у нас в отечественной философии. Согласно этим исследователям, открытие метафизики Платоном есть «открытие реальности сверхчувственного, надфизического пространства, признание которого не просматривается в предшествующей философии физиса (Фалес, Анаксимен, Гераклит, Эмпедокл, Левкипп, Демокрит и др.), искавшей причины в физических первоначалах» [1, с. 102].

## **2. Платон и метафизика**

В этом смысле оригинальна постановка Платоном вопроса: «Может ли, наконец, быть причиной того, что физично и механично, нечто нефизическое и немеханическое?» [1, с. 102]. На этот вопрос Платон отвечает так: «Надобно *постулировать* существование некой последней причины, каковая, чтобы быть подлинной причиной, должна быть чем-то нечувственным, но умопостигаемым» [1, с.102]. К этому

нас побуждает, по Платону, масса жизненных примеров. Например, Сократ находится в тюрьме и ждет своего приговора. Почему он в тюрьме? На это можно дать механико-натуралистическое объяснение: Сократ в тюрьме потому, что он имеет тело, из костей и мускулов, нервов, которые сокращаются и расслабляются и тем самым приводят в состояние движения тело. «По этой причине Сократ вошел в карцер, где мы его и обнаружили» [1, с. 103]. Согласно Платону, всякому очевидна неадекватность такого объяснения, ибо ясно лишь, *посредством чего* тело Сократа оказалось в тюрьме. Истинная причина этого метафизического порядка: Сократу пришла в голову *идея* принять вердикт судей и подчиниться афинским законам, рассудив, что это было бы благом и обладало бы силой убеждающего аргумента. И лишь вследствие этого его морального выбора были приведены в движение мускулы, ноги и все прочее.

Следовательно, идеи (мысли, рассуждения) Сократа, которые имеют сверхчувственную природу и могут фиксироваться лишь умом (интеллектом), т. е. метафизические сущности, являются подлинной причиной его поступка [1, с. 102].

Как отмечают Джовани Реале и Дарио Антисери, «платоновские идеи (эйдосы) не есть просто понятия (т. е. мысли. – *A.T.*), – это *скорее* некие целостности (сущности. – *A.T.*)» [1, с.104]. Здесь мы видим, что Д. Реале и Д. Антисери отождествляют идеи, эйдосы и формы Платона и придают им статус сверхчувственных и, следовательно, метафизических сущностей, отличных от понятий, т. е. мыслей. Но ведь эти мысли тоже сверхчувственны и, следовательно, претендуют на статус метафизических объектов. В связи с этим представляется интересным замечание А.Н. Чанышева о том, что некоторые ученые находят у Платона *тонкое* различие между идеями и эйдосами [2, с. 250], хотя сам Чанышев, к сожалению, отказался от исследования этого различия. Восполним этот пробел с помощью *семиотики* (общей теории знаковых систем) и логики. Как известно, в языке существуют общие описательные имена, обладающие самостоятельным смыслом. С помощью определений этот смысл приписывается простым общим именам. Например, в определении – «остров есть часть суши, окруженная со всех сторон водой» – простому общему имени «остров» приписывается смысл «часть суши, окруженная со всех сторон водой». Очевидно, что выражение «часть суши, окруженная со всех сторон водой», есть понятие, т. е. есть определенная мысль, с помощью которой в реальном физическом мире мы выделяем из ис-

ходного множества частей суши класс островов. Таким образом, в данном примере мы с помощью идеи «часть суши, окруженная со всех сторон водой», обладающей самостоятельным смыслом, приписали в языке общему имени «остров» в качестве значения класс конкретных физических островов.

Сходным образом обстоит дело с именем «остров как таковой» применительно к метафизическому миру, с той лишь разницей, что выражение «остров как таковой» будет относиться к категории простых единичных имен, ведь «остров как таковой» мыслится как существующий в единственном числе. Очевидно, что через определение этому единичному имени можно приписать смысл «та часть суши (как таковая), которая окружена со всех сторон водой (как таковой)». Видимо, этот смысл, или мысль, и есть *идея* Платона.

С помощью этой *идеи* (мысли, смысла) как раз и выделяются в *метафизическом* мире единичная сверхчувственная сущность – остров как *таковой* в качестве значения единичного простого имени «остров как таковой». Тем самым становится ясно, что *идеи Платона* – это смыслы *простых единичных имен*, существующих в статусе *мыслей*, в то время как *эйдосы* есть некоторые сверхчувственные нефизические сущности, существующие в статусе *внемыслительных объектов* как формы физических островов.

Итак, главному признаку метафизичности – быть в принципе сверхчувственным, т. е. не фиксироваться органами чувств, – удовлетворяют как идеи, так и эйдосы Платона. Но в философии Платона *используются* и другие сущности, удовлетворяющие признаки *сверхчувственности*. К ним относится *материя* Платона. Как отмечает А.Н. Чанышев, согласно Платону, материя (хора) есть некоторое пространство, «некоторый вид – незримый, бесформенный, неуловимый». Ее нельзя считать *телом*, потому что с понятием тела связано понятие о какой-либо *форме*, но ей и нельзя отказать в некоторой незримой пластичной телесности. Однако роль материи у Платона велика. Материя есть источник множественности, отдельности, вечности, изменчивости, смертности и рождаемости, естественной необходимости, зла и несвободы. От этой материи как таковой, которая не является *идеей*, следует отличать *физическую* материю античного мира в виде четырех стихий (вода, воздух, земля, огонь) [2, с. 253].

Таким образом, становится очевидным, что материя Платона также удовлетворяет главному признаку метафизичности: быть в прин-

ципе сверхчувственным и может быть занесена в разряд *метафизических сущностей*.

Условию сверхчувственности и, следовательно, метафизичности в философии Платона также удовлетворяет его Демиург (Бог-творец), который по образам-эйдосам, или идеальным формам, творит реальные физические вещи.

Как известно, метафизические сущности играют роль начал мироздания как в философии Платона, так и в философии Аристотеля, однако следует отметить, что само слово «метафизика» не употреблялось ни в философии Платона, ни в философии Аристотеля.

Тем не менее современные исследователи считают Платона и Аристотеля родоначальниками метафизики. Так, итальянские исследователи западной философии Джовани Реале и Дарио Антисери прямо приписывают Платону «открытие и обоснование метафизики» [1, с. 102 – 108]. Они также отмечают, что термин «метафизика» (буквально то, что после физики) не аристотелевский, а принадлежит либо перипатетикам, либо Андронику Родосскому, который издал отдельно все философские труды Аристотеля после трудов по физике.

### 3. Аристотель и метафизика

Согласно Джовани Реале и Дарио Антисери, сам Аристотель называл свои чисто философские труды «*первой философией*», или «теологией», а физику называл «*второй философией*». Однако такое деление философии у Аристотеля прямо говорит о том, что *первая философия* – это наука о реальности по ту сторону физической и содержит попытку человеческой мысли выйти за пределы эмпирической реальности, т. е. войти в мир сверхчувственных сущностей.

Аристотель дает четыре определения метафизике: а) метафизика как исследование причин первых или высших начал; б) метафизика как *познание* «бытия, поскольку оно бытие»; в) метафизика как знание о субстанции; г) метафизика как знание о Боге (и субстанции сверхчувственной).

Эти четыре определения метафизики находятся в гармонии... между собой. Действительно, отмечают Д. Реале и Д. Антисери, кто ищет *первопричины* и первопринципы по необходимости, должен встретить непременно Бога, ибо Бог – *первоначало* по преимуществу [1, с. 139]. Вопрос о бытии также включает в себя вопрос о сверхчувственном и

божественном бытии. Эти же вопросы поднимаются и в понятии «субстанция».

Первопричины Аристотеля. Их четыре: 1) формальная причина (или форма); 2) материальная (или материя); 3) действующая причина (действие); 4) финальная причина (цель). Что касается формы (как таковой) действия (как такового) и цели (как таковой), то сверхчувственная их природа одна. Однако и *материя* Аристотеля сама по себе также сверхчувственна, так как она есть всего лишь недетерминированная *потенциальность*. Как отмечает А.Н. Чанышев, «материя в понимании Аристотеля – вовсе не то, что мы понимаем под материей (в диалектическом материализме. – *А.Т.*). Она – бесформенное и неопределенное вещество, «то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее». Она не познаваема, вечна, пассивна, безжизненна, неспособна сама по себе из себя ничего породить» [2, с. 296 – 297].

Что касается *бытия*, то Аристотель придерживается точки зрения, что все, что не есть чистое – *ничто*, по праву входит в сферу бытия, т. е. бытие может быть как чувственным, так и умопостигаемым (сверхчувственным) и, следовательно, также метафизическим объектом [1, с. 141].

Далее, согласно Д. Реале и Д. Антисери, Аристотель, констатируя, что конкретная чувственная вещь есть соединение формы и материи и поскольку в этом соединении форме принадлежит *активная*, определяющая роль, то форма есть «*естьность*» всякой физической вещи, т. е. является сущностью вещи, а потому она есть субстанция в полном смысле слова [1, с. 142].

Очевидно, что форму физических вещей как сущность в чистом виде нельзя фиксировать органами чувств и, следовательно, она является *сверхчувственной* субстанцией, т. е. метафизическим объектом. Данное учение о существовании сущностей физических вещей как сверхчувственных субстанций наряду с их чувственно-фиксированными экземплярами получило в XX веке название эссенциализма и было подвергнуто критике со стороны философов-аналитиков XX столетия.

Тем не менее Д. Реале и Д. Антисери оставляют этот вопрос открытым и в аристотелевской метафизике отдельно выделяют *сверхчувственную субстанцию* [1, с. 143]. Эту субстанцию они видят в не-

подвижном Перводвигателе Аристотеля, который является первоначалом, напроочь лишенным потенциальности, т. е. способности принять форму и, следовательно, является *чистым актом*, чистой активностью, чистой формой и, таким образом, чистой *энтелехией* и совпадает с Богом как *метафизической сущностью*. Будучи неподвижным, Перводвигатель Аристотеля приводит все в движение, двигая мир к совершенству. Перводвигатель Аристотеля выступает у Д. Реале и Д. Антисери не как действующая, а как *целевая, финальная* причина, т. е. «Cause finalis» [1, с. 144].

Представляют интерес также выводы профессора А.Н. Чанышева относительно метафизики Аристотеля. Согласно А.Н. Чанышеву, четыре высшие причины Аристотеля можно сгруппировать в две: выделить материю и *совечную* ей формально-движуще-целевую причину, т. е. Бога, или неподвижный, вечный Перводвигатель. «В качестве формальной причины, – пишет А.Н. Чанышев, – Бог (Аристотеля. – А.Т.) есть вместилище всех сверхприродных обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, *метафизических сущностей*. Как вместилище метафизических сущностей, – продолжает А.Н. Чанышев, – сам Бог Аристотеля есть «некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей» [2, с. 301].

Таким образом, расхождение между Д. Реале и Д. Антисери по статусу метафизических сущностей, с одной стороны, и А.Н. Чанышевым – с другой, заключается в том, что первые, видимо, допускают существование метафизических сущностей вне Бога (сущности-субстанции физических вещей), в то время как А.Н. Чанышев рассматривает существование всех метафизических сущностей в Боге. Далее, Д. Реале и Д. Антисери рассматривают Перводвигатель Аристотеля, т. е. Бога, лишь как финальную или целевую причину, в то время А.Н. Чанышев рассматривает Перводвигатель Аристотеля (Бога) как сложную, объединяющую в себе формальную, движущую и целевую причину. Однако эти различия не существенны, так как указанные авторы сходятся в главном: все метафизические сущности суть сверхчувственные нефизические сущности и что Перводвигатель (Бог) Аристотеля является самой главной метафизической сущностью, что оправдывает название *первой философии* Аристотеля в качестве *теологии*.

Однако наш анализ существенно пополняет число метафизических сущностей у Платона и Аристотеля. К их числу следует отнести

как *материю* Платона, так и *материю* Аристотеля, которые как у Платона, так и у Аристотеля не фиксируются органами чувств, не являются некими физическими сущностями и мыслями. Кроме того, у Платона в число метафизических сущностей входит еще и Демиург, т. е. сверхчувственный, разумный и волящий зодчий, формирующий физический мир из материи (хоры), взяв за образец мир идей и эйдосов. Таким образом, анализ философских систем основоположников метафизики Платона и Аристотеля показывает, что под *метафизикой* они понимают учение о существовании и свойствах сверхчувственных нефизических объектов, в число которых у Платона попадают *идеи* (мысли), *эйдосы* – объекты, не являющиеся идеями, мыслями, и в то же время так же как и идеи, имеющие сверхчувственную, нефизическую природу, *материю*, которая также не является идеей (мыслью), обладающей статусом сверхчувственности и прафизичности, и, следовательно, нефизичности. У Аристотеля в число метафизических сущностей попадает материя и Перводвигатель. Именно в указанном смысле понимается метафизика у философов Средних веков, у большинства философов Нового времени. При этом никто из философов Средних веков и большинство философов Нового времени не сомневались в ее *познавательном значении*. Сомнения в этом появились у Канта и продолжились у философов XX столетия, представителей неопозитивизма (Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Г. Рейхенбах и др.), которые активно боролись с метафизикой. В то же время следует отметить, что в аналитической философии конца XX столетия метафизика снова реабилитируется и восстанавливает свой познавательный статус в работах У. Куайна, Д. Дэвидсона и их последователей [8]. Согласно Куайну, теория лишь на периферии соприкасается с опытом, однако полностью связана с ним. Поэтому различие аналитических и синтетических суждений неправомерно. Отсюда критика редукционизма и конвенционизма и утверждение главного принципа бихевиоризма: предложение есть непосредственная реакция на стимул (чувство, восприятие) и оно накладывает на нас онтологические обязательства. Чтобы согласовать теорию как некое целостное образование, мы вольны выбрать в качестве существующих объектов любые объекты, ведь существовать – это значит быть значением связанной переменной. У Куайна речь идет о *внутреннем*, а не внешнем (онтологическом) существовании объектов, т. е. о существовании объектов лишь в теории.

Следует обратить внимание на то, что часто в философии метафизические сущности понимают как сверхчувственные, умопостигаемые объекты без добавления к ним условия «нефизичности». Так, например, в Философском энциклопедическом словаре пишется, что «метафизика есть наука о сверхчувственных принципах и началах бытия [5, с. 362], где под сверхчувственными началами бытия понимаются сверхчувственные сущности. Однако современная физика показывает нам, что в микромире мы имеем дело с элементарными и субэлементарными частицами, которые не наблюдаемы даже с помощью усиленных приборами органов чувств, т. е. эти частицы являются сверхчувственными, но всё же физическими объектами. Эти объекты получили в современной физике название конструкторов [9, с. 70]. Их следует отличать от сверхчувственных нефизических объектов, которые по праву называются метафизическими объектами.

В связи с этим, мне представляется, что в определении метафизического объекта наряду с указанием условия сверхчувственности обязательно нужно указывать и условие *нефизичности*, т. е. существование вне пространства и времени.

#### **4. Понятие о метафизике у Гегеля и в марксистской философии. Неправомерность отождествления метафизики и философии**

Особо следует отметить, что *начиная с Гегеля* и особенно с марксистской философии, термину «метафизика» приписывается иной смысл, а именно: «Метафизика это противоположный диалектике философский метод, отрицающий качественное саморазвитие бытия через противоречия...» [5, с. 326]. Нередко термин «метафизика» употребляется в истории философии как синоним философии, что неправомерно. Ведь говоря о возникновении мира, о главном вопросе философии, мы должны говорить о метафизических началах физического мира и, следовательно, в рамках онтологии, которая является частью философии, мы должны различать в качестве исходной формы бытия – внепространственно-вневременное метафизическое бытие и характеризовать его как систему сверхчувственных, нефизических, неподвижных сущностей, которые существуют в статусе веры. При этом мы должны допускать, что эти метафизические сущности – первоначала, существующие в статусе веры (Бог, субстанция, *cause sui*, абсолютная идея и др.), детерминируют возникновение пространст-

венно-временного бытия, подчиняющегося в своем движении и развитии законам диалектики.

Тем самым есть все основания употреблять в онтологии термин «метафизика» в его исходном платоновско-аристотелевском смысле для обозначения лишь части бытия. Следовательно, нельзя употреблять термин «метафизика» в качестве синонима термина «философия», которая описывает не только метафизическое, но и физическое бытие, и физико-метафизическое бытие, а учитывая различия между эмпирическими и теоретическими объектами в современной философии, правомерно рассматривать метафизику как наиболее теоретическую часть онтологии и философии.

### **5. Об адекватном употреблении терминов «метафизика», «метафизический метод», «диалектика», «диалектический метод» в онтологии**

Что касается употребления термина «метафизика» в смысле «*антидиалектика*», то действительно есть основания рассматривать метафизическое бытие начал с позиций *метафизического метода*, ибо относительно данной формы бытия такое рассмотрение метафизического бытия начал является адекватным, так как метафизические начала мира являются неподвижными по определению самих основоположников метафизики, т. е. Платона и Аристотеля. Естественно, что *метафизический метод* нельзя экстраполировать на объекты *физического бытия*, которые находятся в состоянии движения и развития, на чем правомерно настаивали сторонники материалистической диалектики. Но столь же очевидно, что и диалектический метод нельзя экстраполировать на метафизическое бытие начал, коль скоро мы допускаем их вечное неподвижное существование в статусе веры.

### **6. Бесперспективность понимания метафизики как априорного познания физического бытия**

Наконец следует отметить, что в философии XVII – XVIII веков под метафизикой стали понимать «наиболее общее умозрительное познание всего сущего», т. е. «чистое познание разумом из одних только понятий», не прибегая к опыту и эксперименту [10, с. 17]. Отсюда следует, что метафизика XVII – XVIII веков претендовала на априор-

ное познание чувственного. Однако, как известно, развитие экспериментального естествознания полностью дискредитировало умозрительные выводы относительно физических объектов природы и тем самым полностью упразднило вышеприведенный смысл термина «метафизика».

### **Л е к ц и я 3. Проблема поиска единого метафизического начала физического бытия в постантичной философии**

#### ***Вопросы***

1. Поиски единого метафизического начала физического бытия в философии Средневековья.
2. Проблема субстанции «cause sui» Спинозы как единого метафизического начала физического бытия.
3. Критика неразделенного существования субстанций и акциденций в неопозитивизме, представления материи по схеме: субстанция + атрибуты в диалектическом материализме.
4. Правомерность представления о материи как о единой прафизической, метафизической реальности, вероятностно обуславливающей возникновение физического бытия.
5. Проблемы «абсолютной идеи» Гегеля как единого метафизического первоначала физического бытия.

#### ***Рекомендуемая литература***

1. *Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1983.
2. *Введение в философию: Учебник*. М., 1989.
3. *Джовани Реале и Дарио Антисери*. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. СПб., 1994. Т. 2.
4. *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия: Учебник. М., 1996. С. 349.

### **1. Поиски единого метафизического начала физического бытия в философии Средневековья**

Как известно, философская мысль Средних веков уходит своими корнями в религии единобожия (монотеизма). К таким религиям относятся иудаизм, христианство и мусульманство, и именно с ними связано развитие как европейской, так и восточной философии Сред-

них веков. Средневековое мышление по существу своему *теоцентрично*. Это означает, что реальностью, определяющей все сущее, для него является не природа, а единый Бог, который является единственным первоначалом мира. Однако здесь встает важный философский вопрос: какова природа единого Бога как единственного первоначала мира, т. е. является ли сам Бог существом физическим или метафизическим? В статье «Бог» Философского энциклопедического словаря находим, что Бог в религиозных представлениях есть высшее сверхъестественное существо. При этом в естественных религиях, опирающихся на священные писания, он рассматривается в качестве личного, сверхприродного существа. Как известно, в христианстве единый Бог имеет три лица (ипостаси): Бог Отец (творец всего сущего), Бог Сын (логос, воплотившийся в Иисусе Христе) и Бог Дух Святой («животворящее начало»). При этом большой философский смысл имеет Бог Отец, ведь он творец всего сущего, он единственное первоначало мира. Именно о христианском Боге и, следовательно, о Боге Отце Д. Реале и Д. Антисери сказали следующее: «Трансцендентность уникального Бога абсолютна, тотально отлична от всего прочего. Такой Бог был решительно немислим в рамках греческой философии» [3, с. 10]. Такую же характеристику христианского Бога дает учебник «Введение в философию» (М., 1989). «В отличие от античных богов, – пишется в нем, – христианский Бог стоит над природой, по ту сторону ее и потому является трансцендентным Богом, подобно единому Платона и неоплатоников» [2, с. 116]. Характерны в этом смысле и высказывания христианского философа IV – V веков Августина Блаженного, приводимые в данном учебнике, о том, что Бог есть высшее бытие, высшая субстанция, высшая (нематериальная) форма, высшее благо. Поэтому «водораздел между Богом и его творением – непреходимый: это две реальности различного онтологического ранга. Строго говоря, подлинным бытием обладает только Бог, ему приписываются те атрибуты, которыми античные философы наделяли бытие. Он вечен, неизменен, самотождественен, ни от чего другого не зависящий и является источником всего сущего» [2, с. 117].

Аналогичными признаками наделяется Бог и в мусульманстве, в том числе и свойством трансцендентности. [1, с. 225]. В конечном счете Бог трансцендентен и в Буддизме, где в доктрине ваджраяне появляется концепция Адибудды – верховного единого божества, по от-

ношению к которому отдельные будды (в том числе и исторический Будда, т. е. индийский принц Сиддхартха Гаутама) стали считаться только формами его человеческого воплощения.

Но для западноевропейской философии очень важна трансцендентная трактовка христианского Бога Отца, который является творцом всего сущего. Именно его сверхчувственная трансцендентная природа позволяет рассматривать его в качестве единого метафизического первоначала мира.

## **2. Проблема субстанции «cause sui» Спинозы как единого метафизического начала физического бытия**

Особый интерес для онтологии философии Нового времени представляет субстанция *cause sui* Б. Спинозы (1632-1677), которую он понимал как единую, вечную и бесконечную субстанцию, исключаящую существование какого-либо другого начала и тем самым понимал ее как причину самой себя (*cause sui*). Признавая реальность бесконечно многообразных отдельных физических вещей, Спиноза понимал их как совокупность модусов – единичных проявлений единой субстанции [1, с. 647]. Очевидно, что субстанция *cause sui* Спинозы является классическим примером единого метафизического первоначала физического мира.

Тем не менее, как представляется, в философии Спинозы эта субстанция имеет «ахиллесову пяту». Как известно, термин «субстанция» происходит от латинского слова «*substantia*», что означает сущность. Традиционно выражение «сущность чего-то» ассоциируется с неизменной основой, фундаментом некоторого нечего, в связи с чем структура этого нечего мыслится по схеме: постоянная неизменная (сущность), в которой укреплены изменчивые, приходящие, случайные, т. е. несущественные, свойства [1, с. 660 – 661].

Известно также, что случайное, несущественное, в противоположность субстанциальному или существенному, получило в истории философии название «*акциденции*, или *акцидентального*» [1, с. 17]. Следует отметить, что Аристотель мыслил акциденции как неотъемлемые от субстанции, однако античный философ – неоплатоник Порфирий разделил акциденции на неотъемлемые от субстанции и отдлимые от нее, т. е. от той субстанции, от которой они произошли. Декарт, Гоббс и другие философы XVII века отрицали существование

реальных акциденций и, видимо, Спиноза под влиянием этого заменил термин «акциденция» термином «модус», обозначающим единичное проявление субстанции. Другими словами говоря, модус у Спинозы – это способ существования субстанциального и акцидентального, т. е. структура чего-то по схеме: сущность (основа) + несущественное (случайное, акцидентальное).

### **3. Критика неразделённого существования субстанций и акциденций в неопозитивизме, представления материи по схеме: субстанция + атрибуты в диалектическом материализме**

Как представляется, данная эссенциалистская схема вещи подверглась обоснованной критике со стороны естествоиспытателей XX столетия и философов-неопозитивистов за допущение в структуре физических вещей, как чувственно-воспринимаемых образований, находящихся в пространстве и времени некоторого сверхчувственного основания. Равным образом некоторые современные представители диалектического материализма критикуют аналогичную схему материи. Так, например, П.В. Алексеев и А.В. Панин, авторы учебника «Философия», пишут: «Справедливо критикуя старый стиль мышления, когда материя выступала в виде вешалки-субстанции, на которую навешаны акциденции и свойства (видимо, атрибуты материи. – *А.Т.*) как нечто отличное от субстанции, некоторые учёные не видят никакого иного содержания понятия «субстанция», кроме давно устаревшего, и закрепляют за материей лишь один, а именно гносеологический её признак» [4, с. 349]. Видимо, под этим гносеологическим признаком данные авторы понимают способность материи воздействовать на органы чувств и вызывать у познающего субъекта ощущения. Но, как уже было отмечено выше, такая материя тождественна кантовской «вещи в себе» и вносит ряд принципиальных трудностей в диалектико-материалистическую теорию отражения. Эта критика материи в виде вешалки-субстанции наводит нас на мысль, что П.В. Алексеев и А.В. Панин неявно отказывают материи в таких атрибутах, как пространство, время, движение, ведь именно они в диалектическом материализме навешаны на материю как на вешалку-субстанцию.

Таким образом, этот способ неразделённого существования субстанции и акциденции получил в философии достаточно единодуш-

ное неприятие со стороны прямо противоположных философских школ и направлений, а именно: аналитической философии и философии диалектического материализма. Последнее очень примечательно и симптоматично: оно «говорит» о том, что, как это ни странно звучит, видимо, концепция разделенного существования субстанции и акциденций в диахронической координате их рассмотрения, восходящая к неоплатонизму, является более реалистичной и адекватной основой построения онтологии.

#### **4. Правомерность представления о материи как о единой прафизической, метафизической реальности, вероятно обуславливающей возникновение физического бытия**

Эта концепция не позволяет смешивать физическое с метафизическим в мире природы благодаря следующему возможному пониманию материи и физических тел. Материя есть бесконечная прафизическая, т. е. доприродная, реальность, которая экземплифицирует из себя конечные, находящиеся в пространстве и времени физические объекты (тела и среды (поля)). При этом материю следует понимать в качестве более глубокого слоя бытия, вероятно обуславливающего мир физического, мир природы. В этом смысле материя есть возможная, существующая вне времени и пространства постоянная основа возобновления изменчивых и преходящих, существующих в пространстве и времени физических объектов, т. е. материя есть сверхчувственная и отличная от идеи (мысли) сущность, аналогичная материям Платона и Аристотеля. Иначе говоря, материя есть субстанция, метафизическая сущность, а упорядоченное законами природы множество физических объектов, вероятно возникших из нее (материи), есть мир акцидентального (изменчивого), отделённый в своем существовании от мира субстанциального (неподвижного).

#### **5. Проблемы «абсолютной идеи» Гегеля как единого метафизического первоначала физического бытия**

Интересна попытка поиска метафизического первоначала физического бытия у Гегеля. Как известно, в качестве такого метафизического первоначала у Гегеля выступает абсолютная саморазвивающаяся идея, по отношению к которой природа выступает в качестве ее ино-

бытия. Известно также, что абсолютная идея Гегеля активна и что в диалектико-материалистической философии ее часто отождествляли с мировым разумом и даже с сознанием Бога, т. е. придавали ей теистическое истолкование. В этом подходе важно отметить два проблемных вопроса: если природа есть инобытие абсолютной идеи, то как толковать само понятие инобытия: 1) Как способ неразделенного существования метафизической субстанции – абсолютной идеи с физическим миром акцидентального, наподобие того, как у Спинозы отдельные физические вещи есть модусы, т. е. единичные проявления метафизической субстанции *cause sui*. Иначе говоря, можно ли поставить знак равенства между инобытием субстанции и модусом субстанции? 2) Как способ разделенного существования метафизической субстанции – абсолютной идеи с миром физического, порожденного абсолютной идеей как метафизической сущностью, – первоначалом? Вопрос остается открытым.

#### **Л е к ц и я 4. Типология философских систем и выводы современной физики о правомерности построения монистических классических систем философии**

##### ***Вопросы***

1. Различные способы рассмотрения метафизических начал физического бытия в истории философии.
2. Классические и неклассические, монистические и плюралистические системы классической философии.
3. Монистические классические системы светской и религиозной философии как наиболее совершенные философские системы.
4. Современная физика о правомерности разработки монистических классических систем светской и религиозной философии.

##### ***Рекомендуемая литература***

1. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа. 1981.
2. Джовани Реале и Дарио Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Античность, СПб., 1994.
3. *Философский* энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983.
4. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. Аналитическая философия: становление и развитие. Антология / Под ред. проф. А.Ф. Грязнова. М., 1998.

5. *Тростников В.Н.* Научна ли «научная картина» мира? // Новый мир. 1989. № 12.

6. *Захаров В.Д.* Метафизика в науках о природе // Вопросы философии. 1999. № 3.

## **1. Различные способы рассмотрения метафизических начал физического бытия в истории философии**

Выше мы привели примеры поиска единых возможных метафизических первоначал физического мира в виде его единых метафизических субстанций-первоначал.

Однако история философии показывает, что многие философы строили свои философские системы, кладя в их основу некоторое множество метафизических начал. Таким образом, у них возникновение мира трактуется как процесс возникновения множественного физического мира из множественного метафизического мира.

Так, у Платона физический мир возникает в результате творения его Демиургом (метафизическим Богом-первоначалом) из никем не сотворенного мира идей и эйдосов (другого вида метафизических первоначал с использованием материи (никем не сотворенного метафизического начала)).

У Аристотеля множественный физический мир также возникает из множества метафизических первоначал: материальной, действующей, формальной и целевой причины или, по версии А.Н. Чанышева, из метафизической материи и метафизического Перводвигателя (Бога).

Аналогичные подходы демонстрировали и философы Нового времени. Так, например, Г. Лейбниц (1646 – 1716) в духе рационализма XVII в. различал мир умопостигаемый, или мир истинного сущего (метафизическую реальность), и чувственный, или феноменальный, физический мир.

Метафизический мир состоит, по Лейбницу, из бесчисленных психически деятельностных субстанций, неделимых первоэлементов бытия – монад, между которыми Бог установил отношения предустановленной гармонии. Гармония (взаимно однозначное соответствие) между монадами была изначально установлена Богом, когда он избрал для существования данный из возможных миров. Монады как сверхчувственные субстанции не зависят друг от друга, т. е. они не нахо-

дятся в причинно-следственных отношениях друг с другом и порождают множество соответствующих им феноменов.

В итоге в системе Лейбница также получается, что множество метафизических сущностей (Бог + монады) порождает множество физических объектов [3, с. 305].

## **2. Классические и неклассические, монистические и плюралистические системы классической философии**

Представленный историко-философский обзор поиска различных метафизических начал физического бытия позволяет представить следующую типологию философских систем. Все философские системы можно разделить на классические, т. е. системы, в которых ставится вопрос о возникновении физического бытия из метафизических начал и даётся на него ответ, и на неклассические системы, в которых этот вопрос не ставится и соответственно не получает никакого разрешения. Рассмотренные выше примеры – это примеры классических философских систем. В свою очередь их можно разделить на классические системы теистического типа (религиозные философские системы, в которых в качестве единого метафизического первоначала выступает Бог как метафизическая сущность). И системы нетеистического типа, в которых в качестве первоначала физического мира рассматриваются другие метафизические сущности (например, субстанция *cause sui* Спинозы, абсолютная идея у Гегеля и др.) и системы смешанного типа, т. е. системы, в которых в число первоначал, помимо Бога, входят другие метафизические сущности. Например, система Платона (идеи, эйдосы, материя, Бог – Демиург), система Аристотеля (материя, Перводвигатель (Бог)), система Лейбница (Бог + множество монад).

К числу философских систем неклассического типа следует, например, отнести аналитическую философию первой половины XX столетия и философию диалектического материализма.

Аналитическую философию первой половины XX столетия – потому, что ее ранние представители Л. Виттгенштейн, Р. Карнап, Г. Рейхенбах и др. объявили высказывания метафизики бессмысленными, или псевдовысказываниями. Так, в работе Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка» утверждается, что посредством логического анализа языка все предложения различных содержательных теорий по их логической форме можно свести к пред-

ложениям трех типов: 1) тождественно-истинным; 2) тождественно-ложным; 3) нейтральным.

Тождественно-истинные предложения (например, предложения вида  $P \vee \neg P$ ) истинны в силу конвенционального смысла логических терминов. Равным образом тождественно-ложные предложения (например, вида  $P \wedge \neg P$ ) ложны также по этим основаниям, т. е. они истинны и ложны на основе принципа конвенциализма. Наконец, нейтральные предложения (например, вида  $p \supset q$ ) могут иметь смысл, если они непосредственно являются описанием опыта или наблюдения, т. е. если они являются протокольными предложениями или сводимы к ним (на основе принципа редукционизма). Если же предложение не удовлетворяет ни одному из этих условий, то это значит, что оно бессмысленно и является псевдовысказыванием (псевдопредложением). Согласно ранним аналитикам, т. е. неопозитивистам, тождественно-истинные, тождественно-ложные предложения выражают законы и важнейшие принципы логики и математики, а нейтральные предложения, подтвержденные опытом, представляют законы естественных наук. Если же предложение содержит метафизические термины, утверждает нечто о первоначалах мира и имеет вид нейтральной формулы, то очевидно, что оно не верифицируемо, т. е. не сводимо к протокольным предложениям и поэтому является бессмысленным и, следовательно, псевдопредложением. Аналитические философы первой половины XX века делают вывод, что главный вопрос традиционной философии о возникновении физического бытия из метафизического является псевдовопросом и не имеет никакого познавательного значения, так как ответ на него не может быть ни истинным, ни ложным высказыванием и, следовательно, не имеет смысла. Потому сама философия объявляется аналитиками этой эпохи не теоретическим знанием, а логико-лингвистической деятельностью по различению правильно построенных и неправильно построенных и, следовательно, бессмысленных выражений языка.

Другим примером неклассической философии является философия диалектического материализма, или марксистская философия. В этой системе также не ставится проблема существования метафизического первоначала мира. Дело в том, что базисная сущность этой системы – материя – мыслится как сущность, которая в онтологическом плане полностью исчерпывает бытие, вечно пребывает в пространстве и времени и бесконечно развивается в них. Понятно, что при такой

трактовке материи снимается проблема возникновения и становления мира из некоторого метафизического начала.

Мы пока не будем выяснять познавательный статус классических и неклассических философских систем, а продолжим классификацию классических систем. Вспомним по этому поводу Платона и Аристотеля и сошлемся на них. «Это чувство – чувство удивления, – писал Платон, – чрезвычайно свойственно философу: ибо у философии нет иного начала, чем это» (*Платон. «Тээтет»*). В тон ему вторит и Аристотель. «Люди и теперь и впервые начали философствовать вследствие удивления» (*Аристотель. «Метафизика»*). Поставим вопрос: что больше всего удивляет людей? Д. Реале и Д. Антисери отвечают так: «Это удивление перед лицом бытия», порождающее ряд познавательных вопросов: 1) Почему есть бытие, а не ничто? 2) Для чего все существующее? 3) Откуда оно произошло? 4) Какова причина бытия? 5) Почему есть человек? 6) Почему я существую? [2, с. 13]. Очевидно, что главный и первый из перечисленных познавательных вопросов есть вопрос: «Какова причина бытия?», а точнее, «Какова причина физического бытия?»

Вышепредставленный экскурс в историю философии показывает, что различные философы по-разному решали этот вопрос. Так, Платон, Аристотель и Лейбниц утверждали, что множественное физическое бытие порождено множественными метафизическими сущностями-первоначалами: идеи, эйдосы, материя, Демиург у Платона; материя и Перводвигатель у Аристотеля; монады и Бог у Лейбница. Напротив, христианская философская мысль видела единое первоначало физического бытия в метафизической субстанции Боге Отце, Спиноза – в единой метафизической сущности-субстанции *cause sui*, Гегель – в абсолютной идее.

Нетрудно видеть, что ответы Платона и Аристотеля не давали окончательного ответа о возникновении бытия, так как для Платона оставался открытым вопрос о едином метафизическом первоначале множества таких метафизических сущностей, как идеи, эйдосы и материя; у Аристотеля оставался также открытым вопрос о материи, так как она не порождается Перводвигателем (Богом).

По-иному обстоит дело в христианской философии и в философии Лейбница, Спинозы и Гегеля. В христианской философии все бытие порождается из единой метафизической сущности: Бога Отца. У Лейбница множество метафизических сущностей – монад генетиче-

ски сводимо к главной монаде, или первомонаде, т. е. к метафизической сущности – Бог. У Спинозы множественное физическое бытие произошло от единой метафизической субстанции-первосущности, субстанции *cause sui*, у Гегеля – из абсолютной идеи.

Далее важно учесть следующее. Как показал Кант, естествознание может лишь объяснить возникновение отдельных физических объектов из других, и такое объяснение есть не вполне совершенное, так как оно протекает по схеме регресса в бесконечность, а человеческий дух требует от познания восхождения к абсолютному первоначалу, и это его желание может удовлетворить лишь единая метафизическая первосущность. Отсюда, по Канту, проистекает неистребимая потребность человеческого духа в метафизике. С другой стороны, известно, что чем меньшее число постулатов содержит система, тем она более теоретически совершенна. Это мы знаем, например, из возможности построения различных аксиоматических либо натуральных систем логических исчислений, которые тем более совершенны, чем меньшее число постулатов они содержат. При этом, как нетрудно понять, максимальным объяснительным эффектом с психологической точки зрения будет обладать лишь та философская система, которая выводит множественность физического бытия из единого метафизического первоначала. В противном случае человеческий разум не откажется от познавательной задачи восхождения от множественного бытия к единому первоначалу. Онтологическое основание этого принципа хорошо выразил Г. Лейбниц, который считал, что «совершенство действительного мира есть гармония сущности и существования: оптимальность отношений между разнообразием существующих вещей и действий природы и их упорядоченностью; минимум средств при максимуме результатов» [3, с. 305].

Отсюда естественно разделить все системы классической философии на монистические и плюралистические. Первые – это такие, которые выводят множественное физическое бытие из единого метафизического первоначала. К их числу, очевидно, относятся различные системы христианской философии, философская система Гегеля, система Спинозы. Некоторое несовершенство последней системы можно видеть лишь в неразделенном способе существования субстанции *cause sui* и отдельных физических вещей. Соответственно к числу плюралистических классических философских систем следует отнести философские системы Платона, Аристотеля, в силу того, что в

них множественное физическое бытие порождается множественной совокупностью метафизических сущностей-первоначал.

### **3. Монистические классические системы светской и религиозной философии как наиболее совершенные философские системы**

Очевидно, что монистические классические системы светской и религиозной философии являются более совершенными философскими системами, чем плюралистические, так как они обладают завершенностью относительно и, следовательно, нахождения первоначала физического мира психологически более убедительным, чем плюралистические классические системы философии.

Выделение монистических классических философских систем в свою очередь ставит вопрос о статусе информации, которую несут эти философские системы о метафизике, о первоначалах мира.

Для выяснения данного вопроса обратимся к анализу некоторых выводов современной физики о статусе информации физики о возникновении физического бытия.

### **4. Современная физика о правомерности разработки монистических классических систем светской и религиозной философии**

В современной философии широко распространена точка зрения, что в связи с успехом современных экспериментальных наук о природе отпала необходимость в натурфилософии, т. е. в философии природы. С нашей точки зрения, она ошибочна.

Ведь на сегодняшний день существуют лишь отдельные экспериментальные науки о тех или иных сторонах природы, и часто даже в границах одной науки не существует единой теории о некоторых ее объектах. Например, современная физика не имеет сегодня единой теории поля, а если смотреть в перспективу, то вряд ли человечество будет иметь когда-либо единую теорию природы в статусе науки. Эта ситуация говорит о том, что в учении о природе необходим синтез результатов экспериментальных наук о природе с использованием философского исследовательского инструментария. В отечественной философии XX века такой синтез, как известно, осуществлялся в специальном разделе философии – философские вопросы естествознания, – который методологически опирался на диалектико-материалистическое учение о материи.

Выше мы приводили мнение авторитетных современных отечественных философов П.В. Алексеева и А.Н. Панина о несовершенстве представлений о материи как вешалке-субстанции, на которую навешены различные атрибуты, в том числе пространство и время.

Мы также показали, что определение понятия «материя» наталкивается на ряд принципиальных трудностей, делающих это понятие очень смутным. Об этом мы поговорим далее в анализе принципа материалистического субстанциализма, а пока продолжим мысль о материи как о субстанции-вешалке, на которую навешены такие атрибуты, как время и пространство. Данное понятие материи сталкивается со следующей трудностью: известно, что всё, что находится в пространстве и времени, конечно и преходяще, а согласно исходной характеристике материи в диалектическом материализме, она существует бесконечно в пространстве и времени. Очевидно, что это принципиальное противоречие нельзя устранить без изменения исходных характеристик материи. Нужно отказаться от таких ее атрибутов, как пространство и время и от таких ее характеристик, как движение и развитие, во избежание вывода о том, что со временем материя перейдет во что-то иное, т. е. исчезнет. В результате мы получим материю как некую однородную, неподвижную, информационно наполненную прафизическую реальность, т. е. получим материю как сверхчувственную и нефизическую и, следовательно, метафизическую реальность, из которой, видимо, происходит и в которую, вероятно, в конечном счете возвращается наш дискретный, множественный, движущийся и развивающийся пространственно-временной физической мир.

Если это так, то можно утверждать, что единство физического мира состоит в его материальности, в том смысле, что все его отдельные пространственно-временные физические объекты можно рассматривать как результат порождения (экземплификации) их из метафизической материи. Интуитивно понятно, что существование метафизической материи можно принять во внимание лишь в статусе веры, однако, очевидно, при таком понимании материи мы бы имели монистическую систему философии классического типа. В подтверждение правомерности данного подхода сошлемся на натурфилософские высказывания отечественных философов, опирающихся на анализ современной физики. Так, например, В.Н. Тростников, имеющий базовое физико-математическое образование, пишет, что «все законы природы, по сути, не что иное, как уравнения Шредингера, а они оп-

ределяют лишь эволюцию псифункций, материя (как чувственно данное. – *А.Т.*) в них не фигурирует..; что «Джон фон Нейман доказал математически, что классической модели Вселенной, адекватно описывающей ее экспериментально установленные свойства, существовать не может». «Какими бы ухищрениями мы не пытались свести мир к наглядным понятиям, – продолжает В.Н. Тростников, – у нас заведомо ничего не получится. Только признав главной мировой реальностью умозрительное (метафизическое. – *А.Т.*), мы обретем шанс понять поведение чувственно воспринимаемого. Узлы тех нитей, на которых держится видимое, – замечает он, – завязываются и развязываются в невидимом (метафизическом. – *А.Т.*). Идеалисты были всегда убеждены в этом, однако никто из них, даже Платон, не могли и мечтать, что когда-нибудь появится столь неопровержимое подтверждение их правоты. Но оно появилось, и теперь то решение основного вопроса философии, на котором нас воспитывали, становится в высшей степени сомнительным» [5, с. 259].

В этом же духе высказывается его ученик В.Д. Захаров в журнале «Вопросы философии». «Возникновение Вселенной, – пишет он, – происходит без предшествовавших ей во времени причин – следовательно, из ничего. Большой взрыв – это событие, для которого классическая, основанная на ОТО космология, в принципе не может отыскать иной причины, кроме свободной – типа Перводвигателя Аристотеля. В начале мира просто нет физической величины, которая могла бы сохраняться, так что рождение из ничего (т. е. из чувственно невоспринимаемого. – *А.Т.*) возможно уже в классической гравитации. Квантовая космология нашла механизм этого рождения: это спонтанная флуктуация Эйнштейнова 4-мерного мира. Возникновение Вселенной происходит как самопроизвольное рождение из вакуума, когда не было ни реальных частиц, ни реальных пространства и времени. Физический вакуум – основной метафизический элемент квантовой космологии. Он вполне соответствует библейской метафизике творения, хотя и без употребления слова Бог. Можно быть атеистом, считая тем не менее, что Вселенная возникла из ничего. Для этого не требуется Божьей воли, хотя такое рождение ей ничуть не противоречит. Такова метафизика в физике сегодняшнего дня, – резюмирует В.Д. Захаров. Она как нельзя лучше приспособлена для физической апологетики (обоснования существования бога с помощью аргументов физики. – *А.Т.*). Впервые стало возможно определить фи-

зику так же, как в Библии определена религия, а именно как обличие вещей невидимых. Впервые стало возможным, – заключает В.Д. Захаров, – разрушить роковую перегородку между естественными и свободными причинами, тем самым уничтожить почву для противопоставления научного и религиозного типа понимания. Современная физика в состоянии убедить атеиста, что его причинное объяснение не находится в противоречии с волей Божьей. «Так что, видимо, сама наука, – подводит итог данному рассуждению В.Д. Захаров, – способна сейчас обратить в веру больше прозелитов (новообращенных в веру. – *А.Т.*), чем это способна сделать церковь» [6, с. 110 – 111].

Представленные выше натурфилософские комментарии данных современной физики позволяют, на мой взгляд, сделать более общие выводы, чем те, которые сделаны В.Д. Захаровым. Думается, что данные современной физики с определенной долей вероятности подтверждают натурфилософские выводы всех монистических классических систем философии; ведь современная физика доходит до утверждения о существовании физического вакуума, который спонтанно порождает из себя реальные пространственно-временные частицы. При этом она лишь устанавливает факт отсутствия у физического вакуума определенных признаков, но не «говорит» нам какими признаками обладает данная сущность.

Последнее обстоятельство позволяет давать ей различные метафизические интерпретации: мы можем рассматривать ее как прафизическую реальность, т. е. как потенциально информативную материю не в диалектно-материалистическом смысле; можем понимать ее как Перводвигатель Аристотеля, как субстанцию *cause sui* Спинозы, как абсолютную идею, или мировой дух, Гегеля, как мировую волю Шопенгауэра и т. д. Очевидно, что во всех этих случаях мы будем иметь дело с монистическими классическими системами светской философии. А если мы сделаем еще шаг в глубину данного метафизического пространства, т. е. будем считать, что физический вакуум породил Бог Отец, то получим монистическую классическую систему христианской философии, т. е. систему религиозной философии.

В свете данных выводов становится ясно, что вовсе недостаточно закончить физический факультет, чтобы делать мировоззренческие философские выводы. Чтобы их сделать, физик должен переформулировать наиболее глубокие выводы физической теории в натурфилософских терминах.

Отсюда следует, что высокая философская культура, в том числе и в аспекте натурфилософских представлений, одинаково нужна всем образованным людям, независимо от того, имеют ли они гуманитарное или естественнонаучное образование, имеют ли они склонность к теистическому или нетеистическому (светскому) мировоззрению.

При этом в грамотно оформленном философском мировоззрении обязательно использование таких онтологических понятий, как «субстанция», «акциденция», «модус», «метафизическая сущность-первоначало» и др. В современной отечественной постмарксистской философии всё явственнее пробивается идея создания систематической философии, отличной по своему предмету от истории философии, хотя конкретный статус этой дисциплины до сих пор не имеет четких контуров. Как мне представляется, если судить по вопросам, включенным авторами программы Государственного стандарта по систематической философии, то они в понимании систематической философии неявно исходят из представления о ней как о системе, в которой с одинаковой степенью достоверны монистические классические системы светской и религиозной философии.

В итоге рассмотрения данного вопроса можно сделать три важных вывода:

1. Современная физика определённым образом подтверждает метафизику возникновения физического бытия, описываемую в монистических классических системах светской и религиозной философии.

2. Она не только не упраздняет натурфилософские представления возникновения мира из единого метафизического первоначала, а, наоборот, подтверждает их по принципу аналогии.

3. Современная физика показывает границу между философией и науками о природе, т. е. естествознанием.

## **Л е к ц и я 5. Допущение внешнего существования метафизических сущностей в статусе рациональной веры как реализм философского мышления в области онтологии**

### ***Вопросы***

1. Историко-философские и естественнонаучные предпосылки допущения внешнего существования метафизических сущностей-первоначал в статусе веры.

2. О различии информации в статусе знания и веры.
3. Рациональная вера во внешнее существование метафизических сущностей-первоначал как фактор реализма философского мышления в онтологии.

### *Рекомендуемая литература*

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.
2. *Захаров В.Д.* Метафизика в науках о природе // Вопросы философии. 1999. № 3.
3. *Троепольский А.Н.* Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности. М.: Гуманитарий, 1996.
4. *Тростников В.Н.* Научна ли научная картина мира? // Новый мир. 1989. № 12.
5. *Троепольский А.Н.* Метафизика как знание и вера: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2000.

## **1. Историко-философские и естественнонаучные предпосылки допущения внешнего существования метафизических сущностей-первоначал в статусе веры**

Обычная догматическая многовековая жизненная практика убеждает обычных людей, что внешним (онтологическим) существованием могут обладать только чувственно-фиксируемые вещи, т. е. физические тела и физические среды, а метафизические сущности могут существовать только лишь в статусе мыслей, т. е. иметь лишь внутреннее существование. В связи с этой традицией утверждения о внешнем, т. е. онтологическом, существовании сверхчувственных нефизических, т. е. метафизических, сущностей рассматриваются подавляющим большинством современных людей в качестве архаических представлений людей ранней стадии цивилизации в статусе недомыслий или мифов. Поэтому в значительной мере у подавляющего большинства современных людей понизился интерес к философии с ее главным вопросом о возникновении физического бытия из метафизического. Однако, как известно, еще Кант занимал в этом вопросе более осторожную позицию, утверждая внешнее существование вещей в себе, которые скорее всего он относил к разряду метафизических сущностей, так как они не существуют в пространстве и времени, но отличаются от идей и мыслей. Далее, Кант в своей «Критике

чистого разума» дал четкое понимание того, что в границах теоретического разума нельзя доказать внешнее существование Бога как метафизической сущности, на что обычно обращают внимание атеисты. Но они забывают о том, что Кант с одинаковой достоверностью утверждал, что в границах теоретического разума нельзя и опровергнуть это представление.

Вторая часть данного утверждения «говорит» о главном: метафизическая сущность-первоначало может иметь внешнее (объективное) существование, только мы не можем иметь об этом информацию в статусе знания. Но любая информация о существовании чего-либо может существовать либо в статусе знания, либо в статусе веры, а в практической жизни мы не можем обойтись не только без знания, но и без веры. Следовательно, вполне реалистично обосновать внешнее существование метафизических сущностей-первоначал физического бытия в статусе веры, тем более что основание для такого обоснования дает наиболее развитая наука о природе – современная физика. Следовательно, чтобы показать реалистичность философского мышления в вопросе обосновывания внешнего существования метафизических сущностей-первоначал в статусе веры, необходимо, во-первых, описать феномен «знание» и «вера», во-вторых, провести строгую границу между ними и, в-третьих, показать, что вера, как и знание, обладает познавательным значением. В обыденном сознании людей сложилось представление, что только знание обладает познавательным значением. Думается, что именно этим в значительной степени объясняется, что современное образованное сообщество недооценивает познавательное значение классических философских систем, ставящих вопрос о возникновении физического бытия из метафизического и дающих на него положительный ответ. Хотя понятия «знание» и «вера» относятся к понятиям гносеологии, однако, помня о том, что гносеология и онтология находятся между собой в отношении взаимопроникновения, опишем эти феномены и сформулируем о них понятия в рамках онтологии.

## **2. О различии информации в статусе знания и веры**

Важные мысли по различению веры и знания были высказаны различными философами. Как известно, уже античные философы различали знание в статусе эпистемы и в статусе доксы (мнения).

Знание в статусе эпистемы представлялось им в статусе аподиктических, т. е. необходимо истинных суждений, истинность которых признается всеми здравомыслящими людьми, в то время как знание в статусе доксы, т. е. мнения, – в виде не необходимо истинных суждений, т. е. суждений, которые одними людьми могут признаваться в качестве истинных, а другими – в качестве ложных суждений. Важные мысли по данной проблеме были высказаны Кантом, который различал мнение, веру и знание. «Мнение, – пишет он, – есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с объективной стороны, так и с субъективной. Если признание истинности имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и субъективно, и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание». Нетрудно видеть, что в свете синтеза идей античных философов и идей Канта по данной проблеме знание представляется в языке достоверными суждениями, а вера и мнение – суждениями с определенной степенью достоверности, при этом вера с большой степенью достоверности, а мнение – с меньшей. Иными словами, мнение – это слабая вера.

Опираясь на данный историко-философский материал и учитывая современные тенденции по данному вопросу, можно провести следующую границу между знанием и верой. Знание есть состояние обладания субъектом познания достоверной информацией о чем-либо, объективируемой в языке в виде необходимо истинных либо необходимо ложных высказываний или суждений, необходимая истинность (ложность) которых устанавливается посредством применения к ним некоторых эффективных и общезначимых процедур, т. е. таких процедур, с помощью которых можно убедительно для себя и других в конечном числе шагов установить необходимую истинность или ложность этих суждений. Следовательно, вера – состояние обладания субъектом информацией с определенной степенью достоверности, обусловленной отсутствием эффективной и общезначимой процедуры установления необходимой истинности (ложности) суждения, в котором объективируется данная информация. При этом следует иметь в виду, что упомянутые эффективные и общезначимые процедуры могут быть либо априорными, либо апостериорными, эмпирическими (наблюдение, эксперимент).

Из разъяснений понятия веры следует, что одно и то же высказывание, для которого отсутствует эффективная и общезначимая процедура установления его необходимой истинности, для одного человека может считаться истинным, а для другого – ложным. Отсюда следует, что высказывания, в которых объективируется вера, обладают познавательным значением, ведь истина и ложь суть познавательные значения суждений. Данные разъяснения полностью распространяются и на экзистенциальные метафизические суждения, в которых отрицается или утверждается внешнее, т. е. онтологическое, существование отдельных сущностей. Так, например, очевидно, что для экзистенциального суждения «Бог Отец существует» отсутствует эффективная и общезначимая процедура установления как его необходимой истинности, так и его необходимой ложности. Следовательно, для некоторых людей оно будет истинным, а для других – ложным, но для обеих групп людей будет иметь познавательное значение. Или, например, для экзистенциального тезиса «абсолютная идея, или абсолютный разум, существует» также отсутствует подобная процедура. Следовательно, для приверженцев философии Гегеля данное суждение будет истинным, а для их противников – ложным. Аналогичным образом, очевидно, будет обстоять дело с тезисом Б. Спинозы «субстанция *cause sui* существует» и т. д., и во всех этих случаях, видимо, данные суждения будут иметь познавательное значение.

Здесь следует иметь в виду, что отсутствие эффективной общезначимой процедуры обоснования необходимой истинности некоторого суждения не делает данное суждение репрезентатором веры. Это полностью относится к суждениям о существовании метафизических сущностей-первоначал (Бога, абсолютной идеи, субстанции *cause sui* и т. д.). Речь идет о том, что для того, чтобы суждение о существовании метафизической сущности-первоначала стало репрезентатором веры, необходимо, чтобы ситуация, которая описывается в суждении, входила в ценностное поле человека и побудила его волю приписать определенное истинностное значение данному суждению на основе его ценностных установок. Ведь в противном случае данное суждение может выражать феномен незнания или просто чувство жизни человека.

### 3. Рациональная вера во внешнее существование метафизических сущностей-первоначал как фактор реализма философского мышления в онтологии

В свою очередь, чтобы вера во внешнее существование метафизических сущностей-первоначал могла оцениваться в качестве реалистического шага философского мышления в области онтологии, необходимо, чтобы она имела под собой рациональные основания. Как известно, в истории философии принято различать рациональную и иррациональную веру. Подробно феномен веры и ее типология описаны в моей книге «Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности»). Здесь кратко охарактеризую рациональную и иррациональную веру. Исходную версию иррациональной веры можно выразить краткой формулой: верую, потому что это абсурдно, т. е. противоречиво. Истоки этой формулы восходят, как известно, к Тертуллиану. Соответственно, формула рациональной веры гласит: верую, потому что это мыслится непротиворечиво, а все непротиворечиво мыслимое, по меньшей мере, возможно. Напротив, если сущность мыслится противоречиво, то ее внешнее, т. е. онтологическое, существование невозможно. Иначе говоря, противоречивая мыслимость вещи является абсолютным критерием её онтологического несуществования, что выражается следующей теоремой чистого исчисления предикатов, которая доказывается в пять шагов. Продемонстрируем это:

$$\left[ \begin{array}{l} 1. \exists x (p(x) \wedge \neg p(x)) - \{+\text{доп.}\} \\ 2. \quad p(y) \wedge \neg p(y) - \{Y\exists :1\} \\ 3. \quad p(y) - \{Y\wedge 1:2\} \\ 4. \quad \neg p(y) - \{Y\wedge 2:2\} \\ 5. \neg \exists x (p) \wedge \neg p(x) - \{BO:1 - \text{доп. } 1\} \end{array} \right]$$

Отсюда следует, что если верить во внешнее, т. е. онтологическое существование метафизических сущностей-первоначал, которые сами мыслятся непротиворечиво и не приводят к возникновению в рассуждении противоречий, т. е. если исповедовать рациональную веру в их существование, то этот интеллектуальный акт можно рассматривать в качестве вполне реалистического шага в построении онтологии.

## Л е к ц и я 6. **Необходимость разработки экзистологии для онтологии**

### **Вопросы**

1. Место и роль аргументированного мышления в онтологии. Необходимость экзистологии для онтологии.
2. Проблематика экзистологии как философской науки.
3. Экзистология как базисная часть онтологии её структура.
4. Методологические предпосылки возможности экзистологии и онтологии.

### **Рекомендуемая литература**

1. *Декарт Р.* Рассуждение о методе. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953.
2. *Куайн У.* Вещи и их место в теории // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М., 1998.
3. *Смирнов В.А.* Логические методы анализа научного знания. М.: Наука, 1987.
4. *Кант И.* Единственно возможное доказательство бытия Бога // Соч.: В 6 т. Т. 1. С. 401 – 402.
5. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Аналитическая философия. М., 1998.
6. *Троепольский А.Н.* Р. Карнап: Логика против метафизики (критический анализ) // Современная логика... Материалы VI Общероссийской конференции. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2000.
7. *Философский* энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983.

### **1. Место и роль аргументированного, мышления в онтологии. Необходимость экзистологии для онтологии**

Мы уже знаем, что философия, как и наука, являются познавательными дисциплинами. Это означает, что в них утверждаемые или отрицаемые тезисы не должны просто декларироваться, а должны доказываться либо опровергаться. Очевидно, что это требование должно полностью относиться к тезисам онтологии как базисного раздела философии. Выше мы выяснили, что главный вопрос онтологии – это вопрос о внешнем существовании различных сущностей (объектов), анализируемых в философии и в различных конкретных науках, что

дает основание различать философию, онтологию как её часть и онтологию конкретных наук как их предметные области. При этом здесь возникает следующая ситуация. В «Критике чистого разума» Кант ставит вопрос о внешнем существовании таких метафизических сущностей, как «вещь в себе», а современный выдающийся логик и методолог У. Куайн в своей работе «Вещи и их место в теории» подвергает сомнению внешнее существование физических вещей в статусе знания и присваивает им существование лишь в статусе веры. «Я высказываю непоколебимую уверенность, – пишет Куайн, – в существовании внешних вещей-людей, нервных окончаний. Палок, камней... Я также верю, хотя и менее твердо, в существование атомов, электронов...» [2, с. 360]. С другой стороны, многие ученые нисколько не сомневаются во внешнем существовании физических вещей. Сходным образом обстоит дело и с признанием существования метафизических сущностей.

Так, например, если провести анализ общественного сознания по данному вопросу, то предскажем следующий результат. Представляется, что каждый опрошенный скажет, что для него внешнее существование информации, государства, отношений собственности и т. д. есть некая непосредственно улавливаемая реальность, т. е. он скажет, что он владеет знанием о существовании этих сущностей, в то время как большинство опрошенных скажут, что существование Бога для них есть лишь предположение о существовании первоначала всего сущего, и лишь меньшинство скажет, что они знают, что Бог существует. И здесь мы сталкиваемся с интересным фактом. Мы нисколько не удивляемся тому, что математики признают существование таких метафизических сущностей, как числа, и считаем очень глубоким высказывание французского математика Кронекера о том, что «Бог создал целые натуральные числа, а все другие числа – творения человеческого ума». Мы также нисколько не удивляемся тому, что при конституировании таких наук, как логика, социология, политология, ученые легко удовлетворятся постулированием внешнего существования истины и лжи и безотчетно признают существование отношений собственности и государства. Однако можно быть абсолютно уверенным, что любой представитель ученого сообщества потребует доказательств существования монад Лейбница, если мы, например, объявим философской наукой монадологию Лейбница, или, к примеру, потребует доказательства внешнего существования Бога, если мы объявим наукой теологию.

Все вышесказанное делает актуальной задачу конституирования особой философской науки – экзистологии, которая бы давала однозначный ответ о внешнем и внутреннем существовании объектов как физической, так и метафизической природы и тем самым о существовании предметных областей различных наук. Таким образом, экзистология обеспечила бы положительный ответ на главный вопрос философской онтологии и онтологии различных конкретных наук, т. е. на вопрос о внешнем существовании объектов, рассматриваемых в философии и в конкретных науках.

## **2. Проблематика экзистологии как философской науки**

Главную проблему экзистологии мы уже сформулировали. Такой является доказательство внешнего либо внутреннего существования, либо несуществования объектов, анализируемых в философской онтологии и в онтологиях конкретных наук. Тем самым в экзистологии мы должны различать внутреннее (гносеологическое) и внешнее (онтологическое) существование объектов, их действительное онтологическое и квазионтологическое существование, далее объективное и интерсубъективное существование и, наконец, существование в статусе знания и существование в статусе рациональной веры.

Рассмотрим проблему гносеологического и онтологического существования для физических и метафизических объектов. Как известно, еще Д. Беркли (1685 – 1753) объявил все физические вещи совокупностью ощущений познающего субъекта и тем самым придал им статус исключительного гносеологического существования. Вслед за ним, как известно, единственной реальностью объявили ощущения и восприятия познающего субъекта ранние позитивисты (О. Конт (1798 – 1857) и его последователи): наука познает не сущности, а только феномены [7, с. 274]; махисты или эмпириокритицисты (Э. Мах (1836 – 1916), Р. Авенариус (1843 – 1896): вещи есть комплексы ощущений, элементов мира); неопозитивисты (логические позитивисты, ранние представители аналитической философии, сводившие предметный мир в фактуальных науках только к данным опыта, к совокупности всего воспринимаемого с помощью органов чувств (М. Шлик (1882 – 1936), Р. Карнап (1891 – 1970), В. Крафт, О. Нейрат, Г. Рейхенбах и др.); более поздние представители аналитической философии, стоящие

на позициях бихевиоризма и рассматривающие в статусе реальности стимулы, т. е. ощущения, а вещи (физические и метафизические) – свободными конструкциями ученых, с помощью которых они осуществляют связь между различными стимулами, т. е. ощущениями, посредством предложений языка, которые являются непосредственной реакцией на стимулы-ощущения, и «говорят» о вещах, имеющих статус внутреннего существования в языке теории и, следовательно, гносеологический статус. Именно этой позиции придерживался У. Куайн (1908 – 2000) – представитель аналитической философии конца XX столетия.

Описанная устойчивая линия рассмотрения существования физических вещей и физического бытия в целом в статусе внутреннего гносеологического существования, на мой взгляд, является выражением общего кризиса онтологизма в современной европейской философии и поставила вопрос о возможности философии без онтологии. Представляется, что именно экзистология должна пролить свет на эту проблему и дать ей однозначное отрицательное решение, т. е. экзистология должна обосновать правомерность внешнего, онтологического существования физических вещей и физического бытия в целом.

Что же касается внешнего существования метафизических сущностей (объектов), то здесь проблема, во-первых, заключается в следующем. Понятно, что любой метафизический объект, употребляемый в языке, первоначально дан познающему субъекту в качестве мысли о нем, т. е. дан в статусе внутреннего существования. Очевидно, что всякая мысль является сверхчувственной нефизической и, следовательно, метафизической сущностью, о которой мы непосредственно знаем, что она существует, так как мы ее переживаем. Но нас в метафизике существования сверхчувственного больше интересует не этот факт, а факт выделения мыслью некоторой метафизической сущности вне этой самой мысли, т. е. нас интересует факт внешнего (онтологического) существования метафизических сущностей во внешнем для нас мире. При этом практика употребления мышления обнаруживает, что одни мысли выделяют метафизические сущности во внешнем мире, а другие – нет. Это обстоятельство делает обоснованным различие внутреннего, т. е. гносеологического существования метафизических сущностей, и их внешнего, т. е. онтологического существования.

Аналогично обстоит дело и с физическими вещами, ибо всякая физическая вещь первично дается человеку в качестве мысли о ней, т. е. как метафизическая сущность в статусе гносеологического существования. При этом не всякая мысль, содержащая физикалистские термины выделяет во внешнем мире сам физический объект в статусе онтологического существования. Например, мысль о крылатой лошади, является метафизической сущностью в статусе гносеологического существования, но, как известно, крылатые лошади онтологически не существуют.

Далее следует отметить, что как в теоретической, так и в практической деятельности человечеству полезно принимать во внимание различные модусы внешнего (онтологического) существования как физических, так и метафизических объектов. Например, мы можем придавать внешнее (онтологическое) существование физическим и метафизическим вещам в статусе знания либо в статусе рациональной веры, что, очевидно, будет влиять на силу нашего волевого импульса в нашей практической деятельности.

С другой стороны, при обосновании онтологического существования метафизических сущностей важно учитывать их объективное и интересубъективное существование. Объективное существование чего-то вообще – это его существование, не синхронизированное с существованием познающего субъекта, т. е. это возможность существования вещи после исчезновения отдельных людей и всего человечества в целом, в то время как интересубъективное существование сущности – это ее существование, синхронизированное с существованием человеческого сообщества. Именно так обстоит дело с метафизической сущностью «государство»: метафизическая сущность «государство» существует интересубъективно, что делает более достоверным обоснование ее онтологического существования в статусе знания.

В итоге мы можем заключить, что экзистология должна быть наукой о доказательстве различных видов (не)существования физических и метафизических объектов в статусе знания либо веры.

### **3. Экзистология как базисная часть онтологии и её структура**

Очевидно, что, прежде чем описывать различные типы внешнего бытия и устанавливать вероятную генетическую детерминацию (обусловленность) физического бытия метафизическим, что является

предметом онтологии, необходимо доказать различные виды внешнего существования физических и метафизических объектов в статусе знания либо веры. Отсюда следует, что экзистология по своему результату является базисной частью онтологии, а по методам доказательства существования сущностей – гносеологией. Экзистология как онтология должна включать в себя две структурные части:

1. Выделение внешнего (онтологического) существования физических субъектов в статусе знания.

2. Выделение внешнего (онтологического) существования метафизических сущностей в статусе знания или веры. Выделение данного фрагмента в онтологической картине мира представляет нетривиальную часть экзистологии и, как мы покажем ниже, способно продемонстрировать действительность положительной теоретической метафизики в статусе знания вопреки прогнозам Канта.

#### **4. Методологические предпосылки возможности экзистологии и онтологии**

О возможности онтологии в статусе философской познавательной дисциплины высказывались многие мыслители. Однако наиболее важно в этом отношении высказывание современного отечественного философа и методолога В.А. Смирнова, который был профессионалом не только в области философии, но и в первую очередь в области логики, что придает его высказываниям о возможности онтологии в статусе познавательной дисциплины особый методологический вес. «Кант, – пишет В.А. Смирнов, – впервые проанализировал связь между структурой мышления и определенными онтологическими допущениями. Он показал, что онтология как самостоятельная наука о бытии невозможна. Философия не может делать обоснованные утверждения о внешнем мире самом по себе. Означает ли это, что вся философия сводится к теории познания и логике, что все онтологические проблемы философии являются псевдопроблемами? На этот вопрос мы отвечаем отрицательно. Онтологические проблемы, несомненно, являются правомерными. Однако решаются они не в рамках натурфилософии и не методами, подобными естественнонаучным, а путём анализа познавательных процедур и категориальной структуры мышления» [3, с. 132]. Ясно, что данное высказывание распространяется и на экзистологию как базисную часть онтологии, центральное

понятие которой – это понятие внешнего существования. При этом фундаментальной предпосылкой возможности экзистологии в статусе философской науки является обоснование познавательного значения термина «существование».

Как показывает история философии, познавательное значение термина «существование» подвергалось сомнению Кантом и Карнапом.

Так, Кант считал, что существование не может быть предикатом вещи, а само употребление этого слова на месте предиката в суждении существования (экзистенциальном суждении. – *А.Т.*) есть некоторая не допускающая изменения неправильность, связанная со случайностью происхождения человеческого языка [4, с. 401 – 402.]. Основным аргументом Канта: признак существования ничего не добавляет к понятию о вещи со всеми ее признаками (определениями). Тем самым, очевидно, что Кантвольно или невольно принижает познавательное значение признака существования. Однако на это утверждение легко возразить: добавление признака существования к сущности делает ее способной влиять на поведение людей в самом широком смысле этого слова.

В современных исследованиях по логике и философии взгляд Канта на существование был решительно поддержан ранним представителем аналитической философии, неопозитивистом Р. Карнапом. «Большинство логических ошибок, которые встречаются в псевдопредложениях (метафизики. – *А.Т.*), – пишет Р. Карнап, – покоятся на логических дефектах, имеющих в употреблении слова «быть» в нашем языке (и соответствующих слов в остальных, по меньшей мере в большинстве европейских языков).

Первая ошибка – двусмысленность слова «быть»: оно употребляется и как связка (человек есть социальное существо. – *А.Т.*), и как обозначение существования (человек есть). Эта ошибка усугубляется тем, что метафизику зачастую не ясна эта многозначность. Вторая ошибка коренится в форме глагола при употреблении его во втором значении – существования. Посредством вербальной формы предикат утверждается там, где его нет. Правда, уже давно известно, что существование не есть предикат (см. кантовское опровержение онтологического доказательства бытия Бога). Но лишь современная логика, – пишет Карнап, – здесь полностью последовательна: она вводит знак существования в такой синтаксической форме (имеется в виду квантор суще-

ствования « $\exists$ ». – *A.T.*), что он может относиться не как предикат к знаку предмета, а только к предикату (имеется в виду форма  $\exists xA(x)$ , где  $A(x)$  есть предикат в смысле современной символической логики. – *A.T.*). Большинство метафизиков, продолжает Карнап, – начиная с глубокого прошлого, ввиду вербальной, а потому предикативной формы глагола «быть» приходили к псевдопредложениям, например, «Я есть», «Бог есть»...

То обстоятельство, что наши языки выражают существование с помощью глагола («быть» или «существовать»), еще не есть логическая ошибка, а только нецелесообразность, которая легко приводит к ложному мнению, будто существование является предикатом» [5, с. 82 – 83].

Отметим, что в данном случае речь идет о предложениях существования, которые делятся на сингулярные предложения вида «а существует», или в сокращенной записи в языке современной логики в виде записи « $C(a)$ », которая отвергается Карнапом, и на множественные предложения существования с логической формой  $\exists x P(x)$ , которая, согласно Карнапу, имеет прочтение «существует нечто, т. е. предмет  $x$ , того или иного вида, обладающий признаком  $P(x)$ , и эта форма суждения существования как раз и анализируется Карнапом.

Но нетрудно видеть, что и в этой записи предложения существования существование относится не к предикату  $P(x)$  и не к предикатной переменной  $P$ , а в силу принципа предметности теории именования, позже разработанной в логической семантике также Карнапом, существование относится к предметным значениям  $x$ .

Отметим, что смысл квантора существования в классической логике предикатов уточняется разъяснением У. Куайна: «Существовать – это значит быть значением связанной переменной» [2, с. 238]. Из логики предикатов известно, что значения для связанных переменных фиксируются в некоторой предметной области  $D$  на основе предпосылки о ее непустоте. Это значит, что суждение  $\exists x P(x)$  утверждает существование по меньшей мере одного предмета  $a_i$  предметной области  $D = \{a_1, a_2, \dots, a_n\}$ . Однако нетрудно понять, что для того, чтобы квантор существования  $\exists$  имел реальное познавательное значение в некоторой содержательной теории, необходимо, чтобы область  $D$  в этой теории была бы репрезентативной относительно реального мира. Но для этого необходимо предварительно обосновать истинность единичных суждений вида  $C(a_1), C(a_2), \dots, C(a_n)$ , т. е. суждений вида

« $a_1$  существует», « $a_2$  существует»... « $a_n$  существует», где слово «существует» занимает место предикатора (предиката в смысле Канта), а не квантора. При этом необходимо иметь в виду, что обоснование истинности единичных суждений вида  $C(a_1), C(a_2), \dots, C(a_n)$  должно осуществляться на основе достаточно определенных и сильных критериев онтологического существования для сущностей как физической, так и метафизической природы. В противном случае, если мы просто постулируем предметную область  $D$  для некоторой содержательной теории, не принимая во внимание критериев онтологического существования ее индивидов, то это может привести к содержательной теории, в которой доказуемо все, что угодно.

Примеры доказуемости чего угодно.

1. *Доказуемость ложного суждения в логике предикатов.* Пусть в предметную область планиметрии  $D$  мы ввели геометрическую фигуру – некруглый круг. Тогда у нас появляются все основания доказать в логике предикатов ложное суждение (1): все некруглые круги – тверды. Ведь очевидно, что при формализации (1), мы получим его логическую форму в точном языке логики предикатов в виде следующей формулы: (1):  $\forall x((Kp(x)) \wedge \neg Kp(x)) \supset T(x)$ , где  $Kp(x)$  есть сокращение предиката «Круглый ( $x$ )»,  $\neg Kp(x)$  – предиката «неверно, что Круглый ( $x$ )», а  $T(x)$  – Твердый ( $x$ )».

Теперь, подставив вместо  $x$  в  $Kp(x)$  индивид «некруглый круг», мы получим значение «истина», тогда  $\neg Kp(x)$  примет значение «ложь», а их конъюнкция также примет значение «ложь». Далее,  $T(x)$  примет значение «ложь» и, наконец, импликация  $(Kp(x) \wedge \neg Kp(x)) \supset T(x)$  примет значение «истина». Более того, мы знаем, что формула (1) примет значение «истина» при любых значениях ее индивидуальной переменной  $x$ , так как её подкванторное выражение  $(Kp(x) \wedge \neg Kp(x)) \supset T(x)$  есть частный случай закона Дунса Скотта:  $(p \wedge \neg p) \supset q$ , т. е. является доказуемой формулой в классической логике.

2. *Доказуемость ложного суждения в силлогистике.* Пусть в предметной области  $D$  зоологической теории имеется индивид «крылатая лошадь». Покажем в теории силлогистики доказуемость ложного суждения: все крылатые лошади едят овес. Это доказательство можно продемонстрировать следующим силлогизмом:

Все лошади едят овес (эмпирически истинное суждение).

Все крылатые лошади – лошади (аналитически истинное суждение).

---

Все крылатые лошади едят овес (ложное суждение, которое следует считать силлогистически истинным).

Проведенный анализ показывает, что имеется потребность в конституировании экзистологии в статусе философской науки и для этого имеются все необходимые методологические предпосылки. Процесс конкретного конституирования экзистологии мы представим в материалах к лекциям по гносеологии.