

АКАДЕМИЯ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.Н. Троепольский
МЕТАФИЗИКА, ФИЛОСОФИЯ,
ТЕОЛОГИЯ,
ИЛИ
СУММА ОСНОВАНИЙ
ДУХОВНОСТИ

Москва
1996

ББК 70.
87.21.

А.Н. Троепольский. Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности: Монография. - М.: Издательство "Гуманитарий" Академии гуманитарных исследований, 1996. - 176 с. - ISBN 5-89221-007-3.

Представленный в книге логический анализ некоторых философских теорий позволяет автору путем их критического разбора, уточнения и дополнений доказать возможность создания собственной теории - теокосмизма. По мысли автора, его теория включает в качестве основ мировоззрения метафизику и теологию. В книге они рассматриваются соответственно как знание в статусе науки и рациональной веры.

Для специалистов в области философии, логики, богословия.

Редакционный совет издательства "Гуманитарий":

Главный редактор - П.С. Гуревич; отв. секретарь - В.Н. Листовская;
Ю.Н. Афанасьев, А.В. Брушлинский, А.А. Гусейнов, Х.Э. Мариносян,
А.М. Мигранян, Н.Н. Моисеев, Ю.Д. Поройков, В.С. Степин, И.Т. Фролов.

ISBN 5-89221-007-3

© А.Н. Троепольский, 1996
© Издательство "Гуманитарий"
Академии гуманитарных
исследований, 1996
© Калининградский государственный
университет, 1996

Научное издание

Аркадий Николаевич Троепольский

Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности

Монография

Научный редактор П.С. Гуревич. Литературный редактор Л.П. Орлова.

Технический редактор Л.Г. Ванцева. Корректор Н.Н. Мартынюк.

ЛР № 064429 от 01.02.1996 г.

Подписано в печать 25.10.1996 г. Формат 60×90 1/16.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 11,0. Уч.-изд. л. 12,5.

Тираж 300 экз. Заказ .

Издательство “Гуманитарий” Академии гуманитарных исследований
117933, г. Москва, Ленинский просп., д. 6.

Отпечатано в ГИПП “Янтарный сказ”,
236000, г. Калининград обл., ул. К. Маркса, 18

ВВЕДЕНИЕ

Где мудрость, утраченная нами
ради знания? Где знание,
утраченное нами ради сведений?

Элиот

Горе нищему духом, ибо под
землей пребудет то, что ныне
попирает ее.

Из апокрифического евангелия

Двадцатый век - век беспрецедентного взлета специального научного знания. Дифференцируются и уточняются математика, физика, естествознание в целом, дробятся и множатся гуманитарные науки. И тем не менее полученная человечеством сумма научного знания не дает ответов на все вопросы, которые оно задает себе сегодня. Разумеется, в этом нет ничего необычного, драматического и тем более трагического. Мы ведь знаем, что так всегда было в прошлом, так обстоит дело в настоящем и, видимо, так всегда будет в будущем. Жизнь продолжается, и человечество постепенно кумулятивно увеличивает накопленные научные знания и основанную на них сумму необходимых для его жизнедеятельности технологий.

Однако этот в целом положительный для всего человечества и отдельных его представителей процесс имеет и ряд отрицательных последствий, негативно отражающихся на качестве жизни людей. Речь идет о духовном состоянии человечества. Приобретая на основе научного знания передовую технологию и таким образом существенно облегчив свое физическое су-

ществование, человечество усовершенствовало быт настолько, что получило в свое распоряжение массу разнообразных удобств и развлечений. В связи с этим в глазах большинства людей заслуженно вырос авторитет точного, аподиктического знания, непосредственно приведшего людей к практическим результатам, и сильно упал авторитет мировоззренческого знания как недостаточно определенного и вследствие этого способного дезориентировать в практической жизни как отдельных людей, так и все человечество.

Положение усугубилось еще тем, что эту позицию разделяет не просто большинство просвещенных обывателей, по тем или иным причинам не склонных к рефлексии и саморефлексии, но и большинство высококвалифицированных интеллектуалов от науки,двигающих ее вперед. В сознании этой части научной интеллигенции возникла иллюзия, что можно обойтись без метафизического, философского и теологического знания и без целостного мировоззрения вообще, которое, с точки зрения этой части интеллигенции, не имеет практической ценности.

“Физики, бойтесь метафизики”, “Наука - сама по себе философия”, “Религия есть опиум для народа” - вот те сентенции, которые исходили как от политизированных, так и неполитизированных авторитетных мыслителей эпохи научно-технического прогресса, в среде которых даже сама постановка метафизических, философских и теологических проблем с целью их серьезного положительного обсуждения молчаливо квалифицировалась как проявление дурного тона или недомыслия инициаторов обсуждения этих проблем.

Разумеется, в оппозиции к этому модному умозаключению в XIX-XX столетиях находилась духовная интеллигенция, но она всерьез почти не воспринималась. Философия если и признавалась в качестве формы общественного сознания, то всего лишь как средство постановки и разрешения отдельных философских проблем или некоторых открытых и незавершенных философских доктрин - в той мере, в какой это позволял достигнутый уровень научного знания и общественно-исторической практики. Вслед за

процессом дифференциации и специализации естественнонаучного знания начался процесс дифференциации и специализации философского знания, в связи с чем философия перестала быть любознательностью. Во-первых, философы-специалисты разных областей философского знания либо совершенно перестали понимать друг друга, либо понимали друг друга на уровне отдельных понятий, и, во-вторых, среди философов не оказалось ученых, которые были бы носителями целостной системы философского знания о мире и о месте в нем человека, что как раз и есть сущностно-атрибутивный признак настоящего философского знания. Разумеется, такие специалисты в области отдельных философских дисциплин не могли стать духовными учителями человечества и, обрастая множеством научнообразных статей и монографий по отдельным проблемам, извлекали из этого в основном пользу для себя, завоевывая авторитет в официальной философской иерархии.

Между тем девальвация духовных ценностей в обществе углублялась: комфортность бытия, обеспечиваемая практическими достижениями технического прогресса, оценивалась гораздо выше, чем поиски истины, нравственных критериев; на религию стали смотреть как на рудимент прошлого недомыслия; люди все меньше испытывали настоящую потребность в метафизике, философии и теологии. Философия, чтобы привлечь к себе внимание более широкой публики, стала мимикрировать под научную дисциплину. Однако на этом пути ее ждали беспощадные разоблачения. “В каждой науке ровно столько науки, сколько в ней математики”, - заявил Кант, а затем ограничил сферу положительного научного познания исключительно сферой чувственного. “Философские и метафизические высказывания бессмысленны, так как их нельзя верифицировать в опыте”, - вторили Канту неопозитивисты. Они бессмысленны потому, что, в отличие от предложений науки, они принципиально нефальсифицируемы - вынес окончательный смертный приговор традиционной метафизике, философии и теологии К. Поппер¹. Начиная с первых успехов научного познания в

практических приложениях сциентизм оказался в оппозиции к метафизическому, философскому и теологическому познанию мира.

Философская литература по проблемам науки, культуры и цивилизации, заметными вехами в которой на Западе являются исследования Ж.-Ж. Руссо, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, О. Шпенглера, Г.-П. Сноу, а также многих философов экзистенциалистской ориентации, не обошла вниманием это противостояние. В отечественной литературе к данной проблеме обращались Н.А. Бердяев, В.С. Швырев, Э.Г. Юдин, В.Г. Федотов, П.С. Гуревич.

На мой взгляд, особое, ключевое место, в противостоянии сциентизма и антисциентизма занимает Кант. Общественный резонанс философии Канта оказался чрезвычайно сильным и вызвал к жизни кантоведение, т.е. специальное направление в философии, в котором предметом исследования целого ряда философов стала критическая философия Канта. В зарубежной и отечественной литературе о философии Канта написано немало. В современном зарубежном кантоведении в этом ряду следует отметить работы Г. Функе, Р. Мальтера, Т. Зеебома, А. Вуда, а в современном отечественном кантоведении - работы В.Ф. Асмуса, И.С. Нарского, А.В. Гулыги, В.А. Жучкова, Л.А. Сусловой, Л.А. Калининкова.

Однако философия Канта не зря называется критической. Как известно, Кант нанес сокрушительный удар по авторитету традиционной метафизики, философии и теологии, сделав вывод о принципиальной невозможности их существования в статусе наук, чем вызвал неподдельный интерес и благосклонное отношение к своей философии со стороны самых авторитетных ученых-математиков и естествоиспытателей. И хотя, в отличие от философов эпохи Возрождения и философов нашего времени, Кант легитимировал неистребимую потребность людей в метафизическом, философском и теологическом знании и вследствие этого восстановил его в мировоззренческих правах, однако он принимал это знание лишь в качестве прагматической веры, что, на мой взгляд, не способствовало развитию и укреплению духовного мироосмысления человека.

В связи с этим встает жизненно важная для человечества проблема: как восстановить авторитет метафизики, философии и теологии в качестве источников духовности?

Исследованию этой проблемы и посвящена данная монография. В обобщенном виде разрешение проблемы видится в признании очевидного факта - признании существования сверхчувственных нефизических сущностей, или ноуменов. Исходя из этого, я и определяю предмет положительной теоретической метафизики.

В первой и второй главах я, используя средства современного логико-когнитивного анализа, различая рациональную и иррациональную веру и на этой основе идеальные (не включающие в себя элементы веры) и реальные (включающие в себя элементы рациональной веры) нормы научности знания, я показываю, что положительная метафизика возможна как наука. Теоретически такая возможность допустима при некоторой современной реконструкции идеалов научности знания, сформулированных Кантом, и заключается в познавательных способностях человека.

В третьей главе я показываю, что чисто философские систематизации мира оставляют без ответов важные мировоззренческие вопросы и в этом смысле являются незавершенными. В связи с этим я предлагаю в качестве целостной и адекватной систематизации теофилософскую систематизацию мира, которую я называю т е о к о с м и з м о м.

В четвертой главе я провожу фундаментальное различие в чистом виде между философией и наукой по способу рассмотрения исследуемых в них объектов. В науке объекты рассматриваются как данные, в отвлечении от вопросов об их возникновении, становлении и развитии, т.е. в науке объекты исследования рассматриваются в синхроническом аспекте. В философии, напротив, обязательно ставится вопрос об их возникновении, становлении и развитии, т.е. философ рассматривает объекты в диахроническом аспекте. Но рассмотрение объектов в синхроническом аспекте предполагает, как это убедительно было показано впервые Кантом, их рассмотрение в структуре познавательных способностей человека, а это значит в предпосылке существования людей. Следовательно, для конституирования существования предметной области науки достаточно обосновать интерсубъективное существование

исследуемых объектов. В то же время в философии, как это не менее убедительно было показано Р. Карнапом, мы ставим вопрос об объективном существовании предметов, т.е. о существовании предметов до и вне всякого существования человеческого сообщества. Из этого следует, что научное знание следует конституировать в статусе необходимо-истинного или (аподиктического, как говорили древние греки знания), в то время как философское знание можно конституировать лишь в статусе веры. В соответствии с этим я конституирую положительную теоретическую метафизику как науку в статусе аподиктического знания, а философию метафизики - в статусе рациональной веры.

Согласно моим представлениям метафизика есть философская наука о доказательстве (не)существования сверхчувственных нефизических сущностей на основе принципа их (не)противоречивой мыслимости. Это значит, что в метафизике мы рассматриваем сущности, как и объекты науки, в структуре познавательных способностей человека и, в случае если сверхчувственная нефизическая сущность мыслится непротиворечиво, то мы имеем аподиктическое знание о ее существовании, а в противоположном случае - аподиктическое знание о ее несуществовании. Согласно данному подходу мы можем говорить о научно обоснованном существовании таких сверхчувственных нефизических сущностей (ноуменов), как свободная воля, мнимые числа, субстанция *cause sui*, Бог, если Он мыслится как сверхчувственная нефизическая сущность.

Иначе обстоит дело, когда мы говорим об этих сущностях в философии метафизики, например, о существовании Бога до появления человека и, следовательно, о существовании Бога вне структуры познавательных способностей людей. Очевидно, что в таком случае существование Бога мы можем принимать лишь как веру, однако, что очень важно, веру глубоко фундированную, поскольку при аподиктическом (достоверном) знании о Его существовании в структуре наших познавательных способностей есть все основания допустить Его существование и вне структуры познавательных способностей человека. Допущение существования Бога до появления человечества будет аналогично глубоко фундированной вере в то, что по-

сле нашей смерти и даже при одновременном исчезновении всего человечества не исчезнет физический мир, который является объектом исследования естествознания в структуре познавательных способностей человека.

Саму идею рождения физического мира из сверхчувственного метафизического первоначала - разумной праматерии в акте эманации, о чем очень много написано в различных сочинениях по теологии, также можно обосновать, используя метод рассуждения по аналогии по схеме: причина порождает следствие. Например, как отмечает Д.И. Дубровский², ссылаясь на исследования отечественного психолога Б.Ф. Поршнева, мы осознаем, что причиной физического движения нашей руки может быть мысль об этом движении, т.е. некая ноуменальная (в нашей терминологии) сущность. И хотя в научной парадигме не содержится описание конкретного механизма, осуществляющего контакт физического с метафизическим, однако мы не просто верим, а из собственного опыта знаем, что этот механизм существует. И это обстоятельство не должно нас обескураживать. Ведь для генерирования духовного мироосмысления нам вовсе необязательно знать конкретные механизмы взаимодействия метафизического с физическим, да мы в силу своей природы никогда, по-видимому, и не узнаем их, но важно знать, что такие механизмы действительно существуют. Поэтому, в отличие от античной мифологии и средневековой теологии, пытавшихся конкретно, в деталях и даже образно описать акты творения физического мира демиургом, или Богом в образе человека, в теологии естественного разума эти детали можно считать несущественными.

Отсюда можно сделать вывод, что, поскольку теокосмизм является адекватной систематизацией мира, содержащей в своем основании необходимые элементы метафизики как науки, необходимую философию метафизики и необходимую философию физики в широком смысле, т.е. философию природы, то теокосмизм можно рассматривать как рациональную веру с научно фундированным существованием метафизического начала мира, а также обоснованием процесса его эманации, развертывающегося в виде этапов становления и развития космоса. В итоге тем самым система теокосмизма, описанная в данном исследовании, полностью восстанавливает авторитет метафизики, философии и теологии как теоретических источников духовного

осмысления мира. (Детальное обоснование этого вывода читатель найдет в соответствующих параграфах данной книги). Если теперь учесть, что намеченная система теокосмизма отводит физическому миру относительно автономное существование в том смысле, что законы его функционирования имманентны этому миру, то можно утверждать, что законы этого мира никогда не приведут его к аннигиляции или к уничтожению, что успешно и обоснованно доказывают ученые-естествоиспытатели. Однако отсюда вовсе не следует, что исчезновение физического мира невозможно вообще. Очевидно, что в системе теокосмизма как глубоко фундированной рациональной вере оно мыслится как возможное в качестве следствия импульса, исходящего от метафизического первоначала мира. Но эта вера несколько не мешает физику в разработке вопросов теории физики опираться только на физические законы, а работа физиков несколько не мешает творчеству метафизиков. Таким образом, очевидно, что в основе теокосмизма лежит конструктивный принцип гармонизации науки философии, теологии и культуры. Тем самым теокосмизм можно рассматривать и как учение о мудрости.

В заключительном параграфе работы демонстрируется методологическая функция метафизики и теокосмизма в реализации корректных дискуссий с представителями оккультного знания.

Несколько слов об альтернативном названии работы. “Сумма оснований духовности”. Слово “сумма” в этом контексте употребляется, как это было принято в эпоху средневековья, в качестве названия жанра итогового обзорного философского труда, в котором органично соединены несколько тем. В данном случае речь идет о попытке органичного соединения тем метафизики, философии и теологии, что не входит в название: “Метафизика, философия, теология”. При этом в работе речь идет о метафизике, философии и теологии как теоретических основаниях духовности.

Пользуясь случаем, выражаю признательность и благодарность профессору В.Ф. Овчинникову, без моральной поддержки которого эта книга не была бы дописана до конца, а также профессорам В.Н. Брюшкину,

Л.А. Калининкову, А.П. Лыскову, доценту Ю.К. Протопопову, в обсуждениях и дискуссиях с которыми вызревали основные идеи этой книги.

ГЛАВА I

ОТ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКИ КАНТА К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Если ... я кое-где не разделяю мнений знаменитых людей, иногда даже называя их по имени, то я все же убежден в беспристрастии их суждения и надеюсь, что этим не будет причинено никакого ущерба подобающему им уважению и что они ни в коем случае не поставят мне этого в вину.

Иммануил Кант

1. Извлечения из теории имен и понятий, необходимые для обсуждения проблем научной метафизики

Как известно, научность той или иной области знания существенно определяется тем, насколько точным является язык, описывающий предметную реальность, отражаемую в соответствующей области знания. В свою очередь точность языка науки обеспечивается наличием в нем таких правил, которые полностью исключают двусмысленность и смысловую неопределенность, как это свойственно искусственным символическим формализованным языкам, применяемым в логико-математической сфере, либо наличием в нем таких правил которые позволяют существенно снизить эту

неопределенность. В тех науках, где искусственные символические формализованные языки имеют весьма ограниченное применение, теория в основном излагается средствами естественного языка.

В этих науках правила языка, существенно снижающие его смысловую энтропию, определяются логико-когнитивной характеристикой имен и понятий, а также операций с ними, при изложении научной концепции. К числу таких наук относится и положительная метафизика в границах теоретического разума, которую я далее буду называть положительной теоретической метафизикой, или, сокращенно, научной метафизикой.

Учитывая изложенное и проявляя заботу о том, чтобы в дальнейшем меня адекватно понимал читатель, я считаю необходимым предпослать обсуждению проблем научной метафизики извлечения из теории имен и понятий - в том объеме, который необходим для обсуждения и для корректного изложения теории научной метафизики.

Обратимся к современному и, как я полагаю, полному изложению теории имен и понятий, данному в книге Е.К. Войшвилло “Понятие как форма мышления”³. В настоящем параграфе я не только излагаю в реконструированном виде фрагменты из теории имен и понятий, а с учетом содержания данной работы и с использованием дополнительного анализа развиваю также отдельные положения этой теории. Извлечения и уточнения осуществляются относительно концепции единичных и общих имен, а также понятий и их определений.

Начнем с характеристики единичных имен. Под единичными именами естественного языка понимаются слова или словосочетания этого языка, выделяющие из мира вещей отдельные предметы либо путем их прямого названия, либо посредством их описания. В структуре единичного имени различаются само имя (знак), его смысл (единичный концепт) и его предметное значение (денотат, десигнат, номинат, референт).

Общие имена - это выражения языка, предназначенные для выделения из мира вещей классов предметов посредством названия или описания любого произвольного предмета. В структуре общих имен также выделя-

ются само имя (знак), его смысл (общий концепт) и его предметное значение (экстенционал, или объем имени), под которым понимается класс предметов, представляемый данным именем. При этом под знаком, как это принято в семиотике, понимается материальный объект, который служит в познании средством выделения в мире каких-то других объектов; под смыслом - описательная характеристика выделяемых в мире предметов. Различаются также собственный и несобственный (приданный) смысл имени. Различение собственного и несобственного (приданного) смысла имени связано с различием простых (неописательных) и сложных (описательных) имен как среди единичных, так и среди общих имен. Простые единичные имена будем также называть собственными именами. Поскольку в дальнейшем я буду осуществлять сравнительный анализ математического и метафизического познания, постольку здесь приводятся примеры имен в математике и метафизике. Примеры простых (собственных) имен в арифметике: “1”, “2”, “3”, “4”, “5” и т.д. В метафизике: “Первоначало”, “Бог”.

Пользуясь правилами семиотики, отметим, что простые имена не имеют собственного смысла, так как под собственным смыслом в семиотике понимается смысл, выражаемый самой структурой сложного (описательного) имени. Пример сложного (описательного) имени, выражающего собственный смысл в арифметике: “Наибольшее в данном конечном ряду натуральное число”. В метафизике: “Простая монада”.

Среди единичных описательных имен естественного языка будем различать определенные дескрипции, выполняющие условия существования, и неопределенные дескрипции, выполняющие условия существования. Первые, т.е. определенные дескрипции, образуются с помощью индивидуализирующего оборота “тот самый ..., который ...”; вторые, т.е. неопределенные дескрипции, - с помощью индивидуализирующего слова “некий”. Пример единичного имени - определенной дескрипции в арифметике: “То самое число, которое называется π (пи)”. В метафизике: “Та самая сущность, которая причиняет все другие вещи и содержит в себе причину себя”.

Пример имени - неопределенной дескрипции в арифметике: “Некое натуральное число”. В метафизике: “Некая простая монада”.

Собственные единичные имена получают смысл от единичных описательных имен в процедуре явного определения.

Общие имена также делятся на простые (неописательные) и сложные (описательные). Пример простого общего имени в арифметике: “Число”. Пример общего описательного имени в арифметике: “Четное натуральное число”. Пример простого общего имени в метафизике: “Субстанция”. Пример общего описательного имени в метафизике : “Материальная субстанция”.

Простые общие имена также не имеют собственного смысла, им обладают лишь описательные общие имена. Последние придают смысл простым общим именам в процедуре явного определения и являются непосредственным способом бытия понятий в языке.

Под понятием в дальнейшем имеется в виду мысль, в которой на основе фиксирования определенных признаков мыслится в обобщенном виде произвольный предмет (или система предметов) из некоторого класса предметов или систем предметов, выделенных посредством этих признаков из некоторого исходного, более широкого множества предметов. Пример понятия в арифметике: “Натуральные числа (пара чисел), одно из которых больше другого”. Пример понятия в метафизике: “Сущность, которая не аффицирует чувственность человека”.

В понятии принято различать содержание и объем. При этом в современной теории понятий различают основное содержание понятия и полное содержание⁴.

Основное содержание понятия - это совокупность признаков, которые вместе достаточны, а каждый необходим для того, чтобы выделить данный класс предметов, т.е. отличить эти предметы от других⁵. Полное содержание понятия - это совокупность всех возможных признаков, которые могут быть выведены из признаков основного содержания, включая и признаки основного содержания⁶, т.е. некоторая система знания, более полно харак-

теризующая мыслимые в понятии предметы. Пример основного содержания понятия “закон”: “Связь, необходимая между предметами”. Пример полного содержания понятия “закон”: “Связь, которая необходима, всеобща, устойчива и повторяется для ряда предметов”.

В содержании понятия различают также родовые и видовые признаки. Признаки - это свойства либо отношения, присущие либо не присущие определенным предметам, которые в естественном языке представляются отдельными словами либо словосочетаниями. Родовые признаки - это признаки, выделяющие в мире исходное множество предметов, а видовые признаки - это признаки, выделяющие класс предметов из исходного множества предметов. Так, в метафизическом понятии “сущность, не аффицирующая чувственность человека” слово “сущность” представляет родовой признак, а “не аффицирующая чувственность человека” - видовой признак.

Как мысль понятие может иметь одну из следующих двух возможных для него логических форм:

1) $x A(x)$ - читается: предмет x из некоторого исходного множества предметов, выделенного на основе родовых признаков, для которого верно $A(x)$, т.е. верно, что он обладает свойствами A .

2) $(x_1, \dots, x_n) A(x_1, \dots, x_n)$ - читается: система предметов (x_1, \dots, x_n) из некоторого исходного множества предметов, выделенного на основе родовых признаков, для которой верно $A(x_1, \dots, x_n)$, т.е. верно, что предметы в этой системе связаны между собой отношением A .

Под объемом понятия имеют в виду класс обобщенных в понятии предметов. Мыслимые в этом классе отдельные предметы суть элементы объема понятия. Объем понятия включает части объема, т.е. виды предметов, представляющие подклассы предметов в объеме понятия.

Логическую форму понятия в обобщенном виде можно записать как $X A(X)$, где X есть x для $n=1$, либо X есть x_1, \dots, x_n для $n>1$. В этой записи предикат $A(X)$ представляет атрибутивную часть понятия, а X в контексте “предмет (система предметов) из предметной области D ” представляет субстанциальную часть понятия.

По содержанию все понятия можно разделить на противоречивые и непротиворечивые. Противоречивые - это понятия, имеющие противоречивое основное содержание, т.е. в них $A(X)$ содержит в своем составе $P(X) \wedge \neg P(X)$, где \wedge - знак конъюнкции, а \neg - знак отрицания.

По объему все понятия делятся на пустые и непустые, а непустые - на единичные и общие. В свою очередь среди пустых понятий различают логически пустые и фактически пустые. Логически пустое понятие - это понятие с противоречивым содержанием. Например: “Мир, который является бесконечным и который не является таковым”. Понятие является фактически пустым, если его основное содержание не является противоречивым, но фактически не существует предметов X с данной характеристикой $A(X)$. Пример: “Сухая вода”. Далее станет ясным, что для положительной теоретической метафизики класс фактически пустых понятий является пустым.

Различаются не только пустые и непустые понятия, но пустые и непустые единичные имена. Следует различать также единичные и общие понятия. Единичные - это понятия, объем которых представлен единичными классами, т.е. классами, содержащими всего лишь один элемент (предмет), а общие понятия имеют в качестве объема класс, состоящий более чем из одного предмета. Примеры: “результат деления 21 на 3”, “естественный спутник Земли” - единичные понятия; “субстанция” - общее понятие; “субстанция “cause sui”” - единичное понятие метафизики.

Следует различать также единичные описательные имена и единичные понятия. На мой взгляд, эти различия имеются и в знаковой форме и в значениях этих категорий, а именно: в естественном языке в словесном выражении единичного описательного имени имеются как правило слова, указывающие на индивидуализацию предметного значения, в то время как в словесном выражении единичного понятия они отсутствуют; в качестве предметного значения единичного описательного имени выступают отдельные предметы, в то время как в качестве объема единичного понятия

выступают единичные классы. Примеры: “самый лучший из всех миров” - единичное описательное имя; “действительный мир” - единичное понятие.

При квалификации понятий в качестве общих полезно использовать следующий критерий. Понятие является общим, если в пределах его объема могут быть выделены части его объема. Так, в объеме понятия “предметная область” можно выделить следующие части: “предметная область в математике”, “предметная область в логике”, “предметная область в метафизике” и т.д. Следовательно, данное понятие является общим. В философских исследованиях полезно различать среди общих понятий универсальные понятия. Универсальным является понятие вида $x A(x)$, объем которого совпадает с областью значений x , т.е. с его родом.

Как известно, в традиционной логике не различались имена и понятия вообще и простые общие имена и понятия, в частности. Поэтому ученые и философы эпохи традиционной логики часто некорректно употребляли слово “понятие”, используя его слишком широко. К сожалению, некорректное употребление слова “понятие” встречается и в работах современных ученых и философов. Однако между простыми общими именами и понятиями, на мой взгляд, существует принципиальное познавательное различие: простые общие имена естественного языка дают нам на интуитивном уровне хотя и во многих случаях ясные, но всего лишь представления о своих предметных значениях, в то время как понятия сообщают нам на дискурсивном уровне помимо этого достоверное, или аподиктическое, знание об атрибутивных, т.е. с необходимостью присущих признаках предметов, представляющих предметное знание общих имен или объем соответствующих понятий.

Эта важная мысль очень хорошо разъясняется Е.К. Войшвилло. “Так, практически каждый знает, - пишет он, - какие существа называются словом “человек”, что означает “болезнь”, “производительность труда” и т.д. Однако интуитивное употребление термина, - продолжает Войшвилло, - оказывается недостаточным в некоторых особых ситуациях, когда нужно, например, доказать или опровергнуть утверждение, что некоторые предме-

ты или явления относятся именно к тому классу предметов, которые представляет данный термин”⁷.

Именно с такими ситуациями мы имеем дело в научных теориях. Поскольку моя задача - обосновать возможность положительной теоретической метафизики как науки, я должен четко зафиксировать различие между общими именами и понятиями. Мы уже знаем, что в качестве непосредственной формы представления понятий в языке выступают общие описательные имена, так как они обладают собственным смыслом. Однако следует иметь в виду, что в практике мышления многие простые общие имена используются в виде сокращений общих описательных имен и их, следовательно, можно рассматривать в качестве форм опосредованного представления в языке понятий и называть понятиями. В связи с этим прием следующее определение, позволяющее отличать простые общие имена, представляющие в языке понятия, от простых общих имен, не представляющих в языке понятий, а именно: простое общее имя *A* представляет в языке понятие, в том случае, если для него в языке имеется разъяснение, удовлетворяющее правилу соразмерности, отсутствия тавтологии, ясности и неотрицательности; и не представляет понятия в противном случае.

Очевидно, что этот критерий применим для тех простых общих имен, смысл которых разъясняется номинальными определениями, так как в этих случаях сначала формулируется понятие в виде общего описательного имени, а затем конвенцианально подыскивается простое общее имя в качестве средства его сокращения. Следовательно, в таких определениях правила соразмерности, отсутствия тавтологии, ясности и неотрицательности выполняются автоматически.

По иному обстоит дело для тех простых общих имен, смысл которых разъясняется реальными определениями. В этих случаях мы сначала имеем значение имени и уже по этому значению должны сформулировать его смысл, т.е. понятие, объем которого в точности совпадал бы с предметным значением этого общего имени.

Как показывает исторический опыт реального определения смысла простого общего имени “человек”, эта задача далеко не тривиальная и

сталкивается с рядом трудностей. Именно трудности такого рода ожидают нас в анализе кантовской критики традиционной метафизики, так как, согласно Канту, в метафизике “не следует начинать с определений ...”, а допускать их “только тогда, когда они ... с полной ясностью вытекают из самых очевидных суждений”⁸, т.е. в метафизике мы, согласно Канту, имеем дело преимущественно с реальными определениями.

В связи с этим сделаем необходимые извлечения из теории определений в естественных языках в той мере, в которой эта теория будет нами использована в собственно метафизических исследованиях. На мой взгляд, в существующей теории определений для естественных языков, изложенной Е.К. Войшвилло в книге “Понятие как форма мышления” существуют некоторые дискуссионные моменты. Поэтому фрагменты этой теории дополняются и уточняются в настоящем исследовании.

Известно, что традиционная логика трактовала определение как логическую операцию, раскрывающую содержание понятия и, таким образом, “понимала” определение как операцию с понятиями. В связи с этим Войшвилло пишет: “Обычно к числу операций с понятиями относят также и определение. Но это связано с неправильной трактовкой этой операции как операции, посредством которой раскрывается содержание понятия. Пониманием определения понятия обычно вводятся в науку, хотя это не единственная функция данного приема познания”⁹. Тем самым автор “Понятия” утверждает следующие тезисы:

1. Определение не есть операция с понятиями;
2. Оно не раскрывает содержание понятия;
3. Оно вводит в познание понятие.

Насколько верна данная характеристика определения? Для ответа на поставленный вопрос обратимся в первую очередь к характеристике определения, которую приводит в своей книге Войшвилло. “Определение, - пишет он, - есть логический способ установления или уточнения связи языкового выражения с тем, что оно обозначает как знак языка. Этот способ состоит в придании выражению некоторого смысла (или уточнении,

углублении имеющегося смысла), который выделяет то, что должно быть предметным значением данного выражения”¹⁰. Как нетрудно понять, из этого фрагмента следует, что определение всегда придает смысл определяемому языковому выражению. Это как раз и вызывает сомнение. Возьмем, например, следующие определения.

(1) Квадрат есть равносторонний прямоугольник.

(2) Равносторонний прямоугольник есть прямоугольный ромб

Нетрудно заметить, что первое определение в соответствии с характеристикой операции определения, данной Войшвилло, приписывает простому общему имени “квадрат” в качестве смысла общее описательное имя “равносторонний прямоугольник”, которое обладает собственным смыслом и в то же время означает равенство предметных значений определяемого и определяющего выражений. Поэтому определения данного типа можно назвать экстенционально-смысловыми определениями.

Совсем иная ситуация имеет место во втором определении. В нем и определяемое и определяющее выражения представлены общими описательными именами, обладающими собственными смыслами. Поэтому если в данном случае утверждается, что в этом определении определяющее выражение приписывает смысл определяемому выражению, то это значит, что утверждается нонсенс. В данном определении мы “навязываем” смысл определяемому выражению, которое само по себе его уже имеет. В то же время данное определение также говорит о равенстве предметных значений определяемого и определяющего выражений. Поэтому вполне естественно называть такие определения чисто экстенциональными. Из этого анализа следует, что все явные определения нужно разделять на чисто экстенциональные и экстенционально-смысловые и что атрибутивным признаком явного определения является его функция устанавливать равенство значений определяемого и определяющего выражений.

Таким образом, на мой взгляд, в теории явного определения нужно исходить из того, что в этой логической операции устанавливается равенство между предметным значением некоторого выражения и предметным зна-

чением другого языкового выражения. Именно поэтому все явные определения представляются в языке контекстами типа равенства либо эквивалентности, т.е. имеют логическую форму одного из двух возможных видов: $Dfd = Dfn$ либо $Dfd = Dfn$, где Dfd и Dfn соответственно являются латинскими названиями определяемого и определяющего выражений (Dfd от латинского *Definiendum*, которое переводится как “определяемое”, а Dfn от латинского *Definiens*, что означает “определяющее”).

Если теперь учесть, что в чисто экстенциональных явных определениях (см. определение (2) в приведенных примерах) и Dfd , и Dfn представлены общими описательными именами, а общие описательные имена есть способ непосредственного бытия в языке понятий, так как описательные общие имена обладают собственными смыслами, то становится ясным, что в случае чисто экстенциональных определений мы имеем дело с определением понятия. На этом основании можно заключить, что явное определение есть не только операция с единичными именами, общими простыми именами, предикатами и предложениями, как считает Войшвилло, но и операция с понятиями. Так, например, в случае философского определения: “Вещь в себе” есть нечто, что существует независимо от человека, аффицирует его чувственность и вызывает явления”, мы имеем дело с чисто экстенциональным определением. Выражение “вещь в себе”, т.е. Dfd в данном контексте, несомненно, относится к категории общего описательного имени. Во-первых, оно представлено словосочетанием, в котором выражение “в себе” выполняет роль видового отличия и, во-вторых, данное словосочетание не содержит в себе слова, указывающего на индивидуализацию предметного значения данного имени. Dfn , т.е. выражение “нечто, что существует независимо от человека и аффицирует его чувственность”, также относится к категории общих описательных имен, что очевидно. Следовательно, в данном случае мы имеем дело с определением общего описательного имени, а следовательно, и с определением понятия, так как все общие описательные имена обладают собственным смыслом и представляют в языке понятия. Это определение показывает, что мы имеем два разных по

содержанию понятия с одним и тем же объемом, т.е. равнозначные понятия, элементы объема которых выделяются по различным признакам. Определение в данном случае выполняет роль логической операции, устанавливающей равенство объемов понятий, стоящих на месте *Dfd* и *Dfn* и имеющих различные содержания. При этом данные определения не вводят понятия в познание, а устанавливают отношения равнозначности между понятиями, которые уже имеются в нем.

Кроме того, в научном исследовании возникают следующие познавательные ситуации. 1. В языке науки есть общее описательное имя, имеющее собственный определительный смысл, т.е. в языке науки есть понятие. Познавательная задача в этом случае сводится к подбору простого общего имени, которым в языке хотят сокращенно представить уже имеющееся понятие. При этом *Dfn* номинального определения выбранного простого общего имени становится смыслом этого простого общего имени. Очевидно, что в этом случае определение также не является операцией с понятием, а лишь операцией с простым общим именем, в результате которой в познание вводится простое общее имя, а не понятие. 2. В языке науки имеется простое общее имя, не имеющее собственного смысла, значение которого (имени) интуитивно ясно. Тогда познавательная задача сводится к формулированию смысла этого простого общего имени (т.е. понятия) посредством реального определения. Ясно, что и в этом случае определение является не операцией с понятием, а операцией с простым общим именем, в результате которой в познание вводится понятие.

Таким образом, первый и третий тезисы, сформулированные в книге “Понятие как форма мышления”, получают существенное уточнение, а именно: экстенционально-смысловые определения, т.е. номинальные и реальные определения простых общих имен не являются операциями с понятиями, в то время как чисто экстенциональные определения, т.е. определения описательных общих имен, одновременно являются и операциями с понятиями.

Что же касается второго тезиса: определение не раскрывает содержание понятия (в смысле традиционной логики), то его следует принять полностью. Ведь поскольку непосредственной формой бытия понятия в языке выступает общее описательное имя, имеющее собственный смысл, постольку содержание понятия, которое соответствует этому имени, всегда раскрыто. Когда в языке понятие представляется посредством простого общего имени, как сокращение уже имеющегося понятия, т.е. посредством номинального определения, мы ассоциируем его с общим описательным именем, имеющим собственный смысл, т.е. с понятием, содержание которого изначально раскрыто при его образовании и, следовательно, не нуждается в раскрытии. В случае же введения в познание понятия посредством реального определения мы сначала формулируем понятие, раскрываем его содержание, а уже потом связываем его с простым общим именем через реальное определение. Так что и в этом случае нет необходимости раскрывать содержание понятия. Аналогичная ситуация, как нетрудно видеть, возникает в случае чисто экстенциональных определений, где *Dfd* и *Dfn* суть общие описательные имена, имеющие собственный смысл, т.е. *Dfd* и *Dfn* есть понятия с уже раскрытыми содержаниями.

Пожалуй, можно все же выделить единственный случай, когда определение является одновременно и операцией с понятием и раскрывает его содержание, однако не в том смысле, который известен из традиционной логики. Здесь я имею в виду случай чисто экстенционального определения, в котором *Dfd* формулируется по стилистическим и грамматическим нормам естественного языка, а *Dfn*, хотя и формулируется в лексике естественного языка, но строго в соответствии с логической формой понятия. Используя символические обозначения, схему этих определений можно представить в одном из следующих двух видов:

$$1). Bc = x A (x);$$

2). $Bc = (x_1, \dots, x_n) A (x_1, \dots, x_n)$, или же в обобщенном виде: $Bc = X A (X)$, где Bc - это схематическое представление понятия в традиционной логике, в котором B - родовой признак, c - видовое отличие, а $X A(X)$ - выражение

логической формы понятия средствами современной логики. Пример из метафизики: “Вещь в себе” есть вещь из множества вещей, для которой верно, что она в себе”, т.е. не открыта для познания. Данный тип определения, естественно, возникает из того обстоятельства, что, как известно, естественные языки строго не следуют за логической формой выражения мысли¹¹.

Раскрытие содержания понятия, занимающего место *Dfd* в данном определении, заключается в уточнении логических связей между смысловыми компонентами содержания определяемого понятия или собственного смысла общего описательного имени, соответствующего ему. Очевидно, что данный тип определения, как и все чисто экстенциональные определения, относится к типу контекстуальных определений. Однако в силу тривиальности уточнения содержания определяемого понятия данные определения редко применяются в практике изложения научных теорий, формулируемых обычными лексическими средствами естественного языка.

В дальнейшем анализе проблем научной метафизики я буду опираться и на другие положения теории имен, сформулированной в книге “Понятие как форма мышления”. В частности, я буду ссылаться на правила явного определения языковых выражений, изложенные в этой работе. Во всех этих случаях я буду отсылать читателя именно к этой работе.

2. Метафизика в фокусе кантовской философии

Можно без преувеличения сказать, что метафизика есть самый чувствительный нерв философии Канта, который он постоянно затрагивал, решая те или иные познавательные задачи. Философ еще до критического периода признавался, что он “волей судеб влюблен в метафизику”¹². И что он далек от того, чтобы саму метафизику, рассматриваемую объективно, считать чем-то незначительным или лишним и что с того времени, как он постиг ее природу и настоящее ее место среди человеческих познаний, он убежден в том, что от нее “зависит даже истинное и прочное благо челове-

ческого рода”¹³. Уже в это время он неявно подразумевает две метафизики. Первая претендует на решение задач, которые ставит любознательный человек, когда он разумом пытается выведать у вещей их тайные свойства¹⁴. Вторая метафизика есть наука о границах человеческого разума; в ней обнаруживается, исходит ли задача из того, что доступно знанию, и каково отношение данного вопроса к приобретенным опытом понятиям, на которых всегда должны быть основаны все наши суждения¹⁵. Первую метафизику, на мой взгляд, следует назвать положительной метафизикой, так как ей присуще стремление описать наличие сверхчувственных, скрытых свойств у вещей. Вторую - отрицательной метафизикой, поскольку она претендует на установление границы познаваемого областью действительного и возможного опыта и, таким образом, отрицает достижимость целей положительной метафизики. Как мне представляется, анализ употребления словосочетания “традиционная метафизика” в сочинениях Канта позволяет сделать вывод, что под традиционной метафизикой, которую он также называет и догматической метафизикой, Кант имеет в виду положительную метафизику в нашей терминологии и, в соответствии с традицией, восходящей к античной философии, под традиционной метафизикой он понимает философское учение о сверхчувственных нефизических началах чувственного мира.

Еще до написания своих “Критик”¹⁶ Кант дает отрицательную характеристику традиционной метафизике. Он пишет: “Что касается высказанного мной мнения о значении метафизики вообще, то хотя, быть может, то или иное выражение и было мной выбрано недостаточно осторожно и точно, однако я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, какие в ходу в настоящее время. При этом я убежден, что избранный в них путь является совершенно превратным, что модные методы (метафизики - *A.T.*) должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки и что полное искоренение всех этих воображаемых знаний не может быть в такой же степени вредным, как сама эта мнимая наука с ее столь отвратительной плодовитостью”¹⁷.

Еще более дифференцируется представление Канта о метафизике после написания им “Критики чистого разума” и “Критики практического разума”. В них Кант привел аргументацию, согласно которой традиционная догматическая метафизика (или положительная метафизика в нашей терминологии) невозможна в границах теоретического разума, а возможна лишь в границах практического разума. Таким образом, Кант, по-существу, различает три метафизики: 1) традиционную догматическую метафизику в границах теоретического разума (положительную теоретическую метафизику в нашей терминологии); 2) традиционную догматическую метафизику в границах практического разума (положительную практическую метафизику в нашей терминологии); 3) нетрадиционную метафизику, устанавливающую границы познанию, знанию и вере в пределах теоретического разума, которая совпадает с его критической философией (отрицательная метафизика в границах теоретического разума - в нашей терминологии).

На мой взгляд, употребление термина “метафизика” во всех этих случаях оправдано потому, что у Канта, как это следует из приведенного разъяснения, метафизика относится к познанию предметов, недоступных чувственному опыту, но тем не менее составляющих реальность для человеческого разума. В дальнейшем я буду различать у Канта понятия “метафизика” и “философия”. В самом общем смысле под метафизикой я понимаю раздел его философии, в котором рассматриваются исключительно сверхчувственные нефизические сущности, а под философией - область знания о мире и месте в нем человека, где рассматриваются не только сверхчувственные, но и чувственные, и чувственно-сверхчувственные сущности. Отсюда следует, что всякая метафизика, по Канту, есть философия, но не всякая философия есть метафизика. С другой стороны, нужно иметь в виду, что ссылка на метафизику Канта без соответствующих определений и дополнений, сделанных мной в свете результатов исследования его критической философии, обрекает читателя на различного рода недоразумения ввиду возможного омонимического использования этого термина в работах самого Канта. Во избежание такой ситуации я в дальнейшем всякий раз буду указывать, о какой метафизике Канта идет речь в моем исследовании.

Согласно Канту, его метафизика, т.е. отрицательная метафизика в границах теоретического разума в моей терминологии, обладает, как и формальная аристотелевская логика (а другой формальной логики, как известно, во времена Канта не знали), полной завершенностью и достоверностью знания, так как каждый человек, склонный к метафизическим размышлениям, в состоянии a priori установить все ее основополагающие принципы¹⁸.

По иному обстоит дело, по Канту, с традиционной метафизикой (положительной теоретической метафизикой в моей терминологии), где под теоретическим разумом, как я полагаю, следует понимать (если принять во внимание не отдельные высказывания Канта, а весь контекст его сочинений) разум, имеющий цель достичь истину в рассуждениях о сверхчувственных нефизических объектах. В дальнейшем изложении взгляды Канта по этому вопросу, как и по другим проблемам, поднятым в его сочинениях, будут подвергнуты реконструктивному анализу, с тем чтобы подчеркнуть их и классифицировать в контексте общей философской теории Канта и тем самым открыть те ее стороны, которые, возможно, были на периферии его внимания, но которые логически следуют из его высказываний.

Итак, согласно Канту, традиционная догматическая метафизика в границах теоретического разума, т.е. положительная теоретическая метафизика невозможна как наука по трем взаимосвязанным друг с другом причинам:

- 1). Она не имеет реальной предметной области, так как ее фундаментальные термины (единичные и общие имена), а также понятия (общие описательные имена), такие как “мир”, “Бог”, “монада”, “вещь в себе”, “ноумен” и др., являются пустыми в границах теоретического разума, в силу того что они выходят за границы возможного опыта. Выводы о пустоте фундаментальных терминов и понятий положительной метафизики в границах теоретического разума Кант, как известно, делает на основе сравнительного анализа методов математического и философского познания. В связи с этим Кант пишет: “...математика остается на почве чувственно вос-

принимаемого, так как разум сам может конструировать для него понятия, т.е. а priori изображать их в созерцании и таким образом а priori познавать предметы, тогда как философия берется там расширить познание разума, где предмет не может быть представим, как в предыдущем случае”¹⁹. Далее Кант развивает эту мысль: “Представить чистое рассудочное понятие как мыслимое в связи с предметом возможного опыта - значит придать ему объективную реальность и вообще изобразить его. Там, где этого нельзя сделать (а этого нельзя сделать в положительной теоретической метафизике - *A.T.*), понятие пусто, т.е. вовсе не годится для познания”²⁰.

2). Традиционная метафизика (положительная метафизика в границах теоретического разума - *A.T.*) невозможна как наука, так как она становится противоречивой теорией в силу того, что разум, будучи примененным к ее пустым понятиям, становится глубоко диалектичным и благодаря этому способен с одинаковой достоверностью доказывать фундаментальные метафизические тезисы и их антитезисы. Эти противоречия, как известно, Кант назвал антиномиями чистого разума. Последние он делит на математические и динамические антиномии и формулирует их в следующем порядке²¹:

Математическая антиномия № 1. Тезис: “Мир имеет начало (границу) во времени и пространстве”. Антитезис: “Мир во времени и пространстве бесконечен”.

Математическая антиномия № 2. Тезис: “Все в мире состоит из простого”. Антитезис: “Нет ничего простого, все сложно”.

Динамическая антиномия № 1. Тезис: “В мире существуют свободные причины”. Антитезис: “Нет никакой свободы, все есть природа”.

Динамическая антиномия № 2. Тезис: “В ряду причин мира есть некая необходимая сущность”. Антитезис: “В этом ряду нет ничего необходимого, все в мире случайно”.

3). В силу пустоты фундаментальных терминов положительной метафизики в границах теоретического разума в этой теории не существует эффективной (говоря современным логико-математическим языком) проце-

дуры, позволяющей обосновывать необходимую истинность ее синтетических суждений a priori, обязательно присущих, согласно Канту, любой подлинной науке, так как только такие суждения репрезентируют аподиктическое знание, расширяющее познание. Согласно Канту, синтетическое суждение - это суждение, в котором предикат не содержится в субъекте²². Синтетические суждения бывают двух видов: 1) синтетические суждения a posteriori; 2) синтетические суждения a priori.

В утвердительных суждениях первого вида, т.е. в утвердительных синтетических суждениях a posteriori связь (синтез) субъекта с предикатом подтверждается либо опровергается опытом, т.е. ощущениями субъекта познания, получаемыми им от своих органов чувств. В утвердительных суждениях второго вида, т.е. в утвердительных синтетических суждениях a priori связь (синтез) субъекта с предикатом подтверждается либо опровергается до всякого опыта, через чистое созерцание, возникающее у познающего субъекта в процессе конструирования отношений между субъектом и предикатом. Эти выводы Кант делает на основе сравнительного анализа методов математического и метафизического познания. Он считает, что при промышлении смыслов (содержаний) математических терминов (понятий) у познающего субъекта до всякого опыта возникает чистое созерцание соответствующих этим понятиям сущностей (объектов). Следовательно, они не пусты, не выходят за границы возможного опыта. Поскольку все фундаментальные суждения математики, расширяющие математическое познание, являются синтетическими суждениями a priori, то связь (синтез) между субъектом и предикатом в этих суждениях можно подтверждать либо опровергать с помощью конструирования a priori в чистом созерцании отношений между сущностями, мыслимыми в субъекте и предикате при экстенциональной (объемной) интерпретации этих суждений. Сам метод конструирования математических понятий, говоря языком Канта (хотя точнее, на мой взгляд, было бы сказать, сам метод конструирования отношений между сущностями (объектами), мыслимыми в данных суждениях), как раз и есть та эффективная процедура, которая позволяет

a priori обосновывать достоверный характер математического знания и его способность расширять математическое познание.

Иначе, согласно Канту, обстоит дело с метафизическим познанием мира. Фундаментальные понятия метафизики не могут конструироваться в чистом созерцании a priori, так как сверхчувственные объекты (сущности), мыслимые в объеме этих понятий, не могут быть даны субъекту познания в чистом созерцании a priori при промышлении содержаний этих понятий. Эти сверхчувственные объекты (сущности) можно лишь символизировать в языке. Однако метод символизирования сверхчувственных сущностей, широко применяемый, согласно Канту, в традиционной метафизике, хотя и наделяет существованием сверхчувственные сущности, однако это происходит лишь в границах практического разума.

Об этом несколько сложно, но недвусмысленно говорит следующее высказывание Канта: “Второе (символизирование понятия. - *A.T.*) есть необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но все же необходимо принадлежат познанию, хотя бы оно было возможно лишь как практическое”²³. Но познание в границах практического разума есть не что иное, как разновидность веры, следовательно, положительная метафизика в границах практического разума есть разновидность веры, не обладающая свойством аподиктичности, т.е. не обладающая необходимой объективной истинностью. Если же рассматривать синтетические суждения a priori традиционной метафизики в границах теоретического разума, то, поскольку сверхчувственные сущности, мыслимые в субъекте и предикате данных суждений, при их экстенциональном истолковании не могут быть даны в чистом созерцании, отношения между ними нельзя конструировать в чистом априорном созерцании. Таким образом, в традиционной догматической метафизике в границах теоретического разума возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны, в ней, несомненно, по форме имеются синтетические суждения, а с другой - отсутствует эффективная процедура обоснования необходимой истинности этих суждений, так как метод конструирования понятий, выполняющий функцию такой процедуры в математике, здесь не

цию такой процедуры в математике, здесь не применим. Поэтому Кант с некоторой запальчивостью, как мне кажется, обращается к философам с предложением, которое ему кажется совершенно невыполнимым. Поскольку данный фрагмент, на мой взгляд, есть квинтэссенция кантовской критической философии, я позволю себе привести его полностью. “Итак, метафизики, - пишет Кант, - торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: как возможны (в положительной теоретической метафизике - *A.T.*) априорные синтетические познания? Ведь только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда говорят о чем-то от имени чистого разума. Без этой верительной грамоты они могут ожидать только того, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отвергнут их без всякого дальнейшего исследования того, о чем они заводят речь.

Если же они намерены заниматься своим делом не как наукой, а как искусством убеждений, благотворных и подходящих для общего человеческого рассудка, то нет основания запретить им подобные занятия. Тогда они должны говорить скромным языком разумной веры, должны будут признать, что им не позволено даже предполагать, не говоря уже знать, что-нибудь лежащее за пределами всякого возможного опыта и что они могут только принимать (не для спекулятивного применения - от него они должны отказаться, - а единственно для практического) нечто такое, что возможно и даже необходимо для управления рассудком и волею в жизни. Только так могут они носить имя полезных и мудрых людей, и с тем большим правом, чем больше они откажутся от имени метафизиков; ведь эти последние хотят быть спекулятивными философами, и так как, когда дело идет об априорных суждениях, нельзя полагаться на плоские правдоподобия (ибо то, что выдается за априорные познания, именно поэтому объявляется необходимым), то им нельзя позволить играть в предположения, а их утверждения должны быть наукой или же они вообще ничто!”²⁴.

Поскольку лично я не хочу прекратить свои занятия в области положительной теоретической метафизики (на это есть серьезные причины, кото-

рые я приведу в следующем параграфе) и не хочу отказываться от имени метафизика, то я принимаю вызов Канта и постараюсь в дальнейшем не только показать, что возможны априорные синтетические познания в положительной теоретической метафизике, и тем самым - возможность существования положительной теоретической метафизики как науки в том смысле, как это понимает Кант, но и показать, что такая метафизика возможна как наука с позиций современных идеалов научности. Однако предварительно я изложу мотивы, которые побуждают меня заниматься проблемами возрождения и становления научной метафизики.

3. Нетрадиционная отрицательная метафизика Канта и возможности ее практического применения

Несмотря на то, что Кант привел ряд аргументов против возможности положительной метафизики как науки в границах теоретического разума, поставим вопрос: может ли отдельный человек и все человеческое сообщество обойтись в своей практической жизни без такой науки? Ответ на этот вопрос, как мне представляется, вытекает из решения более общего вопроса об отношении теории к практике вообще и об отношении философской теории к практике, в частности. В плане решения данной проблемы большой интерес представляет работа Канта “О поговорке “может быть это и верно в теории, но не годится для практики” (1793)²⁵.

Характерной особенностью этой работы является то, что в ней данная проблема решается как на метатеоретическом, так и на конкретно-теоретическом уровнях. К сожалению, в этой работе уровни представлены, если так можно выразиться, обратно пропорционально их теоретической значимости. Так, на мой взгляд, представленный в данной работе метатеоретический уровень решения проблемы отношения философской теории к практике, важный как осмысление кантовского обоснования природы морали, государственного и международного права, все же нельзя рассматри-

вать как решение проблемы установления общих признаков, необходимо присущих философской теории, имеющей практическое применение. Более того, в метатеоретической части работы Кант наряду с убеждением в практической применимости математики, механики, медицины, агрономии и других эмпирических дисциплин в соответствующих областях практики все же допускает мысль о возможности практической неэффективности философской теории за исключением ее морального аспекта. В связи с этим Кант утверждает: “Совершенно иначе обстоит дело с теорией, которая касается предметов созерцания, по сравнению с той, в которой они представлены только посредством понятий (объектами математики и объектами философии)”. Этим самым, очевидно, Кант высказывает свое убеждение, что в противоположность математике некоторые разделы философии, могут оказаться практически бесполезными, так как объекты традиционной метафизики, согласно Канту, “можно, пожалуй, мыслить вполне удовлетворительно и не высказывая порицания (со стороны разума), но они, пожалуй, никак не могут быть даны, а могут оказаться только пустыми идеями, которые совсем нельзя применять на практике, или применение их может быть даже вредным для нее. Стало быть, - заключает Кант, - в подобных случаях поговорка, о которой идет речь, могла бы оказаться справедливой”²⁶.

“Но в теории, - продолжает он, - которая основана на понятии долга, опасения относительно пустой идеальности этого понятия совершенно отпадает”.

Поставим вопрос: как это понимать более конкретно? Далее, в данной работе Кант разъясняет, что “расположение воли к подчинению этому закону (нравственной максиме. - *A.T.*) как безусловному принципу называется моральным чувством”²⁷.

Однако нетрудно понять, что расположение воли к подчинению определенной максиме и составляет содержание понятия “долг” и, как следует из приведенной цитаты, моральный долг объективируется как совокупность некоторых моральных чувств. Это наводит меня на мысль, что поня-

тие “моральный долг” можно конструировать в чистом моральном чувстве, аналогично тому, как, согласно Канту, можно конструировать в чистом априорном созерцании понятия математики. (На мой взгляд, понятие “априорное созерцание” и “чистое созерцание” тождественны, и, таким образом, слово “чистое” является излишним в выражении “чистое априорное созерцание”, однако здесь мы считаемся с традицией, сложившейся в кантоведении.) В терминах теории понятия это означает, что объем понятия “моральный долг” можно представить в виде множества конкретных чувств, возникающих из осознания личностью необходимости подчинить свою волю нравственным максима́м - “не лги”, “не укради”, “не убий” и т.д. Иными словами, с точки зрения современного логико-когнитивного анализа, понятие “моральный долг” есть непустое общее понятие, элементы объема которого конструируются чувством необходимости “не лгать”, чувством необходимости “не убивать”, “не воровать” и т.д.

При этом следует иметь в виду, что эти чувства носят чисто априорный характер, так как их “мотивы суть не те или иные желаемые как цели объекты, относящиеся к физическому чувству, а только сам ничем не обусловленный закон”, т.е. нравственная максима. В таком случае нет никаких препятствий и на пути экстраполяции данного толкования на понятие “правовой долг” как в области государственного, так и в области межгосударственного права. Согласно общей установке Канта, понятие “долг” не пусто: оно, как и понятия экспериментального естествознания, как и понятия математики, не выходит за границу чувственного и, следовательно, за границы возможного опыта.

Но, как известно, в морали, в философии морали и права широко используется понятие “свобода”, в объеме которого, согласно Канту, содержится некоторая сверхчувственная сущность. Кант, например, утверждает, что “моральные законы открыли в человеке сверхчувственное, а именно свободу”²⁸, что “мы не можем узнать ничего о природе сверхчувственных предметов - Бога, нашей собственной способности свободы”²⁹ и т.д. Известно также, что в словесной практике наряду с употреблением понятия

“чувство долга” широко употребляется понятие “чувство свободы”, что указывает на чувственную природу этого понятия. Конечно, можно утверждать, что само понятие “свобода” как чистая мысль вызывает у человека чувство свободы, но тогда равным образом можно утверждать, что понятие “долг” как чистая мысль вызывает у человека чувство долга, т.е. можно настаивать на сверхчувственной природе понятия “долг” и, следовательно, на его пустоте в границах теоретического разума.

Поэтому мы либо должны признать возможность априорного обоснования непустоты в равной степени как понятия “долг”, так и понятия “свобода” в границах теоретического разума, либо признать непустоту этих понятий в границах практического разума. Здесь я усматриваю непоследовательность Канта: он, по существу, обосновывает априорную непустоту понятия “долг” в границах теоретического разума методом, аналогичным методу конструирования понятий в чистом созерцании, а за понятием “свобода” признает непустоту исключительно в границах практического разума. Согласно Канту, мы принципиально ничего не можем знать о сверхчувственных сущностях типа “вещь в себе”, “Бог”, “свобода”, “бессмертие”, “высшее благо” и т.д. в границах теоретического разума. Кант утверждает, что “к убеждению в бытии Бога, в существовании высшего блага и загробной жизни мы нисколько не можем приблизиться теоретически, даже при самом сильном напряжении разума, так как у нас нет никакой возможности проникнуть в природу сверхчувственных предметов”, что “практически мы сами создаем себе эти предметы”, что “невозможно объективное указание действительных сверхчувственных предметов; оно лишь субъективное”³².

Кант также считает, что “философия как учение мудрости получает это преимущество перед философией как спекулятивной наукой только от чистой практической способности разума, т.е. от морали, поскольку может быть выведена из понятий свободы как принципа, правда, сверхчувственного, но практического, а priori познаваемого”³¹.

Если обобщить сказанное Кантом о практической значимости теории на метатеоретическом уровне, то можно сделать вывод о том, что практи-

чески значимы только теории с непустыми понятиями. Все понятия философии и морали, за исключением понятия “долг”, являются пустыми в пределах теоретического разума, и не пустыми в пределах практического разума, т.е. как требования морали, так как под напором нравственных максим, имеющих реальную силу в жизни человеческого общества, люди создают субъективную онтологию (предметную область) для сверхчувственных сущностей таких как Бог, свобода, вещь в себе и т.д. Следовательно, в конечном счете философские теории по Канту имеют практическую значимость.

Позволительно задаться вопросом: имеет ли нетрадиционная метафизика Канта практическую значимость в качестве адекватной основы для мудрого поведения отдельных людей в их частной жизни и для мудрого поведения государственных деятелей? Естественно, сам Кант в этом нисколько не сомневается: “Удовлетворять всякой любознательности и ставить пределы нашей жажде познания только там, где начинается невозможное, - вот старание, которое подобает учености. Но из всех бесчисленных задач, которые сами собой возникают (перед человеком), избрать именно те, разрешение которых важно для него, - это заслуга мудрости”. И далее: “Чтобы сделать разумный выбор, надо прежде всего знать то, без чего можно обойтись, более того, надо знать, что невозможно; но в конце концов удастся определить границы, установленные природой человеческому разуму ... Тогда-то метафизика становится тем, от чего она еще так далека и что в ней меньше всего подозревают, а именно спутницей мудрости”³². Это заявление Канта можно кратко прокомментировать таким образом: без положительной метафизики в границах теоретического разума можно обойтись; нетрадиционная отрицательная метафизика Канта как раз и есть та философская теория, которая является адекватным основанием для мудрого поведения.

Приведенные рассуждения Канта на первый взгляд кажутся убедительными и с другой стороны. Действительно, в границах практического разума нетрадиционная метафизика Канта является глубокой и содержательно полной, т.е. устанавливает пределы возможного и в этих пределах содер-

жит все необходимое для того, чтобы иметь целостный и максимально общий взгляд на мир. Ее утверждения относятся и к сверхчувственным сущностям, которые рассматриваются в границах практического разума как непустые и, хотя созданы людьми для регулирования жизни человеческого сообщества, обладают определенным статусом истинности, а именно: они рассматриваются Кантом как истинные суждения на основе веры. Так, Кант пишет, что “значение этого признания истины, основанного, в отличие от мнения и знания, на суждении с теоретической целью, может быть выражено в слове “вера”³³; “Такая вера есть признание истинности теоретического положения, например положения “Бог существует”, практическим разумом, рассматриваемым в этом случае как чистый практический разум”, и что “эта вера не дает оружия в руки скептику”³⁴.

Однако, на мой взгляд, при более глубоком анализе нетрадиционной метафизики Канта следует дать отрицательный ответ на вопрос о практической значимости данной теории в качестве адекватной основы мудрого поведения. В современном кантоведении популярна точка зрения, согласно которой считается, что Кант потеснил знание, чтобы оставить место вере. Эта точка зрения представляется мне глубоко ошибочной, так как нельзя существование сверхчувственных сущностей заменить верой в их существование, если на уровне теоретического разума приобретено знание о пустоте объемов, соответствующих им фундаментальных понятий метафизики, т.е. знание о несуществовании этих сверхчувственных сущностей. Приведенная трудность скорее подтверждает мысль о том, что Кант потеснил знание, чтобы оставить место сомнению. Но тогда становится очевидным, что метафизику, которая оставляет место неустранимому сомнению в принципиальных мировоззренческих вопросах, вряд ли можно рассматривать как основание мудрого поведения.

На первый взгляд нетрадиционная метафизика Канта обладает большим зарядом духовности, необходимым для мудрого поведения. Действительно, если суть духовности усматривать в признании существования сверхчувственных сущностей на основе веры, то нетрадиционная метафизика Канта должна удовлетворять этому критерию. Однако, строго говоря,

не всякая вера свидетельствует о духовности, а лишь абсолютная вера, ибо лишь она придает человеку святость, атрибутивно присущую настоящему мудрецу.

Наконец, следует проанализировать и точку зрения самого Канта, согласно которой “философия как учение мудрости получает это преимущество перед философией как спекулятивной наукой только от чистой практической способности разума, т.е. от морали”³⁵.

Это высказывание также дает повод упрекнуть Канта в непоследовательности. Из него следует, что для Канта практическое применение философской теории сводится лишь к регулированию межличностных отношений на основе нравственных принципов, подтверждением чему может служить содержание его “Критики практического разума”. С этим вряд ли можно согласиться, так как помимо философии морали в философской науке выделяется и такой раздел, как философия права, и сам Кант в “Поговорке ...”, как известно, констатирует практическую применимость государственного и межгосударственного права, основанных на положениях философии права. Но все-таки главное, что вызывает несогласие с данной точкой зрения, - это возможность рассматривать нетрадиционную метафизику Канта как нравственный регулятор мудрого поведения людей и их отношений друг с другом.

Самодостаточность учения Канта о морали в нетрадиционной метафизике не нуждается в доказательствах существования Бога, “вещи в себе”, ноуменов и т.д. в границах теоретического разума. В этом смысле показательно следующее утверждение Канта: “Обыкновенно указывают на то, что разумный взгляд на духовную природу души приводит к уверенности в существовании загробной жизни, а эта уверенность очень нужна как побудительный мотив к добродетельной жизни... Однако истинная мудрость есть спутница простоты и так как при ней сердце предписывает правила рассудку, то она обычно обходится без больших снаряжений учености... Разве быть добродетельным только потому хорошо, что существует тот свет?... Разве в человеческом сердце не заложены непосредственно нравственные предписания или необходимы какие-то действующие из другого мира ма-

шины, чтобы заставить человека поступать в этом мире согласно своему назначению?”³⁶.

Однако, на мой взгляд, доказательства возможности обойтись без положительной теоретической метафизики в моральной практике, описанной Кантом, являются чисто формальными. Вне всякого сомнения, теория морали и моральная философия Канта достаточны для того, чтобы каждый человек мог а priori выработать критерий различения добра и зла, т.е. а priori знать, что нравственно, а что безнравственно. Но, чтобы каждый человек реально следовал максиме добра в своей жизни, знания нравственных законов недостаточно. Ведь менталитет человека содержит в определенном приоритетном порядке свою шкалу ценностей, обусловленную его влечениями и страстями, корни которых глубоко уходят в генотип человека, и эта шкала полностью никогда не осознается человеком. Вот почему прав Ф.М. Достоевский, провозгласивший устами своего литературного героя: “Бог умер, значит все дозволено”³⁷. Это означает, что для большинства людей, обладающих сильными страстями и влечениями, знающих, что такое добро и зло, но не признающих бессмертия, существование Бога, выбор максимы поведения происходит достаточно ситуативно и спонтанно и часто не в пользу добра. И не только потому, что эти люди в данной ситуации не боятся Божьей кары за свои грехи, но и потому, что они не боятся и себя, так как обычный гипотетический императив не творить зло, дабы избежать чувства неудовольствия из-за укоров совести, действует недостаточно сильно. В сознании этих людей отступления от максимы добра мотивируются тем, что с их физической смертью кончаются не только все удовольствия, но и все страдания, исходящие от их собственной совести. У верующих же людей - людей признающих существование Бога и личное бессмертия - категорические нравственные императивы существенно усиливаются сопутствующими им гипотетическими императивами.

+Для верующих не все дозволено, т.е. выбор максимы поведения у них не бывает спонтанным и ситуативным и, следовательно, их поведение отмечено печатью настоящей мудрости и в межличностных отношениях, и по отношению к государственной службе или общественной деятельности.

Верующие люди в своей деятельности стремятся руководствоваться нормами морали, усиленными гипотетическими императивами теологического содержания. Отсюда следует, что сами по себе теория и философия морали вне контекста более глубоких метафизических представлений о мире, включающих теологическую метафизику, не могут рассматриваться как адекватное основание мудрого поведения.

В заключение поставим вопрос: каким условиям должна удовлетворять положительная теоретическая метафизика, для того чтобы она имела практическое применение в качестве адекватного основания мудрого поведения?

Частично я уже дал ответ на этот вопрос. Он заключается в том, что, во-первых, положительная теоретическая метафизика должна быть содержательно полной, т.е. включать в себя теологию.

Во-вторых, она должна быть истинной теорией, и истинность ее положений должна быть обоснована в границах теоретического разума либо как эпистема, т.е. как необходимо истинное знание, а не просто мнение, либо как глубоко фундированная рациональная вера. Ибо только в этих случаях субъект познания правильно ориентируется в жизненных ситуациях, в получаемой информации и сознательно делает свой выбор, т.е. обладает атрибутивными качествами, присущими мудрецу, духовной личности.

Именно в направлении обоснования подлинной духовности, присущей людям, наделенным знанием о трансцендентных регуляторах жизни, либо людям глубоко верующим, я расцениваю как плодотворные поиски русской философской духовной мысли. Свои же усилия - в качестве попытки построить мост между западноевропейской и русской духовной философией, представленной в трудах В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, Даниила Андреева и др., посредством разработки общего понятийного фундамента, основы которого заложены великим мыслителем Иммануилом Кантом.

Одновременно я делаю попытку обосновать возможность положительной метафизики в границах теоретического разума и сформулировать ее некоторые положения с помощью применения логико-когнитивных наук. Как известно, со времен Канта эти науки сделали огромный шаг вперед в своем развитии, благодаря чему их методологическое применение делает возможным ревизию некоторых предшествующих философских результатов и через это дальнейшее развитие философского познания.

ГЛАВА II

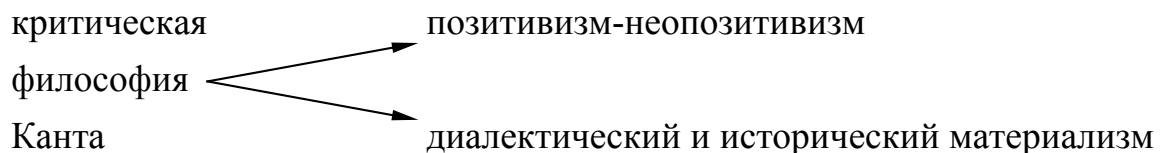
ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБОСНОВАНИЯ ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ КАК НАУКИ

Метафизика, несомненно, есть самое трудное из всех человеческих познаний, но она никогда еще и не была написана.

Иммануил Кант

1. Возможна ли положительная метафизика как наука в границах теоретического разума?

Можно без преувеличения сказать, что обоснованная Кантом невозможность традиционной догматической метафизики как науки в границах теоретического разума (положительной метафизики в границах теоретического разума, в моей терминологии) составила переворот в философии, подобный открытию Коперника в астрономии, и направила ее развитие по линиям:



На мой взгляд, эта ветвь развития философии в силу неприятия в ней под влиянием философии Канта тезиса об объективном существовании сверхчувственных нефизических сущностей в мире отрицательно повлияла

на духовный потенциал образованной части человечества. При этом вывод Канта о невозможности положительной метафизики в границах теоретического разума по-прежнему оказывает дезориентирующее воздействие и на мировоззрение современных философов.

Разумеется, в положении о трансцендентальном в критической философии Кант выяснил важные характеристики научного знания, обусловленные активностью познающего субъекта в процессе познания. Он показал, что физические предметы мы познаем не такими, какими они есть сами по себе вне нашего восприятия, а такими, какими они нам являются в опосредованном нашими познавательными способностями виде (например, способность подводить ощущения под чистые категории рассудка). Некоторые математические объекты мы познаем посредством способности их конструирования в чистом априорном созерцании. При этом и в первом и во втором случае должны быть учтены архитектоника и функции познавательных способностей человека, т.е. в интеллекте имеет значение его способность к категориальному синтезу, его способность формулировать аналитические, синтетические *a priori* и синтетические *a posteriori* суждения; в чувственности - тенденцию к эмпирической созерцательности, чистым априорным созерцаниям и др.

Этот важный результат философии Канта в дальнейшем, на мой взгляд, трансформировался в философии Карнапа в вывод о необходимости различать внешнее и внутреннее существование предметов (объектов) мира, а именно: внутреннее существование предметов - это их существование в языковой среде, или в языковом каркасе, в терминологии Карнапа, внешнее - вне этой среды. При этом, как считает Карнап, научные теории оперируют вполне осмысленным набором объектов, существование которых мыслится только в языковой среде этих научных теорий. Вопрос же о существовании объектов мира вне языковой среды вообще не имеет смысла. Позднее - в аналитической и лингвистической философии - эта мысль Карнапа трансформировалась в вывод о том, что разработка языка научной теории диктует исследователю определенные онтологические допущения.

В современной отечественной философии исходная мысль Канта об активности познающего субъекта в процессе познания получила конкретизацию в работе профессора В.А. Смирнова “Логические методы анализа научного знания”³⁸. Смирнов пишет: “Кант 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 путем анализа познавательных процедур и категориальной структуры мышления”.

Спроецируем справедливые выводы Смирнова на вопросы, поставленные Кантом в “Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука”: 1) как возможна чистая математика? 2) как возможно чистое естествознание? Как известно, Кант, прежде чем дать положительные ответы на эти вопросы, анализирует познавательные процедуры и категориальные структуры мышления в применении к данным областям познания. Однако, рассматривая чисто мыслительные процессы, Кант не делает вывода, что математика или естествознание невозможны как науки. Такой вывод делается только относительно положительной метафизики - и вовсе не потому, что для этого сначала необходимо проанализировать познавательные процедуры и категориальные структуры мышления, применяемые в предметной области положительной метафизики, а потому, что, согласно Канту, этот анализ невозможен относительно положительной метафизики, ибо невыполнимы те условия, которые обязательно выполняются в чистой математике и в чистом естествознании. Вопреки утверждению Канта о невозможности положительной метафизики в границах теоретиче-

ского разума, я попытаюсь провести анализ, основываясь на тех трех тезисах, которые приведены в первой главе.

Рассмотрим их в том порядке, как они изложены.

1. Положительная метафизика не имеет в границах теоретического разума предметной области.

Против этого тезиса можно сформулировать такие типы аргументации.

А. Аргументация от здравого смысла.

Вероятно, только живые существа, не имеющие второй сигнальной системы - языка, - такие, как рыбы, мыши, ящерицы и другие животные, живут в мире твердого, сухого, горячего, холодного и т.д., т.е. живут лишь в мире эмпирических предметов, а человек уже в обычной жизни признает существование предметов вне чувственного опыта, признает существование мыслей и чувств у другого человека. Таким образом, сверхчувственные сущности (объекты) могут существовать в границах теоретического разума, объективированного в языке, содержащем имена для сверхчувственных сущностей.

Б. Аргументация от независимого исследователя (эксперта).

Профессор Е.К.Войшвилло пишет: “Представители науки, даже такой, положим, как физика или химия, изучающие явления объективного мира, допускают (по крайней мере на некоторых этапах познания) в качестве элементов универсума своих рассуждений не только реальные предметы или результаты идеализации их, но и объекты, вопрос о существовании которых как реальных предметов является открытым. Активность познания человека состоит, в частности, в том, что в рассмотрение вводятся предметы, существование которых является первоначально гипотетичным: “теплород”, “флогистон”, “эфир” и т.п. Определенное обсуждение их возможных свойств необходимо для выяснения того, не являются ли они про-

сто научными фикциями. Оказавшись ими (в эмпирическом мире. - *А.Т.*), они исключаются из универсума науки (из универсума эмпирического естествознания. - *А.Т.*). Но сам факт возможности рассуждения об объектах такого рода приводит к мысли о том, что обозначающие их выражения языка в некотором смысле не лишены предметных значений. Видимо, можно сказать, что предметными значениями выражений таких типов являются воображаемые или мыслимые (т.е. сверхчувственные. - *А.Т.*) предметы”³⁹.

На мой взгляд, здесь неявно обосновывается важная мысль: понятия “теплород”, “флогистон”, “эфир” являются пустыми относительно эмпирического (чувственно воспринимаемого) мира и непустыми относительно сверхчувственного мира, т.е. “теплород”, “флогистон”, “эфир” существуют как некоторые сверхчувственные сущности в границах теоретического разума.

В. Аргументация от анализа аргументации Канта.

Следуя сравнительному методу Канта, я проанализирую и сопоставлю методы, применяемые в математическом и метафизическом познаниях. Анализ показывает, что предметная область элементарной математики, как и метафизика, содержит не только чувственные, но и сверхчувственные объекты (сущности). Разум при этом, производя суждения о них, не выходит за границы возможного опыта не только при конструировании математических понятий, как это полагал Кант, но и при их символизировании. Аналогично обстоит дело при символизировании сверхчувственных объектов метафизики и теологии.

В процессе анализа я конкретно показываю:

1) что не все понятия элементарной геометрии конструируются в кантовском смысле;

2) что само базисное понятие арифметики, т.е. понятие “натуральное число”, как и фундаментальные понятия положительной теоретической метафизики, представляет класс сверхчувственных сущностей - конкретных натуральных чисел и, строго говоря, также неконструируемо в кантовском

смысле. Однако трудно представить себе ученых, кто сомневался бы в том, что арифметика имеет реальную предметную область в границах теоретического разума. Исходя из этого, я заключаю, что положительная теоретическая метафизика, как и теория натуральных чисел имеет реальную предметную область в границах теоретического разума. В силу особой принципиальной важности данной аргументации в обосновании возможности положительной метафизики как науки в границах теоретического разума я полностью воспроизвожу этот анализ.

Итак, Кант в “Критике чистого разума” пишет: “Философское познание есть познание разумом из понятий, а математическое познание есть познание из конструкций понятий. (Как показывает анализ примеров Канта, речь у него действительно идет о конструировании понятий, а не простых общих имен.) Но конструировать понятие означает изобразить соответствующее ему а priori созерцание. Итак, для конструкции понятия требуется не эмпирическое созерцание (а чистое созерцание - *A.T.*), которое, следовательно, существует в качестве созерцания отдельного объекта, но тем не менее в качестве конструкции понятия (всеобщего представления), которое должно выразить в представлении всеобщую значимость для всех возможных созерцаний, подпадающих под это единое понятие”⁴⁰.

Я полагаю, что этому фрагменту можно дать более ясную логико-когнитивную интерпретацию: 1) математика оперирует с конструированными понятиями; 2) результат конструирования математического понятия есть некоторое единичное чистое созерцание, единственно возможный вид которого является обобщенным чувственным представителем всех единичных созерцаний, составляющих элементы объема конструируемого понятия. Аналогичная интерпретация содержится в работе Г.Шляхина⁴¹.

Что это представление должно быть непременно чувственным, подтверждается следующим примером Канта, разъясняющим понятие “чистое созерцание”. “Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, - пишет Кант, - как то: субстанцию, силу, делимость и т.п., а также все, что принадлежит в нем ощущению, как то: непроницаемость, твердость, цвет и т.п., то у меня остается от этого эмпирического

созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ (которые суть элементы чувственности - *A.T.*). Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения”⁴².

Приведенное описание метода конструирования понятий показывает, что он применим лишь к таким понятиям, промышление которых вызывает у познающего субъекта определенный чистый чувственный образ. Очевидно, что не все понятия таковы, и можно согласиться с Кантом, что этому требованию не удовлетворяют понятия метафизики. Например очевидно, что такие понятия метафизики, как “апейрон”, “энтелехия”, “монада”, “вещь в себе”, “ноумен” невозможно конструировать, мысленно представляя их образ. При этом, думается, каждый согласится, что сколько ни промышливый смысл термина “энтелехия” в виде собственного смысла описательного общего имени - “деятельность, нацеленная на осуществленность”⁴³, - в сознании не возникает чистого чувственного образа. Можно также утверждать, что промышление собственного смысла некоторых общих описательных имен элементарной геометрии, т.е. таких понятий, как “треугольник”, “параллелограмм”, “конус” и др., вызывает в сознании познающего субъекта четкие чувственные образы. Так, например, промышление общего понятия “конус” в виде собственного смысла общего описательного имени “объемная геометрическая фигура, возникающая в результате вращения прямоугольного треугольника вокруг одного из своих катетов”, вызывает в сознании каждого человека, кто понимает, что такое “катет”, чистый образ определенного вида, даже если он закроет глаза.

Однако не все понятия элементарной геометрии, промышление которых вызывает чистый чувственный образ, можно рассматривать как конструируемые. Напомним, что результатом конструирования понятия, по Канту, является единичное чистое созерцание единственно возможного вида, которое является обобщенным чувственным представителем всех возможных созерцаний, попадающих под это единое понятие. Между тем имеет смысл различать среди понятий, промышление которых вызывает чистый

чувственный образ (чистое созерцание), понятия с гомогенным (однородным) объемом и понятия с гетерогенным (неоднородным) объемом.

Понятия с гомогенным объемом - это такие понятия, в объеме которых не выделяются разнородные части, т.е. подмножества элементов, и все элементы объема этих понятий имеют такие различия, которыми можно пренебречь в определенном анализе⁴⁴.

Понятиями с гомогенным объемом являются такие, как “конус”, “окружность”, “прямоугольный треугольник”, так как элементы объема этих понятий сохраняют свое качество независимо от своих размеров, что, несомненно, является приемлемой степенью различия для того, чтобы называть их однородными элементами.

Соответственно понятия с гетерогенным объемом содержат в своем объеме разнородные части или элементы, различиями между которыми нельзя пренебречь в определенном анализе. Например, понятия “геометрическая фигура”, “треугольник”, “ромб” и др. являются понятиями с гетерогенным объемом, так как в их объемах можно выделить различные части. Так, в качестве частей объема понятия “плоская геометрическая фигура” можно выделить трапеции, квадраты, треугольники и др.; в качестве частей объема понятия “треугольник” - прямоугольные треугольники, остроугольные треугольники, тупоугольные треугольники. Аналогичным образом обстоит дело с понятием “ромб”.

Нетрудно заметить, что понятия с гетерогенным объемом нельзя конструировать а priori в виде единичного чистого созерцания, которое является чувственным представителем всех возможных созерцаний, входящих в объем данного понятия. Так, например, когда мы промышляем понятие “треугольник” - “плоская геометрическая фигура, образованная соединением прямыми линиями трех точек, не лежащих на одной прямой”, - в сознании а priori не может возникнуть образ треугольника вообще. Мы представим себе либо остроугольный, либо прямоугольный, либо тупоугольный треугольник. Допустим, что это единичное чистое созерцание прямоугольного треугольника. Но тогда очевидно, что это единичное чис-

тое созерцание нельзя рассматривать в качестве чувственного представителя тупоугольных и остроугольных треугольников, мыслимых в объеме понятия “треугольник” и, например, теорема Пифагора неприменима к этим треугольникам. Следовательно, строго говоря, понятие “треугольник” не может конструироваться методом, описанным Кантом. Утверждение Канта о том, что “математика всегда рассматривает всеобщее (allgemeine. - *A.T.*) in concreto в отдельном созерцании и при этом через чистое представление”⁴⁵ ошибочно.

Еще большие трудности возникают с базисным понятием элементарной арифметики, т.е. с понятием “натуральное число”. Во-первых, очевидно, что это понятие с гетерогенным объемом и уже поэтому не является конструируемым по Канту. Во-вторых, хотя элементы объема этого понятия и можно представить in concreto в чистом априорном созерцании, однако, вряд ли это представление можно назвать конструированием, так как чистые чувственные сущности, которые можно подставить под единичные простые имена “1”, “2”, “3” и т.д. в виде последовательности штрихов I, II, III, IIII и т.д., являются условными и совершенно произвольными. Ибо с тем же успехом мы могли бы обозначить этими именами последовательности треугольников Δ , $\Delta\Delta$, $\Delta\Delta\Delta$ и т.д. либо последовательности кругов O, OO, OOO, OOOO и т.д. А это в свою очередь наводит нас на мысль, что в данном случае и последовательности штрихов, треугольников и кругов есть не сами натуральные числа, а их символы. Сами же конкретные натуральные числа суть некие сверхчувственные сущности, обозначаемые обычно либо с помощью римских цифр I, II, III, IV и т.д., либо с помощью арабских цифр 1, 2, 3, 4, 5 ... Отсюда следует, что фундаментальное понятие математики - понятие “натуральное число” - нельзя конструировать в кантовском смысле, а можно лишь символизировать in concreto в абстракции потенциальной осуществимости бесконечного ряда натуральных чисел, представляющего объем данного понятия.

Какой вывод напрашивается в результате проведенного анализа? В арифметике натуральных чисел сверхчувственные нефизические сущно-

сти, обозначаются символически, однако математики признают, что арифметика натуральных чисел имеет реальную предметную область.

Положительная теоретическая метафизика имеет дело со сверхчувственными нефизическими сущностями, которые также можно символизировать. Отсюда заключаем о вероятности реальной предметной области в положительной теоретической метафизике.

г). Аргументация от истории развития науки.

Как уже отмечено, в теории имен и понятий различают как пустые и непустые имена, так и пустые и непустые понятия. При этом противоречивость собственного смысла единичного описательного имени (единичного концепта), противоречивость собственного смысла общего описательного имени (общего концепта) и противоречивость содержания понятия есть абсолютный критерий несуществования сущностей (предметов), обозначенных в соответствующих синтаксических и семантических категориях языка. Принятие этого критерия наводит на проблемный вопрос: достаточно ли условие непротиворечивости собственного смысла единичного описательного имени, собственного смысла описательного общего имени, а также условие непротиворечивости содержания понятия, чтобы признать существование соответствующих им сущностей (предметов)? Современная теория понятия, изложенная в книге Войшвилло, как представляется, под фактической пустотой понятия подразумевает несуществование предметов, мыслимых в понятии и описываемых прежде всего эмпирическими предикатами. В свете этого становится вполне понятным, что условие непротиворечивости содержания понятия недостаточно для признания фактической непустоты эмпирических понятий. Но, как известно, помимо эмпирических понятий в современной методологии науки выделяются еще и теоретические понятия. В физике, в соответствии с неопозитивистской традицией, они исчерпываются понятиями, в объеме которых мыслятся сверхчувственные физические сущности, элиминируемые из сложившейся теории с помощью предложения Рамсея⁴⁶.

Аналогичная мысль, на мой взгляд, высказана в концепции “идеальных предложений” Д. Гильбертом⁴⁷, об элиминации из математической теории некоторых промежуточных понятий математической теории, в объеме которых мыслятся сверхчувственные нефизические сущности⁴⁸.

Однако при решении вопроса об изъятии из научной теории понятий, относящихся к сверхчувственным сущностям, необходимо ответить на вопрос: как быть не с промежуточными, а базисными теоретическими понятиями науки? Например, как элиминировать из математических теорий теоретическое понятие “натуральное число”, в объеме которого, как было показано, несомненно мыслятся сверхчувственные нефизические сущности, каковыми являются конкретные натуральные числа? Характерно в этом смысле высказывание Ш. Эрмита: “Я верю, что числа и функции анализа не являются произвольным созданием нашего разума; я думаю, что они существуют вне нас в силу той же необходимости, как и объекты реального мира, и мы их встречаем или их открываем и изучаем точно так, как это делают физики, химики или зоологи”⁴⁹. В этом суждении, как очевидно, указывается на объективность существования натуральных чисел. Поэтому несмотря на почти очевидную идеальную природу натуральных чисел их не нужно элиминировать из математических теорий для сохранения научности этих теорий. С другой стороны, Я. Хинтикка⁵⁰ утверждает, что в современной логике, т.е. в логике предикатов первого порядка в операциях с кванторами осуществляется процедура, аналогичная кантовскому методу конструирования понятий.

Из анализа приведенных теоретических положений, сыгравших свою роль в истории развития современной науки, следует мысль о необходимости включения в теорию не только эмпирических и теоретических понятий, но и понятий, описывающих в языке и мышлении объекты чистого созерцания а priori. Вопрос об условиях (не)пустоты эмпирических, теоретических понятий и понятий априорного чистого созерцания делает актуальным создание теории онтологического существования предметов (сущ-

ностей) в мире, в отличие от гносеологического существования наших мыслей о них.

В связи с этим будем считать, что некая мысль, переживаемая субъектом познания, имеет статус гносеологического существования, если объект промысливания находится вне ее. Объекты, выделенные в мире этой мыслью, будут иметь статус онтологического существования. В акте рефлексии, т.е. в случаях, когда некая мысль познающего субъекта выделяет и анализирует другую мысль, первая мысль, как нетрудно понять, будет иметь статус гносеологического существования, а вторая, т.е. выделяемая и анализируемая мысль, будет иметь статус онтологического существования.

Д. Аргументация от теории онтологического существования объектов (сущностей) в мире.

Предшествующая аргументация, изложенная в пунктах *А*, *Б*, *В*, *Г*, все же лишь косвенно свидетельствует об онтологическом существовании сверхчувственных сущностей и тем самым - о реальном существовании предметной области положительной теоретической метафизики. Теория онтологического существования в мире, которую я здесь формулирую, непосредственно обосновывает это.

Как известно, слово “существует” употребляется двояко - в суждениях традиционной логики и в высказываниях современной (классической логики предикатов). То есть слово “существует” в структуре высказывания может относиться либо к категории логических терминов (логических констант) и функционально выполнять роль логического оператора - квантора (в символическом формализованном языке классической логики предикатов обозначается знаком “ \exists ”), либо к категории дескриптивных терминов, относящихся к предмету суждения, - предикаторов, или предикатов, традиционной либо современной логики.

В языке классической логики предикатов отсутствует явное определение смысла слова “существует” как квантора. Мы имеем там лишь явное определение контекста высказывания, содержащего данный квантор, вы-

ясняющее условия истинности (ложности) всего высказывания с этим квантором⁵¹. Это определение не дает достаточной информации о смысле слова “существовать”. Такую информацию можно получить из явного определения предиката “нечто (не) существует”. Слово “существовать” в данном предикате указывает на свойство, наличие которого утверждается либо отрицается относительно “нечто”. Выяснение всех смыслов этого слова с помощью явных определений применительно к эмпирическим предметам, объектам чистого априорного созерцания, а также к сверхчувственным нефизическим сущностям - как раз и составляет основу содержания теории онтологического существования предметов в мире.

Изложим эту теорию на чисто содержательном уровне. В соответствии с различием эмпирических предметов, объектов чистого априорного созерцания и сверхчувственных нефизических сущностей введем соответствующие предикаты существования, а именно:

- 1) предикат “нечто нефизическое существует сверхчувственно”;
- 2) предикат “нечто существует в априорном созерцании”;
- 3) предикат “нечто существует эмпирически”.

Теперь определим эти предикаты с помощью явных определений, которые одновременно будут выполнять функцию критериев существования соответствующих предметов (сущностей), к которым применяются данные предикаты.

Пусть для описания мира в естественном языке мы имеем С-предикаты (предикаты, характеризующие сверхчувственные сущности); Ч-предикаты (предикаты, характеризующие чувственные предметы), а среди Ч-предикатов - А-предикаты (предикаты априорного созерцания). Поскольку, как отмечено, объекты в мире могут выделяться либо с помощью единичных описательных имен (единичных концептов), либо с помощью общих описательных имен (общих концептов), т.е. содержаний понятий, а они в свою очередь могут состоять лишь из перечисленных выше предикатов, можно сформулировать следующие критерии существования объектов (сущностей) в мире.

1. *Критерий существования сверхчувственных нефизических сущностей.* “Нечто нефизическое существует сверхчувственно”, если оно выделяется в сверхчувственном нефизическом мире в качестве его необходимого элемента посредством С-предикатов естественного языка либо с помощью непротиворечивого единичного концепта, либо с помощью непротиворечивого общего концепта, т.е. является содержанием непротиворечивого понятия. В противном случае, т.е. если это нечто в мире выделяется посредством С-предикатов естественного языка с помощью противоречивых концептов, то оно не существует.

Нетрудно понять, что условие непротиворечивости необходимо и достаточно для отделения в сверхчувственном нефизическом мире существующих сущностей от несуществующих, так как сверхчувственные нефизические сущности могут иметь непосредственно лишь мысленные, т.е. логические, а не чувственно фиксируемые различия. На мой взгляд, этот критерий является более конкретным, более конструктивным по сравнению с другими, предложенными в современной методологии науки, на основе языка классической логики предикатов. Так, например, согласно У. Куайну, “существовать это значит быть значением квантифицируемой переменной”⁵². Очевидно, однако, что прежде чем стать значением квантифицируемой переменной, предмет (сущность) должен существовать. Ведь, например, мы не можем выбрать в качестве значений квантифицируемой переменной в языке логики предикатов “круглые квадраты”.

Как известно, определенные трудности, связанные с принятием условий непротиворечивости соответствующих концептов и понятий в качестве критерия существования сверхчувственных нефизических сущностей (предметов), исходят от формализованной аксиомы свертываемости, применяемой в логицистских программах сведения арифметики к логике и выходящей за пределы математики. (По существу, эта аксиома формулирует принципы выделения в мире классов предметов по любому непротиворечиво мыслимому условию). В символическом языке логики предикатов она имеет следующую запись:

$$\exists y \forall x ((x \in y) \equiv F(x)),$$

где $F(x)$ есть непротиворечиво мыслимое условие, по которому строится определенный класс объектов (сущностей). В теоретико-множественной интерпретации эта аксиома имеет следующее прочтение: существует класс сущностей y такой, что для всякой сущности x тогда и только тогда x принадлежит классу y , когда $F(x)$, т.е. когда x выполняет некоторое непротиворечиво мыслимое условие. Парадоксально, что при непротиворечивом условии $x \notin x$ из этой аксиомы выводимо противоречие, что подтверждает невозможность выделить в мире класс объектов по непротиворечивому условию.

Дедукция противоречия.

1. $\exists y \forall x ((x \in y) \sim F(x))$ {акс. сверт.}.
2. $\exists y \forall x (x \in y) \sim (x \notin x)$ {подст. $x \notin x$ вм. $F(x)$ }.
3. $\forall x ((x \in a) \sim (x \notin x))$ {Удал. $\exists:2$ }.
4. $(a \in a) \sim (a \notin a)$ {Удал. $\forall:3$ }.

Как нетрудно видеть, на шаге 4 возникает противоречие: тогда и только тогда a принадлежит a , когда a не принадлежит a . Однако, как известно, можно избежать этого противоречия, если принять в языке рассуждения теоретико-типовые ограничения, разработанные Б. Расселом. Таким образом, оказывается, что в конечном счете все же можно выделить класс предметов по непротиворечивому условию и есть все основания считать сформулированное выше определение предиката - “нечто нефизическое существует в сверхчувственном мире” - в качестве критерия существования сверхчувственных нефизических сущностей. Данный критерий применим ко всем непротиворечиво мыслимым в границах теоретического разума сверхчувственным нефизическим сущностям в различных областях познания. Например, если мы относим выражение “субстанция cause sui” к категории единичного понятия и непротиворечиво определяем его как сверхчувственная “сущность, которая причиняет все существующее в мире, а сама ничем не причиняется извне”, то это означает, что субстанция cause sui существует в сверхчувственном мире.

2. *Критерий существования предметов априорного созерцания.*

“Нечто существует в априорном созерцании”, если оно выделяется в мире посредством Ч-предикатов либо на основе непротиворечиво-мыслимых

единичных описательных имен, либо на основе непротиворечиво-мыслимых общих описательных имен (понятий) и промысливание этих имен вызывает а priori чистое созерцание этого “нечто”. В противном случае, т.е. когда предмет мыслится непротиворечиво, но его образ не возникает в чистом созерцании, то он не существует в априорном созерцании. Так, например, можно считать, что в мире предметов априорного созерцания существуют крылатые лошади. Во-первых выражение “крылатая лошадь” относится к категории описательных имен; во-вторых можно рассматривать как Ч-предикат; в-третьих, это выражение мыслится непротиворечиво и вызывает соответствующее данному имени чистое созерцание а priori крылатой лошади. Напротив, круглые квадраты не существуют как предметы чистого созерцания, так как выражение “круглый квадрат” хотя и можно рассматривать как выражение, предназначенное для выделения в мире предметов созерцания, т.е. как Ч-предикат, но он мыслится как противоречивое описательное общее имя (понятие). В силу этого его промысливание не вызывает в сознании познающего субъекта априорное созерцание мыслимого предмета.

На мой взгляд, следует различать объекты априорного созерцания и объекты априорного конструирования. Это различие у Канта четко не проводится. Как уже отмечалось, конструировать понятие, по Канту, означает изобразить а priori соответствующее ему созерцание.

На первый взгляд слово “изобразить” имеет тот же самый технологический смысл, что и слово “конструировать”. Однако это предположение опровергается, как только мы познакомимся с разъяснением Канта. Согласно Канту, изобразить чистое рассудочное понятие (Ч-предикат в нашей терминологии) значит представить его в связи с предметом возможного опыта⁵³. Но ведь представить в связи с предметом возможного опыта можно и понятие “многолетнее растение, имеющее корни, ствол и крону”⁵⁴. Промысливание этого понятия познающим субъектом, несомненно, вызывает а priori чистое созерцание дерева, которое является единичным обобщенным представителем всех элементов объема данного эмпирического понятия. Вряд ли эту процедуру, однако, следует назвать конструированием

понятия, несмотря на то, что в результате этой процедуры мы получаем объект априорного созерцания. С другой стороны, в текстах сочинений Канта можно найти примеры действительного конструирования из области геометрии. Например, мысленное построение чертежа для доказательства теоремы: для всякого треугольника верно, что сумма его внутренних углов равна 180 градусам и его вторичное, эмпирическое изображение на бумаге⁵⁵.

Таким образом, на мой взгляд, под конструированием понятий следует понимать возникновение в сознании некой сложной геометрической фигуры, скомбинированной из более простых или исходных базисных геометрических фигур на основе понятия о данной фигуре. При этом под исходными базисными геометрическими фигурами следует понимать те геометрические фигуры, преобразование которых приводит к построению более сложной геометрической фигуры, а объектом с абсолютными исходными качествами, видимо, следует считать точку. От нее можно повести различные ветви конструирования фигур евклидовой геометрии. Например, движение точки в пространстве образует линию, движение линии в пространстве в направлении, перпендикулярном к ней, образует плоскость, движение плоскости в направлении, перпендикулярном к ней, образует объем. Другой путь конструирования геометрических фигур: созерцание трех точек, не лежащих на одной прямой и соединенных друг с другом линиями, образует треугольник, соединение двух сторон треугольника под прямым углом образует прямоугольный треугольник, вращение прямоугольного треугольника вокруг одного из своих катетов образует “конус” и т.д.

Возьмем теперь понятие “крылатая лошадь”. Ясно, что промысливание этого общего имени (понятия) автоматически порождает а priori в сознании человека образ крылатой лошади.

Однако промысливание данного понятия нельзя назвать его конструированием. Во-первых, образ крылатой лошади возникает в сознании познающего субъекта, а не строится в процессе чистого созерцания крылатой лошади; во-вторых, хотя крылатая лошадь имеет свою “геометрию” в том

смысле, что она есть сложная объемная фигура, образованная в результате соединения двух других сложных объемных фигур - лошади и крыльев, однако они не являются базисными геометрическими фигурами, т.е. треугольниками, окружностями, четырехугольниками и т.д. Конечно, этот процесс промышливания, в результате которого автоматически возникает а priori чистое созерцание предмета, являющегося обобщенным представителем всех элементов объема данного понятия, можно назвать процессом изображения. Однако очевидно, что конструирование понятия есть частный случай его изображения, а предметы априорного конструирования суть подмножества множества предметов априорного созерцания.

2). *Критерий существования предметов априорного конструирования (АК-предметов)*. Нечто существует в мире как АК-предмет, если его можно выделить среди существующих АС-предметов на основе операции конструирования соответствующего ему понятия. В противном случае нечто не существует в качестве АК-предмета. Отсюда следует, что всякий АК-предмет есть одновременно и АС-предмет, но обратное неверно.

3). *Критерий существования в мире эмпирических предметов*. “Нечто существует в мире эмпирически” (как эмпирический объект), если оно выделяется в мире посредством языка Ч-предикатов либо на основе непротиворечиво-мыслимых единичных описательных имен, либо на основе непротиворечиво-мыслимых общих описательных имен (понятий) и может фиксироваться органами чувств субъекта познания. В противном случае нечто не существует в качестве эмпирического предмета, а только существует в сознании познающего субъекта лишь как мысль о таком предмете. Между понятиями, описывающими эмпирические предметы и понятиями априорного чистого созерцания, которые согласно подходу Канта, видимо, следует относить к понятиям теоретического разума, существует определенная связь. Эта связь заключается в том, что некоторые эмпирические понятия одновременно являются понятиями априорного чистого созерцания. Так, например, понятие “голубая ель”, несомненно, является эмпири-

ческим, в то же время оно является и понятием априорного чистого созерцания, так как его промышление а priori вызывает у субъекта познания образ голубой ели. Эмпирическое же понятие “колокольный звон” не является понятием априорного чистого созерцания, как и не всякое понятие априорного чистого созерцания является одновременно эмпирическими. Например, понятие “крылатая лошадь” является понятием априорного чистого созерцания, но не является эмпирическим понятием. Таким образом, эмпирические понятия находятся в отношении пересечения с понятиями априорного чистого созерцания. Очевидно, что эмпирические понятия и понятия априорного чистого созерцания составляют понятийный базис теории экспериментального естествознания и эвклидовой геометрии и косвенно могут использоваться, как мы покажем далее, в теории положительной теоретической метафизики, где понятийный базис составляют понятия о сверхчувственных нефизических сущностях.

Описанная типология понятий позволяет уточнить базисные понятия критической философии Канта - “теоретический разум” и “практический разум”. Теоретический разум - это разум, оперирующий объективно непустыми понятиями, т.е. понятиями, в объеме которых мыслятся реально существующие объекты (сущности). Практический разум - это разум, оперирующий понятиями, непустота объема которых постулируется практической целесообразностью в жизнедеятельности людей.

В теории онтологического существования объектов (сущностей), в том числе и относящихся к области теоретической положительной метафизики, особый познавательный интерес имеет проблема единства мира. Каким образом связаны между собой сверхчувственные нефизические сущности, предметы априорного созерцания и эмпирические предметы? Сформулированные выше критерии их существования, показывают, что названные сущности могут мыслиться непротиворечиво. Это обстоятельство наводит на постановку еще более значимой метафизической проблемы: не скрывается ли за л о г и ч е с к и м признаком единства мира его о н т о л о г и ч е с к о е единство в статусе существования его структурных частей? Ведь только в

случае положительного ответа на данный вопрос можно говорить о действительном единстве мира. В свою очередь последнее следует признать существующим лишь в том случае, если удастся показать, что все описанные сущности (предметы) находятся либо в границах опыта, либо по меньшей мере в границах возможного опыта. Согласно Канту, как известно, все сущности (предметы), которые находятся в границах опыта либо в границах возможного опыта, во-первых, существуют, а во-вторых, находятся в орбите научного познания.

При этом все эмпирические объекты суть объекты действительного опыта, все объекты априорного созерцания суть объекты возможного опыта, а все сверхчувственные сущности находятся за границами возможного опыта. Встает вопрос: все ли сверхчувственные сущности находятся за границами возможного опыта, являются недостижимыми для него? Я утверждаю, что *н е в с е*; это вытекает из доказательства в теории онтологического существования следующего принципиально важного тезиса: (1) тогда и только тогда нечто чувственно представимо непосредственно либо опосредовано, когда оно мыслится непротиворечиво. Обоснуем этот тезис. Допустим, мы имеем непротиворечивое эмпирическое понятие “крупное растение, имеющее корни, ствол и крону”. Промысливая это понятие, мы возбуждаем в своем сознании обобщенный образ элементов его объема, т.е. начинаем чувственно их представлять. Теперь, наоборот, допустим, что мы имеем образы некоторых деревьев, т.е. наблюдаем их в опыте. Тогда на основе данных наблюдений мы можем составить их непротиворечивое описание: “крупное растение, имеющее корни, ствол и крону”.

Рассмотрим противоречивое эмпирическое понятие “крупное растение, имеющее корни и не имеющее их”. Очевидно, что сколько бы мы не напрягались, промысливая это понятие, в нашем сознании не возникает обобщенный образ элементов объема данного понятия. Здесь я хочу обратить внимание читателя на исходный метод обоснования положительной теоретической метафизики как науки: начиная с intersubъективной способности человеческого сознания достаточно эффективно и общезначимо различать противоречивое и непротиворечивое описание объектов мира, можно на этой основе двигаться в направлении конструирования внешнего

(объективного) мира. Опираясь на данный метод, проанализируем следующие понятия априорного созерцания.

1. Мысленно “рассмотрим” понятие “четыреугольник, у которого все углы прямые и все стороны равны”. Очевидно, что это понятие имеет непротиворечивое содержание и при этом вызывает а priori чистое созерцание квадрата, т.е. обобщенного представителя всех элементов объема этого понятия. Теперь проведем мысленный эксперимент в обратном направлении: сначала непосредственно представим квадрат в чистом созерцании, а потом, “глядя” на него, сделаем его мысленное описание. В результате снова убедимся, что это описание непротиворечиво. Далее: если объект существует, то мы имеем все основания опосредованно чувственно представить его себе и, следовательно, символизировать. Аналогичным образом обстоит дело с понятием “окружность”, понимаемым “как замкнутая кривая, образованная вращением точки, равноудаленной от центра”. Как известно, в логике и теории множеств для символизации существующих объектов используют круги Эйлера. Если мы символизируем их с помощью объектов, представленных в понятиях “квадрат” и “окружность”, то получим следующее опосредованное чувственное представление этих понятий.

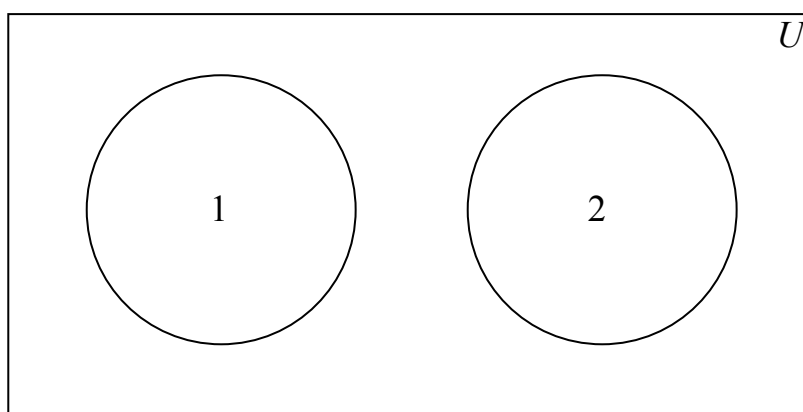


Рис. 1. Схема символизирования понятий квадрата и окружности:

U - исходная предметная область; 1 - круг, символизирующий множество квадратов;
2 - круг, символизирующий множество окружностей.

Заметим, что данную операцию символизирования квадратов и окружностей следует рассматривать в качестве эффективной процедуры, обосновывающей необходимую истинность суждения: “Ни один квадрат не является окружностью”.

2. Теперь рассмотрим понятие “круглый квадрат”. Очевидно, что это понятие имеет противоречивое содержание, и сколько бы не напрягалась наша мысль, его промысливание не вызывает а priori обобщенный чистый чувственный образ его предполагаемых элементов. Очевидно также, что мысленный эксперимент в обратном порядке просто невозможен в силу отсутствия у данного понятия чувственного образа. Следовательно, мы вправе заключить, что если понятие имеет противоречивое содержание, то его нельзя чувственно представить ни непосредственно, ни опосредованно, т.е. нельзя символизировать, в том числе и на кругах Эйлера. В этом нетрудно убедиться, обратившись к рис. 1. Мы не можем символизировать в ней круглые квадраты, так как круги, опосредованно чувственно изображающие квадраты и окружности, не имеют общей части.

Аналогичный результат, как нетрудно понять, мы будем иметь в результате символизации на кругах Эйлера непротиворечивого и противоречивого эмпирических понятий.

Если же мы теперь рассмотрим непротиворечивые и противоречивые понятия, элементы объема которых суть сверхчувственные объекты (сущности), то станет очевидным, что в обоих случаях промысливание их содержаний не вызывает чувственный образ, т.е. эти понятия чувственно непредставимы. Однако, если учесть, что, как уже показано, непротиворечивые сверхчувственные сущности существуют, то к ним правомерно применять метод символизирования и, следовательно, они опосредованно чувственно представимы на кругах Эйлера. Тем самым мы обосновали тезис (1) в полном объеме.

Из тезиса (1) вытекают важные для становления положительной теоретической метафизики как науки следствия.

1). Сверхчувственные нефизические сущности положительной теоретической метафизики находятся в границах возможного опыта, т.е. достижимы для него.

2). Логическая непротиворечивость сверхчувственных и чувственных объектов есть “точка соприкосновения” сверхчувственного как потенциально чувственного с актуально чувственным, т.е. в некотором роде “точка соприкосновения” мысли и чувства.

3). Действительное единство мира обеспечивает предметную область положительной теоретической метафизики, которая предстает в виде некоего подмножества множества всех существующих объектов, что является также необходимым условием построения целостной философской картины мира.

4). Мы снова возвращаемся к традиционному, хорошо понятому, с точки зрения здравого смысла, критерию существования вещей в мире, сформулированному еще Д. Бэркли: существовать это значит быть чувственно воспринимаемым.

В заключение теории онтологического существования сформулируем принцип связи существования как квантора и существования как предиката и рассмотрим вопрос об эвристичности предикатов существования. Очевидно, что этот принцип в точном языке логики предикатов с использованием записи в нем понятийных форм будет иметь следующий вид:

$$\exists xA(x) \equiv df \forall xA(x) ((Cсч(xA(x)) \vee Cчс(xA(x)) \vee Cэо(xA(x))),$$

где *Cсч* - сокращение предикатора “существует сверхчувственно”, *Cчс* - “существует в чистом созерцании”, *Cэо* - “существует эмпирически”.

Этот принцип, я думаю, может быть положен в основу построения исчисления логики онтологического существования - системы *ЛОС*, где *Л*, *О*, *С* - начальные буквы соответствующих русских слов. Но решение данной проблемы выходит за границы тематики настоящей работы, поэтому я оставляю ее на будущее. Между тем теория онтологического существования заставляет ответить на вопрос: какую дополнительную информацию мы получаем об объектах от предиката “существует нечто”, если есть доказа-

тельности существования этого “нечто”, помимо той, которая содержится в описательном имени данной сущности?

Как полагал Кант, существование не есть предикат или определение вещи и поэтому знание о ее существовании ничего не прибавляет к нашему познанию вещи⁵⁶. Конечно, утверждение Канта: какие бы определения ни использовались для характеристики Юлия Цезаря, они не доказательство его существования - является в определенном смысле верным. Однако следует признать и другое, не отмечаемое Кантом: если Юлий Цезарь существовал, то в определенное время он занимал в эмпирическом и психологическом мире определенное место, и все его современники, вступавшие с ним в общение, должны были так или иначе учитывать это обстоятельство. Аналогично строится доказательство существования объекта чистого априорного созерцания; в случае доказательства существования сверхчувственной нефизической сущности это означает, что она занимает “место” в сверхчувственном нефизическом мире и человек учитывает это в своем поведении. И аналогично тому, как человек учитывает в своем физическом поведении существование телесных предметов (он, например, обходит их на своем пути), так и свои духовные движения он совершает с учетом существования сверхчувственных сущностей. Показательно в этом отношении также поведение верующих и неверующих людей, которые соответственно признают и не признают существование Бога как сверхчувственной сущности и в зависимости от этого по-разному ведут себя в жизни. А существование объектов априорного созерцания, например, учитывается в такой специфической деятельности человека, как доказательство геометрических теорем.

Итак, аргументация, приведенная в пунктах *А, Б, В, Г, Д*, полностью обосновывает тезис: положительная теоретическая метафизика имеет реальную предметную область.

Однако здесь правомерно поставить вопрос: могут ли существовать сверхчувственные нефизические сущности вне “пространства” теоретического разума или вне теоретической языковой среды, или языкового каркаса, в терминологии Карнапа? Или в более традиционной формулировке:

могут ли существовать сверхчувственные нефизические сущности независимо от существования размышляющего о них субъекта познания, т.е. могут ли они существовать объективно?

Из основоположений аналитической и лингвистической философии и философии Карнапа, в частности, следует, что сама постановка такого вопроса бессмысленна.

Я не склонен к такому радикально отрицательному ответу на поставленный вопрос. В ответе на него я исхожу из положения Карнапа, который различал существование объектов в теоретической языковой среде и вне ее, восходящее, как я уже отмечал, к критической философии Канта. Я считаю его достаточно конструктивным и плодотворным для научной теории познания. Оно показывает, что доказательство существования сверхчувственных объектов в теоретической языковой среде (в границах теоретического разума в терминологии Канта) делает возможным конституирование науки об этих сущностях. Так, мы не можем с достоверностью утверждать, что, например, натуральные числа существуют сами по себе, вне соответствующей языковой теоретической среды языка арифметики, но само их существование в языке, т.е. в границах теоретического разума (по терминологии Канта) позволяет конституировать их в качестве элементов объема понятия “натуральное число”, лежащего в основе арифметики как науки. Далее. Скорее всего мы согласимся, что с одновременным исчезновением на Земле всех людей исчезнут и государства, однако пока на Земле существуют люди, будет существовать и языковая среда, содержащая понятия о такой сверхчувственной нефизической сущности, как государство, существование которой не может отрицаться здравомыслящими людьми и которая является предметом исследования социологии и политологии. Наконец, можно сказать, что пока на Земле существуют люди, будет существовать определенный теоретический язык, называемый теологией, в котором с помощью сформулированного мной критерия существования сверхчувственных нефизических сущностей можно обосновать существование Бога как сверхчувственной нефизической сущности. Тем самым открывается путь для конституирования теологии как науки. Однако это обстоятельство не снимает для человечества важности вопроса о возможно-

сти существования Бога, государств, натуральных чисел и др. сверхчувственных непротиворечиво-мыслимых нефизических сущностей вне соответствующего теоретического языка, или теоретического разума, и, следовательно, до существования всякого человека.

В противоположность философам Венского кружка и их последователям я не считаю этот вопрос бессмысленным, а напротив, считаю его крайне актуальным для формирования мировоззрения людей, однако ответ на него мы можем иметь не на уровне эпистемологии, т.е. не на уровне аподиктического знания, а на уровне доксы, т.е. на уровне веры. Более обстоятельно я изложу эту проблему далее, а пока обращаю внимание читателя на следующее.

Различение существования объектов в языковой структуре или же в структуре, опосредованной познавательными способностями человека, и существование объектов вне этих структур позволяет говорить о двух видах объективного существования. Первое, т.е. существование в описанных структурах, следует назвать интерсубъективным существованием. Оно субъективно в том смысле, что это существование достоверно до тех пор, пока существует субъект познания, который является носителем этих структур. Оно объективно в том смысле, что в языковой среде или же в структуре познавательных способностей субъекта познания это существование может быть обосновано посредством общезначимой эффективной процедуры, одинаково убедительной для всех участников процесса познания. Но самое важное следствие из такого различения заключается, на мой взгляд, в том, что для научного познания объектов в мире достаточно обосновать их интерсубъективное существование, но научного познания, как оказывается, недостаточно, чтобы получить ответы на все познавательные вопросы, которые возникают у отдельных людей и у всего человеческого сообщества в процессе формирования мировоззрения. Без ответов на эти вопросы человек дезориентирован, он не знает, зачем он пришел в этот мир и каков смысл его жизни. Лишь обладая целостным осмыслением мира, включающим научное познание и рациональную веру, фундированную этим научным познанием, человек может получить ответ

ную этим научным познанием, человек может получить ответ на свои вопросы.

2. Теорию положительной теоретической метафизики можно изложить непротиворечиво.

Согласно Канту, рассуждения о сверхчувственных метафизических сущностях неизбежно приходят к противоречиям, так как разум в метафизике выходит за границы возможного опыта и становится диалектичным, так что может с одинаковой достоверностью доказать как тезисы и антитезисы математических антиномий, так и тезисы и антитезисы динамических антиномий⁵⁷.

Как известно, Кант делает попытку провести доказательства тезисов и антитезисов этих антиномий методом рассуждения от противного, который можно представить в виде следующей схемы рассуждения: если из Γ , $\neg A$ выводимо B и из Γ , $\neg A$ выводимо $\neg B$, то из Γ выводимо A , где Γ есть множество (возможно, пустое) посылок.

Однако эти условия Кантом не выполняются. Покажем это на примере Кантова “доказательства” первой части тезиса первой математической антиномии: “Мир имеет начало во времени” - A . Для доказательства этого тезиса Кант в соответствии со схемой рассуждения от противного вводит допущение - $\neg A$: “Мир не имеет начала во времени”. Далее в кантовском “доказательстве” подразумевается, что из Γ (определения бесконечности, суждения, фиксирующего некоторую временную точку в бесконечной временной длительности), а также из суждения $\neg A$ выводимо суждение B : “До данного момента времени прошел бесконечный ряд событий” - и суждение $\neg B$: “До данного момента времени не прошел бесконечный ряд событий”, так как бесконечный ряд по подразумеваемому в тексте определению не имеет конца. Отсюда Кант заключает, что допущение: “Мир не имеет начала во времени” - ложно и, следовательно, истинно его отрицание, эквивалентное тезису A ⁵⁸.

Но данное рассуждение лишь по видимости укладывается в сформулированную схему рассуждения от противного. На самом деле для проведенного рассуждения эта схема “не работает”, так как в нем не выполнено условие наличия в рассуждении В и \neg В.

Понятно, что под бесконечным рядом событий Кант понимает ряд, который не имеет конца; он утверждает, что “... бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен ...”⁵⁸. Однако такое понимание бесконечности, на мой взгляд, не позволяет утверждать, что “до данного момента времени прошел бесконечный ряд событий”, так как Кант в этом суждении исходит из понятия бесконечности ряда, который не имеет конца. Следовательно, то, что протекло до данного момента времени, некорректно называть бесконечным рядом, а следует назвать как-то по-другому. Но тогда становится ясным, что в данном рассуждении из некоторого множества посылок Г и допущений выводится некоторое суждение (назовем его условно суждением С) и суждение \neg В (а не суждение В и суждение \neg В), как того требует схема рассуждения от противного⁵⁹.

Наконец, необходимо учесть следующее. Если даже допустить, что в положительной теоретической метафизике мы не застрахованы от непреднамеренного использования аргументов, которые при более глубоком анализе оказались бы противоречивыми, но от которых мы, в силу их важности, не можем отказаться, то и тогда задача построения положительной теоретической метафизики не была бы безнадежной. Для целей дедукции в данной ситуации мы можем воспользоваться средствами паранепротиворечивой логики, которая, как известно, позволяет избежать тривиализации выводов при использовании противоречивых аргументов.

3. В положительной теоретической метафизике существует эффективная процедура обоснования a priori необходимой истинности ее суждений, расширяющих познание.

Как отмечено, Кант считал обязательным условием научности теории наличие в ней синтетических a priori суждений, которые, с одной стороны,

являются формой представления необходимо истинного (априорного) знания, а с другой - механизмом приращения в теории нового знания. Далее. Кант считал, что в традиционной метафизике имеются синтетические суждения *a priori*, но в отличие от математики в ней отсутствует эффективная процедура обоснования необходимой связи между субъектом и предикатом суждений, поэтому положительная теоретическая метафизика как наука невозможна.

Можно согласиться с Кантом в том, что в метафизике имеются синтетические суждения *a priori*, но не с его окончательным выводом. Как известно, Кант помимо синтетических суждений (*a priori* и *a posteriori*) в составе научных теорий выделяет еще аналитические суждения. Под аналитически истинными суждениями он понимал суждения, в которых выражение, стоящее на месте предиката, полностью включается в выражение, стоящее на месте субъекта суждения. Пример аналитического суждения у Канта: (1) “Все тела - протяженны”. Чтобы убедиться в истинности этого суждения, достаточно разъяснить смысл общего имени “тело” с помощью определения: “Тело есть нечто, имеющее форму и протяжение”. Тогда после подстановки данного описательного имени в (1) вместо имени “тело” получаем истинное суждение: “Все, что имеет форму и протяжение, протяженно”, так как предикат данного суждения уже содержится в его субъекте⁶⁰. Согласно Канту, аналитически истинные суждения, так же, как и синтетические суждения *a priori*, представляют в познании необходимоистинное (аподиктическое) знание, однако, в отличие от синтетических суждений *a priori*, не дают нового знания. В силу отсутствия у этих суждений свойства эвристичности, т.е. свойства расширять познание, Кант называл их поясняющими познание, в то время как синтетические суждения *a priori* в силу наличия у них свойства эвристичности (приращивать знание посредством предиката, который не содержится в субъекте суждения) он называл расширяющими познание.

Мое расхождение с Кантом заключается в иной оценке познавательной роли аналитических суждений метафизики. Как известно, в современной

логике найдены адекватные экспликации аналитических суждений в виде L-истин. Это тождественно-истинные и общезначимые формулы и содержательные подстановки в них в виде A-истин, т.е. общезначимых формул и содержательных подстановок в них, полученных на основе постулатов значений или постулатов аналитичности (A-постулатов)⁶¹. Однако, рассматривая данную проблему, целесообразнее использовать терминологию и технику анализа традиционной логики, ссылаясь при этом на уточнения, достигнутые в современной логике, чему я и буду следовать в дальнейшем.

Итак, Кант считал, что аналитические суждения не являются механизмом приращения нового знания, хотя и обладают статусом истинного знания. В связи с этим следует прежде всего отметить, что в теории обобщенных описаний состояния (логической модели мира), разработанной Е.К. Войшвилло в терминах и понятиях современной логики, показано, что некоторые аналитические суждения (в узком смысле), например, закон непротиворечия и подстановки в него расширяют в определенном смысле познание⁶², хотя и не несут фактической информации о мире.

Более подробно вопрос об информативности аналитических суждений мы специально обсудим далее, а пока остановимся на предпосылке кантовского осмысления познавательной роли аналитических суждений. Как сказано, аналитические суждения не расширяют наше познание, поскольку не являются механизмом приращения знания в теории, однако они по Канту несут информацию о мире. Я полагаю, что позиция Канта относительно информативности верна по крайней мере относительно аналитических суждений с непустыми субъектами, однако, на мой взгляд, его позиция о нерасширяемости познания посредством этих суждений вовсе не является непреодолимым препятствием на пути разработки положительной теоретической метафизики как науки. Ведь, согласно нетрадиционной метафизике Канта, мир сверхчувственных метафизических существ есть умопостигаемый мир, который в противоположность миру природы - "пространству необходимости" - является "пространством свободы". Граница между существующими и несуществующими метафизическими сущностями, как было убедительно показано, проходит по линии: противоречиво мыслимое и непротиворечиво мыслимое, и выбор А-

постулатов (постулатов аналитичности или постулатов значений) можно ограничить требованием непротиворечивости явных определений слов естественного языка, выполняющих функцию А-постулатов. В свою очередь выбор (принятие) А-постулатов а priori на основе критерия непротиворечивости их смысла означает, что мы автоматически выделили из множества мыслимых метафизических сущностей подмножество реально существующих метафизических сущностей. Следовательно, сформулировав на основе данных А-постулатов соответствующие им аналитические суждения, получаем знание о свойствах этих сущностей. Но, с другой стороны, это означает, что, действуя таким образом, мы а priori обеспечиваем эвристичность познания на основе аналитических суждений выбором А-постулатов с помощью явных определений с непротиворечиво мыслимыми *Dfn*. Необходимый (аподиктический) характер знания, представленный аналитическим суждением, обеспечивается при этом возможностью логически корректной элиминации субъекта из контекста некоторого суждения, на основе определения - А-постулата, в *Dfd* которого входит предикат данного суждения в качестве одной из компонент.

Описанная процедура состоит из нескольких эффективных действий.

1. С помощью явного определения D с непротиворечивым *Dfn* определяем субъект S анализируемого суждения X .

2. На основании данного определения D элиминируем имя, стоящее на месте субъекта S , из данного суждения X и получим аналитическое суждение X' .

3. Показываем, что в данном суждении X' предикат P соединяется с субъектом S на основе закона тождества, позволяющего предсказать любую из смысловых (содержательных) компонент S в качестве предиката P данного суждения X .

Если мы для анализа логической структуры аналитического суждения используем средства современной формальной логики, то процесс установления его необходимой истинности будет отличаться от вышеописанного лишь третьим пунктом.

3'. Используя формализованный язык логики предикатов, запишем логическую форму полученного аналитического суждения X' в виде формулы-схемы:

$$\forall x ((P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \supset P_i(x)),$$

где $1 \geq i \geq n$, а “ \supset ” - знак материальной импликации.

4. С помощью преобразования данной схемы на основе принципа эквивалентности установим ее общезначимость:

$$\begin{aligned} & \forall x ((P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \supset P_i(x)) \equiv \\ & \equiv \forall x (\neg (P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \vee P_i(x)) \equiv \\ & \equiv \forall x (\neg P_1(x) \vee \dots \vee \neg P_n(x) \vee P_i(x)) \end{aligned}$$

Так как в подкванторном выражении содержится общезначимая дизъюнкция $\neg P_i(x) \vee P_i(x)$, то вся формула-схема является также общезначимой.

При необходимости обоснования аподиктической истинности такого базисного суждения положительной теоретической метафизики, как (1): “Все ноумены суть сверхчувственные сущности”, мы в рамках практической логики примем определение: “Ноумен есть сверхчувственная нефизическая сущность, не аффицирующая чувственность субъекта познания и не вызывающая в его психике феномены”. На этой основе получим аналитическое суждение: “Все сверхчувственные нефизические сущности, не аффицирующие чувственность субъекта познания и не вызывающие в его психике феномены, суть сверхчувственные сущности” с непустым субъектом S , поскольку S определен непротиворечиво. Очевидно, что процесс обоснования необходимой истинности суждения (1) полностью описывается действиями 1-4 эффективной процедуры установления необходимой истинности аналитического суждения, описанной выше.

С другой стороны, среди базисных предложений положительной теоретической метафизики имеются экзистенциальные положительные синтетические суждения a priori. Например, “Все ноумены существуют”. Нетрудно видеть, что предикат данного суждения - “существуют” - не входит в субъект данного суждения - “ноумены” - в качестве его компоненты (в соответствии с кантовским критерием синтетичности суждения: “предикат не

содержится в субъекте”). Это является очевидным, так как под ноуменами в метафизике, как отмечено, традиционно понимают сверхчувственные нефизические сущности, которые не аффицируют чувственность человека и не вызывают в его сознании образы предметов.

Нетрудно понять, что в данном суждении предикат “существуют” необходимо синтезируется с субъектом “ноумены”, т.е. что это суждение необходимо-истинно, так как смысл общего имени “ноумен”, как это явствует из приведенного выше определения, мыслится непротиворечиво. Это позволяет с необходимостью утверждать существование ноуменов, в чем можно непосредственно убедиться на основе эффективной процедуры символизирования существования ноуменов на кругах Эйлера посредством выполнения следующих общезначимых и эффективных правил⁶³.

1. Выявляем логическую форму положительного экзистенциального синтетического суждения Y положительной теоретической метафизики, т.е. формализуем его.

2. Устанавливаем (не)противоречивость смысла субъекта данного суждения Y в качестве основания (не)символизирования его объема на кругах Эйлера.

3. Считаем суждения Y необходимо истинным, если объем его субъекта S можно изобразить на кругах Эйлера.

Таким образом, напрашивается вывод, что в положительной теоретической метафизике существуют эффективные процедуры обоснования необходимой истинности как аналитических, так и синтетических суждений *a priori*. Следовательно, положительная метафизика возможна как наука в границах теоретического разума при несущественной реконструкции идеалов научности знания, сформулированных Кантом. Тем не менее не будем спешить с выводом. Дело в том, что хотя, по Канту, аналитические суждения не расширяют познание, однако они несут информацию о мире, что подтверждается анализом текстов кантовских сочинений.

Однако в 20-х годах XX столетия эта естественная точка зрения была поставлена под сомнение Л. Витгенштейном и философами Венского

кружка. Используя аппарат современной классической формальной логики, они установили, что аналитические суждения как логически истинные высказывания не сообщают никакой информации о внеязыковой реальности, т.е. являются тавтологиями⁶⁴.

При этом Карнапом⁶⁵ и Бар-Хиллелом⁶⁶ была построена семантико-эпистемологическая “теория описания состояний”, согласно которой законы классической логики не несут никакой фактической информации о внеязыковой реальности. Эти законы принимают значение “истина” во всех описаниях состояний, т.е. для всех возможных (в терминологии Лейбница) миров, а аналитические суждения Канта можно, как я отметил выше, свести просто к законам логики. В итоге получается, что аналитические истины о которых говорил Кант, также не несут никакой информации о мире, так как они выполняются во всех описаниях состояний, в которых выполняются А-постулаты. Мы не будем излагать теорию описания состояний Р. Карнапа и Бар-Хиллела, поскольку она, во-первых, подробно изложена самими авторами, а во-вторых, достаточно обстоятельно проанализирована в работах современных логиков и философов⁶⁷. Для понимания сути проблемы лишь отметим, что, согласно Р. Карнапу, для пропозициональной логики описание состояния есть совокупность пропозициональных переменных либо их отрицаний. Распределению истинностных значений для пропозициональных переменных соответствует отдельная строка таблицы истинности некоей формулы, получаемой в результате формализации некоего суждения (высказывания). Все описания состояния суть такие совокупности пропозициональных переменных и их отрицаний, распределению истинных значений которых соответствуют все возможные строки таблицы истинности некоей формулы, получаемой в результате формализации некоего суждения (высказывания).

Аналогичным образом, обстоит дело для первопорядковой логики предикатов с той лишь разницей, что здесь множество всех возможных описаний состояний суть совокупность всех сингулярных высказываний или их отрицаний, образуемых из некоего множества элементарных предикатов,

входящих в формулу, получаемую в результате формализации некоторого суждения (высказывания), содержащего кванторные слова, в результате подстановки вместо индивидуальных переменных, входящих в эти предикаты, элемента из области D , на которой определены данные предикаты. При этом данная совокупность соответствует распределению истинностных значений для всех сингулярных высказываний, получаемых в результате подстановки в соответствующие им элементарные предикаты вместо индивидуальной переменной x элемента из области D .

Очевидно, что в этой ситуации аналитические суждения в кантовском смысле будут истинными. В классической логике предикатов они посредством А-постулатов сводятся к общезначимой формуле вида

$$\forall x ((P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \supset P_i(x)),$$

где $1 \geq i \geq n$, а “ \supset ” - знак материальной импликации. Они будут истинными когда (1): антецедент и консеквент импликации $(P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \supset P_i(x)$ одновременно истинны, когда (2): антецедент ее, т.е. $P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$, ложен, а консеквент $P_i(x)$ - истинен; когда (3): и антецедент и консеквент этой импликации являются одновременно ложными. При этом случай одновременной истинности антецедента $P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$ и ложности консеквента $P_i(x)$ исключается самой структурой данной формулы.

Но, что значит истинность аналитического суждения в случаях (2) и (3)? Это значит, что оно может быть истинным при пустоте субъекта аналитического суждения, т.е. при несуществовании в непустой области D объекта, удовлетворяющего условиям, сформулированным в антецеденте импликации $P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$. Так, например, если в D существуют только натуральные числа и мы имеем истинное аналитическое суждение “все крылатые лошади - крылатые”, то ясно, что это истинное суждение не несет информацию ни о крылатых лошадях, ни о натуральных числах, хотя оно является истинным во всех описаниях состояния, возможных для него. Следовательно, теория описания состояний Карнапа и Бар-Хиллела адекватно обосновывает тезис о неинформативности законов классической ло-

гики, а также аналитических суждений в смысле Канта в рамках классической пропозициональной логики и в классической логике предикатов.

Тем не менее исходя из здравого смысла каждый согласится, что истинное аналитическое суждение в кантовском смысле с непустым субъектом, например, “все мудрые люди - мудры”, хотя и не расширяет наше познание, однако дает нам сведения о том, что мудрый человек обладает свойством мудрости. Конечно, здесь нет сведений и о наличии у мудрых людей каких-либо других свойств. Иными словами говоря, это суждение о мудрых людях в соответствии с обычным пониманием информации как меры упорядоченности чего-либо имеет основания квалифицироваться в качестве сообщения о некоторой фактической данности. Парадокс относительно квалификации аналитических суждений в терминах информативности и неинформативности разрешается средствами релевантной логики (см. следующий параграф, где признается фактическая информативность аналитических суждений с непустыми субъектами в положительной теоретической метафизике).

2. Понятие “истина” в положительной теоретической метафизике.

Фактическая информативность аналитических суждений метафизики с непустыми субъектами

В связи с проблемой информативности аналитических суждений с непустыми субъектами на первый план выдвигается вопрос о характере истины вообще. Кант в своей “Логике”⁶⁸ склоняется к мысли, что в познании мы всегда имеем дело с формальной, говоря современным языком, когерентной истиной, согласно которой некоторое суждение является истинным, только если оно не противоречит всем другим суждениям; в противном случае оно ложное. Полагаю, что такое понимание истинности и ложности в отношении суждений положительной теоретической метафизики в

предпосылке пустоты ее предметной области как бы узаконивает тезис о неинформативности аналитических суждений метафизики.

Напротив, как известно, классическое понимание истины, идущее от Аристотеля и лежащее в основе классической формальной логики, утверждает в качестве истины соответствие того, что утверждается либо отрицается в суждении, положению дел в мире. Под ложностью имеется в виду несоответствие того, что утверждает либо отрицает суждение положению дел в мире. Данное определение, соответствующее классической концепции истины, позволяет ставить вопрос об информативности аналитических суждений в положительной теоретической метафизике и, следовательно, убедиться в ее научности либо ненаучности. Выше я обосновал непустоту предметной области положительной теоретической метафизики. Тем самым можно утверждать, что концепция классической истины приложима к суждениям положительной теоретической метафизики и, следовательно, есть все предпосылки для обоснования информативности ее базисных аналитических суждений относительно сверхчувственных метафизических сущностей.

Здесь имеются в виду аналитические суждения в кантовском смысле с непустыми субъектами, которые в языке классической логики предикатов первого порядка имеют вид (1): $\forall x (A(x) \supset P_i(x))$.

Для дальнейшего их анализа примем А-постулат: $A(x) \equiv df P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$, где $1 \leq i \leq n$, а $P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$ есть непротиворечивый сложный предикат, определенный на некотором множестве сверхчувственных метафизических сущностей. На основе данного А-постулата элиминируем $A(x)$ из (1) и получаем (1'):

$$\forall x ((P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \supset P_i(x)).$$

Для простоты анализа рассмотрим аналитическое суждение данного типа для $n=2$ и $i=2$. Оно будет иметь вид:

$$\forall x ((P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x)),$$

где $P_1(x) \wedge P_2(x)$ есть непротиворечивый сложный предикат, определенный на множестве некоторых сверхчувственных метафизических сущно-

стей. Отсюда по условию существования сверхчувственных сущностей имеем: $\exists x (P_1(x) \wedge P_2(x))$.

Если учесть, что $\{x (P_1(x) \wedge P_2(x))\} \subset D$, где D есть предметная область положительной теоретической метафизики, то очевидно, что $\exists x (P_1(x) \wedge P_2(x))$ обеспечивает непустоту предметной области D и всегда, когда x в $(P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x)$, принимает значение из $\{x (P_1(x) \wedge P_2(x))\}$, то все выражение $\forall x ((P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x))$ будет истинным, т.е. все это выражение выполняется во всех описаниях состояния, в которых x принимает значение из $\{x (P_1(x) \wedge P_2(x))\}$, так как при этом условии антецедент $P_1(x) \wedge P_2(x)$ и консеквент $P_2(x)$ импликации $(P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x)$ окажутся истинными и, следовательно, все выражение окажется истинным. Но, с другой стороны, если учесть, что предметная область D может содержать и другие метафизические сущности, отличные от $x/P_1(x) \wedge P_2(x)$, и то, что в суждении (1') знак “ \supset ” есть знак материальной импликации, то окажется, что импликация $(P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x)$ окажется истинной в тех описаниях состояния, в которых x примет значение из подмножества сущностей, отличного от $\{x/P_1(x) \wedge P_2(x)\}$, но входящего в D. При этом здесь будут возможны два случая: 1) импликация будет истинной, если антецедент $P_1(x) \wedge P_2(x)$ ложен и консеквент $P_2(x)$ также ложен; 2) когда антецедент $P_1(x) \wedge P_2(x)$ ложен, а консеквент $P_2(x)$ имеет значение истины. Как известно, в соответствии со смыслом материальной импликации выражение $(P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x)$ также окажется истинным во всех описаниях состояния как случая 1 так и случая 2. В итоге получается, что аналитическое суждение вида (1') оказывается истинным на всей области D, т.е. является истинным во всех описаниях состояния, возможных для него.

Известно, что в логической теории информации вероятность суждения A, т.е. $P(A)$ определяется отношением числа описаний состояний мира, в котором A истинно, к общему числу состояний мира, возможных для суждения A. Известно, что $P(A)=m/n$, где m - число описаний состояний мира, в котором A истинно, а n - общее число возможных для A описаний состояний мира. Также известно, что в ней имеет место $0 \leq P(A) \leq 1$.

Если теперь учесть, что информативность некоторого суждения A , т.е. $Y(A)$ определяется по следующей формуле, предложенной Карнапом и Бар-Хиллелом: $Y(A)=1-P(A)$ и то, что вероятность аналитического суждения вида $(1)^1$ в рассмотренном случае равна 1, так как в данном случае $m=n$, то $Y((1)^1)=0$. Аналитическое суждение вида $\forall x (P_1(x) \wedge P_2(x)) \supset P_2(x)$ и, как нетрудно видеть, аналитическое суждение вида $\forall x ((P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \supset P_i(x))$ в общем случае, не сообщают нам информацию о мире. Аналогичная ситуация, как нетрудно понять, возникает и в случаях аналитического суждения метафизики вида $\forall x (A(x) \supset A(x))$.

Наш анализ одновременно проливает свет на причину данного парадокса. По существу мы имеем дело с известным парадоксом материальной импликации: из ложного высказывания следует любое - как истинное, так и ложное. Для устранения данного парадокса я предлагаю заменить в формулировках аналитических суждений с непустыми субъектами в положительной теоретической метафизике материальную импликацию релевантной импликацией. При этом использовать в процессах дедукции в рамках теории положительной теоретической метафизики правила релевантной логики, исключающей возможность вывода из ложного суждения любого и истинного суждения из любого.

Очевидно, что использование релевантной импликации в аналитических суждениях с непустыми субъектами в положительной теоретической метафизике с чисто технической точки зрения означает ограничение предметной области D множеством существующих метафизических сущностей. Эти множества должны удовлетворять условию $x/P_1(x) \wedge P_2(x)$, заданному непротиворечивым A -постулатом (постулатом аналитичности): $: A(x) \equiv df P_1(x) \wedge P_2(x)$. Иными словами, запись аналитического суждения с непустым субъектом при использовании релевантной импликации в виде $\forall x ((P_1(x) \wedge P_2(x)) \Rightarrow P_2(x))$ в положительной теоретической метафизике означает, что переменная x пробегает в этой формуле только по множеству объектов D_1 , где $D_1 = \{x/P_1(x) \wedge P_2(x)\}$ и $D_1 \subset D$. Релевантность данной ситуации становится вполне очевидной, если пользоваться языком логики

предикатов и записывать эти суждения с помощью понятийных форм, применяя односортные специфицированные переменные.

Релевантным аналогом записи аналитического суждения вида $\forall x (P_1(x) \wedge P_2(x) \Rightarrow P_2(x))$ в языке логики предикатов будет запись:

$$\forall x (P_1(x) \wedge P_2(x)) P_2(x (P_1(x) \wedge P_2(x))).$$

Эта запись недвусмысленно ставит под запрет подстановку вместо специфицированной переменной, в роли которой фигурирует понятийная форма $x (P_1(x) \wedge P_2(x))$, какие-либо объекты из непустой области D, отличные от объектов, принадлежащих подмножеству $\{x (P_1(x) \wedge P_2(x))\}$ множества D.

Проведенный анализ показывает, что аналитическое суждение вида $\forall x (P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)) \Rightarrow P_i(x)$ выполняется не во всех возможных описаниях состояний, определяемых всеми существующими в D предметами, а только в тех, которые определяются предметами, существующими в D1 и мыслимыми в суждениях данного вида. Но тогда в соответствии с критерием Карнапа (суждение несет фактическую информацию о мире, если оно не выполняется во всех описаниях состояния, возможных для него), следует признать, что аналитические суждения положительной теоретической метафизики с непустыми субъектами вида (1) несут информацию о метафизической реальности, они являются экспликатами в современной логике аналитических суждений, описанных Кантом. Это становится вполне очевидным, так как при $m < n$, что имеет место в случае использования релевантной импликации в записи аналитического суждения (1), его вероятность по формуле $P(I) = m/n$ даст величину, меньшую чем 1, т.е. $P(I) < 1$ и, следовательно, информативность суждения вида (1), т.е. $Y(I)$ по формуле $Y(I) = 1 - P(I)$, будет иметь положительное значение, т.е. $Y(I) > 0$.

Познавательное значение единичных аналитических суждений теоретической метафизики требует определенного доказательства. Например, как классифицировать в познавательном отношении единичное (сингулярное) аналитическое суждение: “Этот возможный невозможный мир невозможен”. Прежде чем установить его познавательный статус в положительной теоретической метафизике, необходимо сначала

ной теоретической метафизике, необходимо сначала установить непротиворечивость либо противоречивость его субъекта, т.е. смысла единичного описательного имени “этот возможный невозможный мир”.

Очевидно, здесь могут иметь место два случая. Первый: квалифицировать это выражение как непротиворечивое описательное единичное имя, придавая слову “возможный” смысл “как возможный” (в мыслях). Слову же “невозможный” - “как невозможный” (в действительности). В этом случае необходимо признать реально существующим “этот возможный невозможный мир”, а все это аналитическое суждение - необходимо-истинным фактически информативным суждением, которое имеет познавательное значение в рамках положительной теоретической метафизики.

По иному, на мой взгляд, будет обстоять дело во втором случае. При квалификации выражения “этот возможный невозможный мир” в качестве противоречивого выражения: “этот возможный (в действительности) невозможный (в действительности) мир” - согласно критерию мыслимой противоречивости, который я сформулировал выше, следует признать несуществующей сущность, описание которой дается в субъекте данного суждения. Тогда встает вопрос: не будет ли в данном случае это суждение ложно или же оно вообще не имеет и не может иметь никакого истинностного значения? Я считаю, что это суждение не имеет и не может иметь никакого истинностного значения. В согласии с классическим пониманием истины суждение, где утверждается либо отрицается (не)соответствие положению дел в мире, предполагает, что объект суждения существует. А поскольку в данном случае предмет мысли реально не существует, то мы не имеем возможности установить как соответствие, так и несоответствие нашей мысли об объекте самому этому объекту и, следовательно, это суждение нельзя считать ни истинным, ни ложным. Оно в принципе не может иметь истинностное значение. Я полагаю, что данный критерий может быть положен в основу различения суждений и высказываний, тем более что оно существует объективно: высказывание - это суждение, которое имеет истинное значение⁶⁹. Отсюда следует, что все высказывания являют-

ся суждениями, но не все суждения являются высказываниями, а также и то, что суждение это более ментальное, более субъективное образование по сравнению с высказыванием. Последнее имеет статус интересубъективного образования и должно употребляться в научном познании в качестве формы представления знания.

С другой стороны, следует иметь в виду, что сама процедура установления (не) соответствия суждения действительности должна быть достаточно эффективной и в научном познании, и, особенно, в положительной теоретической метафизике, которая имеет дело со сверхчувственными нефизическими сущностями. В этой связи полезно описать “механизм” вторичного установления данного (не) соответствия в положительной теоретической метафизике. Для его лучшего понимания опишем сначала механизм установления истины (ложности) для синтетических суждений а posteriori эмпирического естествознания, затем для синтетических суждений а priori и наконец механизм вторичного установления истинности аналитических суждений положительной теоретической метафизики с непустыми субъектами. Хотя истинность аналитических суждений с непустыми субъектами устанавливается а priori, полезно представлять, как можно осмыслить установление истины этих суждений по схеме эмпирического естествознания, поскольку, как я показал, объекты положительной теоретической метафизики есть объекты возможного опыта).

Итак, допустим, что мы имеем синтетическое суждение а posteriori: “Это яблоко - красное”. Очевидно, что при промышлении этого суждения у познающего субъекта возникает чистое априорное созерцание красного яблока, которое можно назвать с психологической точки зрения созерцанием-ожиданием. Рассматривая реальное яблоко, обозначенное словом “это”, исследователь получает вторичное эмпирическое подтверждение соответствия суждения положению дел. Назовем это рассмотрение созерцанием-верификатором. Мысленная констатация этого факта свидетельствует об истинности суждения “Это яблоко - красное”. В терминах теории отражения это означает, что чистое априорное созерцание красного яблока,

т.е. созерцание-ожидание, является в данном случае гносеологическим образом эмпирического созерцания красного яблока, т.е. гносеологическим образом созерцания-верификатора.

При установлении ложности данного суждения исследователь получает в качестве вторичного эмпирического созерцания созерцание-фальсификатор. Им может, например, быть эмпирическое созерцание зеленого яблока. При этом, разумеется, исследователь мысленно констатирует несоответствие того, что утверждается в суждении: “Это яблоко - красное”, - реальному созерцанию и заключает о ложности данного суждения. В терминах теории отражения это означает, что в данном случае созерцание-ожидание не является гносеологическим образом эмпирического созерцания, т.е. созерцания-фальсификатора.

Ситуация установления истинности (или ложности) синтетического суждения $a priori$ на основе процедуры конструирования входящих в него понятий, применяемой в элементарной геометрии, отличается от описанной тем, что в этом случае и созерцание-ожидание и созерцание-верификатор (или фальсификатор) являются чистыми априорными созерцаниями.

Механизм вторичного установления истинностного значения аналитических суждений положительной теоретической метафизики с непустыми субъектами, как мы покажем далее, отличается в свою очередь от предыдущего. Метод символизирования сверхчувственных сущностей в положительной теоретической метафизике принимает вид условного изображения сверхчувственного в чувственном и, как и созерцание-ожидание и созерцание-верификатор, является чистым априорным созерцанием, имеющим условный характер. Из этого следует необходимость предварительной формулировки условий истинности этих суждений относительно графической модели сверхчувственных метафизических сущностей, т.е. относительно кругов, или диаграмм Эйлера.

Рассмотрим соответствующие примеры. Так, случай установления истинности синтетического суждения а priori “для всякого треугольника верно, что сумма его внутренних углов равна 180 градусам”⁷⁰ (рис. 2, 3).

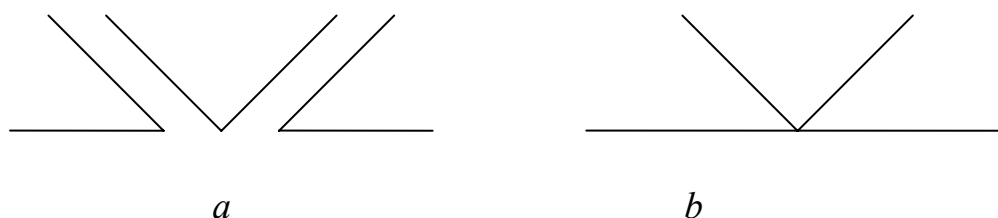


Рис. 2. Схема изображения созерцания-ожидания

На рис. 2 *a* суть изображения углов треугольника, а *b* есть изображение развертки углов треугольника. Соответственно в результате конструирования смысла всего суждения получаем созерцание-верификатор следующего вида:

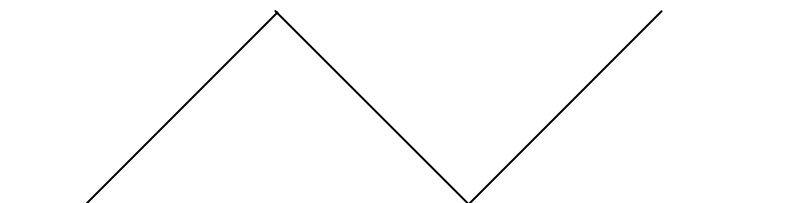


Рис. 3. Схема изображения созерцания-верификатора

Далее: в конструкции созерцания-верификатора мы узнаем в качестве его элемента созерцание-ожидание, что в итоге позволяет заключить: суждение “для всякого треугольника верно, что сумма его внутренних углов равна 180 градусам” является истинным.

Наконец, рассмотрим процесс вторичного установления истинности аналитического суждения положительной теоретической метафизики с помощью метода символизирования на кругах Эйлера. В данном случае символизируем на кругах соответствующие классы сверхчувственных метафи-

зических сущностей, выделяемых данным суждением субъектом S и предикатом P при экстенциональном истолковании данного суждения. В соответствии с этим методом исходное множество реально существующих объектов, или универсальное множество, на котором выделяются объемы S и P изобразим в виде прямоугольника и обозначим буквой U . Соответственно, классы существующих объектов (сущностей), входящих в объемы S и P , будем изображать кругами, а отдельные предметы в U будем обозначать точками. При формулировании условий истинности общеутвердительного суждения A , общеотрицательного суждения E , частноутвердительного суждения Y , частноотрицательного суждения O будем понимать их как категорические суждения, т.е. как атрибутивные суждения, у которых точно выяснено их качество и количество⁷¹. В соответствии с уточнением категорического суждения будем понимать кванторное слово “все” как “для всякого”, а кванторное слово “некоторые” как “по меньшей мере один, а может быть, и все”, т.е. как “по крайней мере некоторые, а может быть, и все”.

Тогда условия истинности (ложности) суждений A , E , Y , O можно сформулировать в следующих определениях:

1). Суждение вида A истинно, если и только если объем его субъекта S полностью включается в объем предиката P ; и ложно в противных случаях.

2). Суждение вида E истинно, если и только если объем его субъекта S полностью исключается из объема его предиката P ; и ложно в противных случаях.

3). Суждение вида Y истинно, если и только если объем его субъекта S по меньшей мере частично включается в объем его предиката P ; и ложно в противных случаях.

4). Суждение вида O истинно, если и только если объем его субъекта S по меньшей мере частично исключается из объема его предиката P ; и ложно в противных случаях.

Изобразим на кругах Эйлера фактически возможное соотношение объемов терминов S и P для суждений вида A, E, Y, O с учетом отношений между объемами имен и понятий, которые могут стоять на местах S и P .

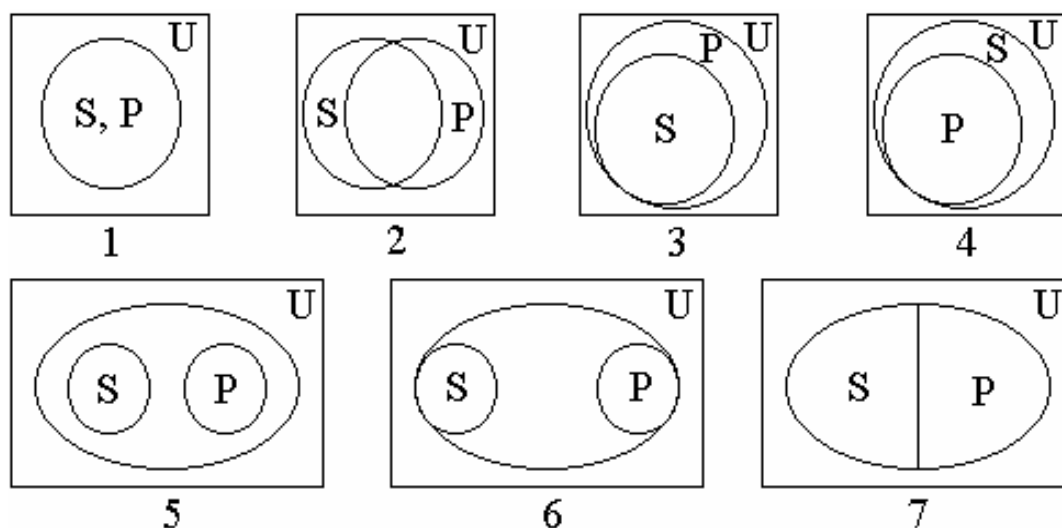


Рис. 4. Схема семантических моделей

Очевидно, что суждение вида A будет истинным в случаях 1, 3 и ложным - в 2, 4, 5, 6, 7; E будет истинным в 5, 6, 7 и ложным - в 1, 2, 3, 4; Y будет истинным в 1, 2, 3, 4 и ложным - в 5, 6, 7; O будет истинным в 2, 4, 5, 6, 7 и ложным - в 1, 3.

Теперь рассмотрим процесс вторичного установления истинности аналитического суждения позитивной теоретической метафизики с непустым субъектом. (1) “Все ноумены суть сверхчувственные сущности”. На основе A -постулата: “Ноумен есть сверхчувственная нефизическая сущность” - имеем (1’): “Все сверхчувственные нефизические сущности суть сверхчувственные сущности”. Так как понятие “сверхчувственная нефизическая сущность”, стоящее в данном суждении на месте субъекта S , мыслится непротиворечиво, то в соответствии со сформулированным выше критерием существования сверхчувственных сущностей сверхчувственные нефизические сущности существуют. Следовательно, их можно символизировать на кругах Эйлера.

Аналогичным образом обстоит дело с понятием, стоящим на месте предиката P в данном суждении, т.е. с понятием “сверхчувственная сущность”. Следовательно, объем данного понятия также можно символизировать с помощью круга. Если учесть, что сверхчувственные сущности могут быть как нефизическими, так и физическими, т.е. сущностями, которые аффицируют чувственность человека, но не преодолевают порог его чувствительности, то становится ясным, что объем понятия “сверхчувственная нефизическая сущность” полностью входит в объем понятия “сверхчувственная сущность”. Вот как это можно изобразить в диаграмме Эйлера.

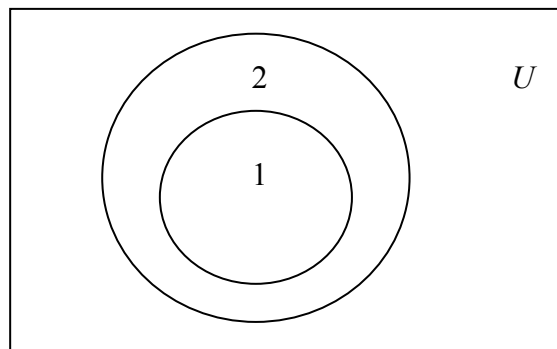
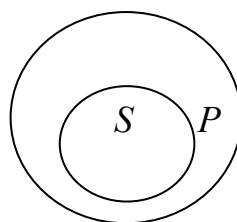
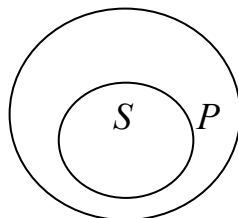


Рис. 5. Схема конструирования суждения на кругах Эйлера:
 U - объем общего имени "сущность"; 1 - объем понятия "сверхчувственная нефизическая сущность"; 2 - объем понятия "сверхчувственная сущность"

В согласии с классическим пониманием истины как соответствия суждения положению дел в действительности процесс вторичного установления истинности данного суждения осуществляется субъектом познания в следующем порядке. Сначала исследователь (субъект познания), исходя из условия истинности категорического суждения вида A , мысленно в чистом априорном созерцании строит созерцание-ожидание следующего вида:



Затем на основании содержания субъекта S и предиката P данного суждения строит вторичное фактическое изображение на кругах Эйлера отношения между объемами субъекта S и предиката P ; и снова получает а priori созерцание-верификатор вида:



На этом основании познающий субъект заключает, что суждение (1'): "Все сверхчувственные нефизические сущности суть сверхчувственные сущности" является истинным и, следовательно, исходное аналитическое суждение "Все ноумены суть сверхчувственные сущности" также является истинным.

Тем самым показывается, что, оперируя в положительной теоретической метафизике понятиями "истинное" и "ложное", мы находимся в границах возможного опыта и одновременно в границах теоретического разума в смысле Канта.

3. Истина и гносеологическое отражение.

Познаваемость мира в позитивной теоретической метафизике

Осуществленный в предшествующем параграфе анализ позволяет утверждать, что во всяком истинном суждении вообще и во всяком истинном суждении (синтетическом суждении а priori, аналитическом суждении с непустым субъектом), в частности в суждениях положительной теоретической метафизики, мы имеем дело с ситуацией гносеологического отражения, так как во всех этих случаях созерцание-ожидание является образом созерцания-верификатора. Напротив, в ложном суждении априорное созерцание-ожидание не является образом созерцания-фальсифика-

тора и, следовательно, в данном случае нет оснований говорить о ситуации гносеологического отражения.

Мне представляется необходимым в философском анализе отличать гносеологическое отражение от механического, физического и в общем случае от онтологического отражения. Например, отпечаток какого-либо предмета на пластине из воска или гипса можно рассматривать как образ предмета и даже вполне уместно утверждать, что этот отпечаток предмета на воске или гипсе есть отражение самого предмета и что он может иметь в познании определенное значение. В данной ситуации субъект познания одновременно созерцает эмпирический образ предмета и эмпирическое отражение оригинала, т.е. самого предмета.

Однако, если более пристально рассмотреть случаи употребления понятия "отражение" в гносеологических контекстах, то можно обнаружить, что в них слово "отражение" приобретает смысл, заданный отрицательной теоретической метафизикой Канта. Можно ли считать вещи для нас, т.е. вещи как они нам являются, отражениями вещей самих по себе (в себе), т.е. отражениями вещей, какими они существуют вне нашего восприятия? С точки зрения наивного реализма это означает, что, например, красное яблоко будет красным и в нашем восприятии, когда мы его рассматриваем как вещь для нас, и остается красным как "вещь" в себе, т.е. вне нашего восприятия. Однако, по Канту и его критической философии, этого заключить нельзя. Когда красное яблоко никем чувственно не воспринимается, оно, конечно, не исчезает, но, находясь за границами чувственного восприятия, оказывается неким объективным предметом, о котором нельзя высказать ни один чувственный предикат. Иначе говоря, оно есть объективное нечто, о котором нельзя утверждать, что оно круглое, твердое и т.д. тело красного цвета. Оно есть реально существующая сверхчувственная сущность, аффицирующая нашу чувственность и порождающая в нас представления о вещи для нас, т.е. оно есть "вещь в себе" (сама по себе).

На первый взгляд определение данной сверхчувственной сущности в качестве "вещи в себе" представляется некорректным, так как мы знаем

определенные перечисленные выше ее признаки и, следовательно, получаем о ней определенную информацию. Однако внимательный анализ кантовской концепции показывает, что в системе его критической метафизики данная терминология употребляется вполне корректно. Ведь, согласно Канту, информацию о вещах в себе мы имеем в границах практического разума, следовательно, эта информация имеет статус веры, а не знания. Знание же, как известно, традиционно характеризуется в философии как достоверная информация, т.е. как эпистема в отличие от доксы (мнения).

Кант считал, что мы, люди, можем знать мир таким, каким он нам является, и не можем знать его таким, каким он является сам по себе, без нас. Этот вывод, безусловно, содержит в себе элементы агностицизма, однако было бы недоразумением считать, что отрицательная теоретическая метафизика Канта полностью исключает познание мира. Ведь, согласно Канту, чувственный фрагмент мира как в эмпирической ипостаси, так и в ипостаси объектов чистого априорного созерцания познаваем, что следует из его положительных ответов на вопросы: 1) возможно ли чистое естествознание? 2) возможна ли математика как наука⁷²?

Если исходить из понимания "вещи в себе" как некоего объективно существующего предмета, аффицирующего чувственность человека и вызывающего в его сознании образ предмета (явления), то очевидно, что под "вещью в себе" Кант понимал физические макрообъекты, существующие сами по себе, вне наших познавательных способностей. Но это означает, что физические микрообъекты, такие как элементарные частицы (электроны, позитроны, нейтрино и др.), оказываются за пределами рассмотрения в кантовских метафизиках (отрицательной теоретической и положительной практической в моей терминологии). Эти элементарные частицы нельзя назвать "вещью в себе", поскольку они не вызывают в сознании человека образов предметов (явлений), хотя, несомненно, аффицируют чувственность человека, однако не преодолевают порог его чувствительности. Их также нельзя отнести к ноуменам, поскольку под ноуменами традиционно понимаются сверхчувственные нефизические сущности, которые не аффицируют органы чувств человека (хотя и определяют его эмоциональное

состояние, видимо, через механизмы человеческого интеллекта) и не вызывают в его сознании определенных образов. Аналогичные рассуждения приложимы и к мегаобъектам - к звездным галактикам, метагалактикам и Вселенной в целом, а также к определенным физическим средам, например физическим полям.

Как известно, Кант считал, что его метафизика, подобно общей (формальной) логике, является полностью развитой, законченной научной дисциплиной. Наш анализ показывает, что это не так, что кантовские метафизику границу между познаваемым и непознаваемым не устанавливают с достаточной определенностью. Ведь если признавать успехи современного естествознания, а для этого, на мой взгляд, есть все основания, то следует согласиться, что для познавательных способностей человека оказывается возможным познание природного мира не только на уровне явлений, но и на уровне сверхчувственных физических объектов, т.е. на уровне микро- и мегаобъектов природы.

То же самое, как очевидно, можно сказать и о сверхчувственных нефизических сущностях - о ноуменах, а именно: они познаваемы в структуре интеллектуальных познавательных способностей человека.

Так, во-первых, о ноуменах мы можем высказывать положительные экзистенциальные синтетические суждения а priori типа (1) "Все ноумены существуют". Предикат данного суждения - "существуют" - не входит в субъект данного суждения "ноумены" в качестве компоненты его содержания, ибо под "ноуменами" в метафизике понимают сверхчувственные нефизические сущности, которые не аффицируют чувственность человека и не вызывают в его сознании образы предметов. Однако в данном суждении предикат необходимо синтезируется с субъектом, так как содержание понятия "ноумен" мыслится непротиворечиво и в соответствии с сформулированным выше критерием существования сверхчувственных нефизических сущностей следует признать, что ноумены существуют. На кругах Эйлера также убедительно показано, что ноумены существуют, т.е. что суждение (1) а priori истинно.

Во-вторых, о всяком ноумене на основе А-постулатов можно высказать определенное множество аналитических суждений типа: "Все ноумены - сверхчувственные сущности", "Все ноумены - нефизические сущности", "Ни один ноумен не аффицирует чувственность человека", "Ни один ноумен не вызывает в сознании человека образов". Они, как я показал выше, обладают определенным познавательным статусом. Наконец, как уже отмечено, о ноуменах можно высказывать необходимо-истинные отрицательные суждения типа: "Ни один ноумен не является "вещью в себе".

Более того, если рассматривать кантовские "вещи в себе" в структуре интеллектуальных познавательных способностей человека, т.е. в структуре принимаемых субъектом познания идеализаций, интеллектуальных операций и логических форм представления знания, то о "вещи в себе", на мой взгляд, мы также можем высказать практически неограниченное множество необходимо-истинных суждений типа: "Ни одна "вещь в себе" не круглая", "Ни одна "вещь в себе" не тверда", "Ни одна "вещь в себе" не красна", "Ни одна "вещь в себе" не является ноуменом" и т.д.

Встает вопрос: квалифицируются ли эти отрицательные необходимо-истинные суждения в терминах "аналитическое", "синтетическое"?

В традиционной логике существует определение отрицательного аналитического суждения, принадлежащее профессору Петербургского университета философу и логику А.И. Введенскому (1856-1925). Согласно Введенскому, отрицательное атрибутивное суждение является аналитическим, если $S = a + x$ (где S есть субъект суждения), а $P = b + \text{non } x$, (где P есть предикат суждения) или же $S = a + \text{non } x$, а $P = b + x$, где a может равняться b или каждое из них может равняться \emptyset . Смысл знаков " a ", " b ", " x ", "+", "=", " non " разъясняется им в словесном определении: "Отрицательное суждение является аналитическим, если в состав содержания одного из его элементов (или подлежащего, или сказуемого) входит такой признак, который входит и в содержание другого элемента суждения, но так, что в состав одного из этих элементов (в какой именно - безразлично) он входит утвердительным образом, а в состав другого - отрицательным образом, т.е. он там не просто отсутствует, но отрицается: иначе говоря, один из эле-

ментов суждения мыслится не просто как лишенный этого признака, а как соединенный с его отрицанием"⁷³.

В качестве примера отрицательного аналитического суждения А.И. Введенский приводит суждение: "Параллелограммы не суть трапеции". Аналитичность этого суждения Введенский объясняет следующим образом. В понятии "параллелограмм" у четырехугольника мыслится наличие двух пар параллельных сторон, в то время как в понятии "трапеция" у четырехугольника мыслится наличие параллельности одной пары сторон и отрицание признака параллельности другой пары сторон. На основе данных разъяснений Введенский формализует данное суждение в виде: " $a + x$ не есть $a + \text{non } x$ " (Очевидно, что в данном определении неявно подразумевается кванторное выражение "ни один", так что его логическая форма как категорического суждения будет иметь следующий полный вид: "Ни один $a + x$ не есть $a + \text{non } x$ ",

$$\underbrace{\hspace{1.5cm}}_S \quad \underbrace{\hspace{1.5cm}}_P$$

где " a ", " x " есть некие признаки-свойства, " non " - отрицание, а "+" - конъюнктивное сочленение признаков в основном содержании понятий, стоящих в данном суждении на месте субъекта S и предиката P).

Эксплицируем критерий аналитичности отрицательного атрибутивного суждения на примере данного суждения в точном языке современной логики, т.е. в символическом языке логики предикатов. Тогда S в структуре данного суждения можно представить в виде $x(A(x) \wedge B(x))$, то есть $S = x(A(x) \wedge B(x))$, а P - в виде $x(A(x) \wedge \neg B(x))$, т.е. $P = x(A(x) \wedge \neg B(x))$; структуру всего суждения - в виде формулы: $\forall x((A(x) \wedge B(x)) \supset \neg (A(x) \wedge \neg B(x)))$. Путем несложных преобразований эту формулу можно привести на основе принципа эквивалентности к следующему виду:

$$\begin{aligned} \forall x((A(x) \wedge B(x)) \supset \neg (A(x) \wedge \neg B(x))) &\equiv \forall x(\neg (A(x) \wedge B(x)) \wedge \neg (A(x) \wedge \neg B(x))) \\ &\equiv \\ &\equiv \forall x(\neg A(x) \vee \neg B(x) \vee \neg A(x) \vee \neg \neg B(x)) \equiv \forall x(\neg A(x) \vee \neg B(x) \vee A(x) \vee B(x)) \end{aligned}$$

Поскольку подкванторное выражение содержит общезначимую дизъюнкцию $\lceil B(x) \vee B(x)$, вся формула также является общезначимой и, следовательно, суждение данного вида является необходимо-истинным аналитическим суждением. Таким образом, критерий отрицательного атрибутивного суждения, предложенный Введенским, является адекватным⁷⁴. Нетрудно заметить, что в соответствии с данным критерием отрицательное суждение: "Ни одна "вещь в себе" не является ноуменом" - в положительной теоретической метафизике следует квалифицировать как аналитическое, так как оно будет иметь следующую логическую форму: Ни одно $a + x$ не есть $\text{non } a + \text{non } x$, где a заменяет выражение "физическая сущность", " $\text{non } a$ " - "нефизическая сущность", x - "аффицирует чувственность человека", $\text{non } x$ - "не аффицирует чувственность человека". Соответственно, в языке логики предикатов логическую форму данного суждения можно записать в виде формулы: $\forall x((A(x) \wedge B(x)) \supset \lceil (\lceil A(x) \wedge \lceil B(x)))$). Преобразуем ее на основе принципа эквивалентности:

$$\begin{aligned} & \forall x((A(x) \wedge B(x)) \supset \lceil (\lceil A(x) \wedge \lceil B(x))) \equiv \\ & \equiv \forall x(\lceil (A(x) \wedge B(x)) \vee \lceil (\lceil A(x) \wedge \lceil B(x))) \equiv \\ & \equiv \forall x(\lceil A(x) \vee \lceil B(x) \vee A(x) \vee B(x)). \end{aligned}$$

Поскольку в подкванторном выражении содержится общезначимая дизъюнкция $\lceil A(x) \vee A(x)$, суждение "Ни одна "вещь в себе" не является ноуменом" можно считать отрицательным аналитическим суждением.

Теперь перед нами встает вопрос: как квалифицировать отрицательные суждения (1), (2), (3)? Поскольку эти суждения однотипны, для примера проанализируем суждение: "Ни одна "вещь в себе" не кругла".

Выявим его логическую форму в символике Введенского. Очевидно, что она будет иметь вид: Ни один $a+b+c$ не есть d , где a заменяет выражение "физическая сущность", b - "аффицирует чувственность человека", c -

"вызывает в его сознании образы предметов", d - "круглая". Следовательно, суждение "Ни одна "вещь в себе" не кругла" не является аналитическим.

Но является ли оно синтетическим? Согласно Введенскому, отрицательное синтетическое суждение - это суждение, у которого "в составе содержания подлежащего и сказуемого нет такого признака, чтобы он входил одновременно в подлежащее и сказуемое, но в одно из них утвердительным, а в другое отрицательным образом"⁷⁵. Нетрудно видеть, что в соответствии с данным критерием суждение "Ни одна "вещь в себе" не кругла" является синтетическим. При этом с интуитивной точки зрения оно представляется нам необходимо-истинным а priori. Это становится очевидным, если для установления его необходимой истинности применить эффективную и общезначимую процедуру изображения отношения между S и P данного суждения на кругах Эйлера.

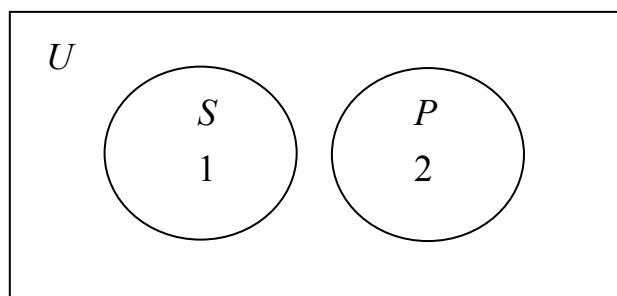


Рис. 6. Схема изображения суждения на кругах Эйлера: U - множество сущностей; 1 - множество вещей в себе; 2 - множество круглых сущностей

Как нетрудно понять, однозначность отношения между объемами S и P в данной диаграмме объясняется следующим образом. Из определения вещей в себе мы знаем, что они являются сверхчувственными объектами, в то время как предикатор "круглый" является эмпирическим, т.е. приложим только к чувственным объектам. Отсюда на основе априорного принципа невозможности двух вещей с несовместимыми признаками занимать одно и то же место в пространстве мы с необходимостью изображаем объемы S и P находящимися в отношении несовместимости (в качестве кругов, не

имеющих общей части). Это чистое созерцание отношений между объемами S и P абсолютно убеждает нас в необходимой истинности суждения (1). Поэтому есть все основания квалифицировать все суждения, однотипные с суждением (1), в качестве отрицательных синтетических суждений a priori. Таким образом, я показал, что в положительной теоретической метафизике сверхчувственный мир познаваем с помощью:

- 1) положительных синтетических a priori суждений существования;
- 2) отрицательных синтетических a priori суждений;
- 3) положительных аналитических суждений;
- 4) отрицательных аналитических суждений.

Что касается статуса кантовской "вещи в себе" в познании, то такие объекты, как мне представляется, вообще не могут рассматриваться в метафизике, так как они, по существу, являются физическими объектами, которые аффицируют чувственность человека и вызывают в его сознании образы, а как известно, традиционно, начиная с Аристотеля, предметом анализа метафизики выступают сверхчувственные нефизические сущности. Они также не являются предметом исследования физических наук, поскольку наука изучает физические тела такими, какими они являются в опыте наших познавательных способностей, а не такими, какими они являются сами по себе. Например, еще со времен Галилея классическая физика оказалась перед осознанием того, что все ее утверждения строго выполняются лишь для идеальных объектов, т.е. лишь для некоторых реконструкций предметной области физики. Эти идеальные объекты исследователи специально конструируют, чтобы на них продемонстрировать физические законы и идеальные состояния, такие как свободное падение тела, абсолютно упругое тело, абсолютно черное тело и т.д., не имеющие аналогов в действительности.

Остается заключить, что кантовская "вещь в себе" занимает важнейшее место в философии, которая включает в орбиту исследования объекты самой различной природы, т.е. предметы как физического, так и не физиче-

ского мира, как в структуре наших познавательных способностей, так и вне их.

В заключение данного параграфа подчеркнем, что возможность доказательства существования сверхчувственных нефизических сущностей средствами положительной теоретической метафизики расширяет наши знания о мире, о его разумных началах. Доказательство существования Бога изменяет парадигму представлений человека о движущих силах жизни, вводит в нее компонент одухотворенности, что способствует укреплению нравственных принципов, регулирующих отношения между людьми, как это определено в Христианских заповедях Моисея. Теоретическая положительная метафизика, изложенная в данной работе, системой своих доказательств подтверждает, что существование высшей духовной субстанции не противоречит нашим представлениям. Знание о Боге позволит нам далее усилить рациональную веру в его творческие возможности. И если философия Канта потеснила знание, чтобы оставить место вере, то мои исследовательские усилия, надеюсь, потеснят слепую веру, чтобы оставить место для некоторого знания о Боге и на этой основе укрепить рациональную веру.

Из истории философии известны различные способы доказательства существования Бога. В средние века наиболее широкий резонанс среди просвещенной части европейцев вызывало изящное онтологическое доказательство бытия Бога, предложенное теологом архиепископом Ансельмом Кентерберийским (1033-1109). Ансельм выводил бытие Бога из самого понятия Бога: как совершенная сущность Бог обладает всеми атрибутами, в том числе и существованием. Следовательно, Бог существует⁷⁶. Однако вряд ли это рассуждение можно признать строго доказательным. Ведь из того, что Бог мыслится как совершенная сущность, строго следует лишь то, что Бог должен мыслиться как сущность существующая. Но ведь из того, что Бог мыслится существующим, вовсе не следует, что он существует. А из допущения несуществования Бога вовсе не следует, что его нельзя мыслить как совершенную сущность.

В “Критике чистого разума” Кант дает очень пространную, но не всегда, на мой взгляд, достаточно ясную критику всех возможных в принципе онтологических доказательств бытия Бога⁷⁷. В частности, в ней, во-первых, не различается (не) существование сверхчувственных нефизических сущностей, (не) существование сверхчувственных физических сущностей, (не) существование в чистом созерцании а priori, (не) существование чувственных физических сущностей. Во-вторых, в ней не приводится критерий (не) существования сверхчувственных нефизических сущностей, который предложен в настоящем исследовании. И наконец в полном соответствии с убеждением Канта о том, что каждый разумный человек должен признавать, что все суждения о существовании являются синтетическими, я как раз и показал, надеюсь, об этом помнит читатель, что экзистенциальные суждения положительной теоретической метафизики являются синтетическими суждениями а priori.

Между тем, ни у Канта, ни ранее у Ансельма Кентерберийского не встречается уточнение о существовании какого Бога идет речь. Идет ли речь о существовании Бога как сверхчувственной нефизической сущности или о существовании Бога как чувственной физической или чувственной психической сущности. В данном исследовании утверждается существование Бога как сверхчувственной нефизической сущности. И это важно, поскольку в трех мировых религиях откровения, т.е. в христианстве, исламе, буддизме Бог идентифицируется с чувственной физической или чувственной психической сущностью в ипостаси видения. И здесь вопрос о существовании Бога является, как правило, прерогативой веры, а не знания, ибо в таком случае условие непротиворечивой мыслимости Бога является необходимым, но недостаточным условием Его существования. Принять существование Бога как чувственной сущности в статусе знания можно лишь в случае нашей непосредственной встречи с Ним, но, конечно, большинство людей, исповедующих религии откровения, принимает существование Бога лишь в статусе веры, так как не обладает личным религиозным опытом.

4. Проблема способа изложения положительной теоретической метафизики как науки

Научность положительной теоретической метафизики обусловлена не только реальным существованием объектов, которые она описывает. В ней есть эффективная процедура обоснования необходимой истинности исходных принципиальных положений, а также имеется возможность ее непротиворечивого изложения в определенной последовательной, доказательной форме. В этом отношении эталон для метафизиков и философов, строящих философские системы, - геометрия Эвклида, построенная на основе содержательного аксиоматического метода еще в IV веке до нашей эры в его знаменитых "Началах"⁷⁸. В ней наглядно продемонстрирована достижимость необходимо истинного знания. Поэтому многие выдающиеся философы, относящиеся к метафизике как действительной науке, в том числе Декарт, Гоббс, Спиноза пытались применить к ней геометрический метод. Суть применения этого метода заключалась в том, чтобы выбрать необходимо-истинные исходные положения метафизики (аксиомы метафизики), все же остальные теоретические положения должны логически следовать из ее исходных положений. Иными словами говоря, все положения в соответствии с требованиями геометрического метода должны быть либо метафизическими аксиомами, либо метафизическими теоремами, чем, по замыслу философов обеспечивалась бы необходимая истинность метафизической теории.

Однако надежды на высокую эффективность и плодотворность применения геометрического метода в метафизике и философии оказались сильно преувеличенными. Как правило, всегда находились философы-оппоненты, которые указывали либо на неучтенные в аксиомах предпосылки, с опорой на которые выводились те или иные положения метафизической теории, либо на нарушение правил доказательства и опровержения, которые формулировались с привлечением аргументации традиционной логики. Причину такой ситуации многие философы справедливо связывали

с тем, что в естественном языке, с помощью которого излагается метафизическая теория очень трудно избежать омонимического употребления понятий. Неоднозначность понимания формулировок приводила к амбивалентности и многосмысленности, что не всегда удавалось устранить даже с помощью явных определений ключевых выражений метафизической теории.

Новые надежды на плодотворность применения геометрического метода в метафизике появились у философов в начале XX века в связи с разработкой логиками и математиками формального аксиоматического метода. Этот метод получил широкое распространение в современной математике и некоторых областях теоретического естествознания. Он позволяет получить большой объем аподиктического знания посредством формализации как самих положений теории, так и процесса доказательства и выводов в виде аксиоматически построенного исчисления. Формализованный язык, т.е. язык с точными синтаксическими и семантическими правилами дает возможность из небольшого числа логических и внелогических формальных аксиом выводить все другие формальные предложения теории. При этом если внелогические формальные аксиомы интерпретировать как истинные высказывания об определенных объектах, то оказывается, что в данном исчислении на основе формальных определений и точных правил в конечном счете выводятся все другие истинные высказывания некой содержательной теории. Но для того чтобы быть абсолютно уверенным в том, что формальный аксиоматический метод надежно транслирует истину от аксиом к теоремам, необходимо предварительно убедиться в непротиворечивости и полноте относительно возможных содержательных интерпретаций в формализованной системе. При этом различают ее синтаксическую и семантическую непротиворечивость и полноту

Формальная система называется синтаксически непротиворечивой относительно отрицания, только в том случае, если никакая формула A не является теоремой системы вместе со своим отрицанием, т.е. $\neg A$.

Формальная система будет синтаксически непротиворечивой в абсолютном смысле, только в том случае, если некоторые из ее формул не яв-

ляются ее теоремами. Формальная система называется синтаксически полной относительно отрицания или в абсолютном смысле, только в том случае, если при добавлении к числу ее аксиом в качестве новой аксиомы некой формулы A , не выводимой из имеющихся аксиом, теория становится противоречивой - соответственно - относительно отрицания или в абсолютном смысле.

Формальная система является семантически непротиворечивой относительно некой содержательной теории, если каждая ее теорема при интерпретации становится истинным высказыванием этой содержательной теории.

Формальная система является семантически полной относительно некоторой содержательной теории, если в ней доказуемо каждое истинное высказывание этой теории.

Однако реализация данных требований применительно к формализации реально существующих содержательных теорий натолкнулась на серьезные трудности. Эти трудности хорошо известны математикам, логикам и достаточно узкому кругу специалистов философии науки, так как они подробно описаны и исследованы. Но в настоящей работе уместно изложить суть данных проблем в более доступной и популярной форме, следуя, в частности, изложению их в книге Р. Столла, рассчитанной на более широкий круг читателей⁷⁹.

Начнем с того, что Д. Гильберт с помощью формального аксиоматического метода пытался обосновать всю классическую математику, т.е. формализовать математические принципы теории множеств Г. Кантора, где используется понятие "актуальная бесконечность".

Так как Гильберт был глубоко убежден в возможности логической формализации всего известного нам объема знаний о математике, то его задача состояла в доказательстве непротиворечивости и полноты формальной аксиоматической системы, адекватно формализующую арифметику натуральных чисел. Поскольку такое доказательство должно осуществляться в метаязыке формальной аксиоматической системы в виде ее метатеорем, Гильберт назвал эту часть аксиоматической системы *м е т а м а - т е м а т и к о й*. При этом специфика метаматематики

тема тикой. При этом специфика метаматематики заключалась в том, что в ней для доказательства метатеорем разрешалось пользоваться только финитными средствами, т.е. бесспорными средствами обычной логики, понимаемыми без всяких затруднений.

Вот как характеризует эти ограничения Столл: "Разумеется, такие спорные средства, как доказательство от противного или лемма Цорна, должны быть сразу же исключены. Что касается теорем существования, то их доказательства должны быть конструктивными; иными словами, для любого объекта, существование которого утверждается, должна указываться эффективная процедура его построения. Вообще в метатеории можно использовать только финитные методы доказательства; это значит, что ни в одном доказательстве не допускается аргументация, апеллирующая к бесконечному множеству структурных свойств формул или же к бесконечному множеству операций над формулами". Далее предполагается, что если, в качестве метаязыка взят, скажем, русский язык, то фактически будет использоваться лишь очень узкая его часть. Если использовать в качестве метаязыка весь объем русского языка, то усиливается опасность выведения классических парадоксов - например, парадокса Рассела. Таким образом Роберт Столл называет метаматематикой исследование формальных теорий, соответствующее указанным ограничениям⁸⁰.

Программа Гильберта оказалась неосуществленной в полном объеме. Как отмечает далее Столл, "после некоторых частичных успехов гильбертовской школы в доказательстве непротиворечивости арифметики надежды на получение желаемого результата были разбиты результатом, полученным в 1931 году К. Геделем. Этот результат утверждает невозможность доказательства непротиворечивости формальной теории, включающей формальную арифметику, конструктивными методами, "формализуемыми в рамках самой этой теории". Чтобы охарактеризовать такого рода методы, достаточно сказать, что к ним относятся все логические принципы, принятые в метаматематике.

Таким образом, заключает Столл, метаматематическое доказательство непротиворечивости арифметики или классического анализа оказывается

невозможным. Этот замечательный результат, продолжает он, является следствием еще более поразительной теоремы, также доказанной Геделем. Значение последней теоремы (называемой обычно теоремой Геделя о неполноте) исключительно велико. Она показала невыполнимость программы Гильберта в ее полном виде, так как утверждает по существу, что любая непротиворечивая теория, формализующая арифметику натуральных чисел, неполна. Основную роль в доказательстве этой теоремы, пишет Роберт Столл, играет некоторое арифметическое высказывание S , обладающее тем свойством, что ни S , ни $\neg S$ не являются теоремами... Поскольку S и $\neg S$ суть именно высказывания (а не просто некоторые формулы), то - если интерпретировать их как высказывания содержательной арифметики - одно из них истинно, а другое - ложно. А так как ни одно из них недоказуемо, то получается, что в арифметике имеется истинное, но недоказуемое высказывание"⁸¹.

В свою очередь, как оказалось ясным несколько позже, теорема Геделя 1931 года легко следует из теоремы, доказанной в 1936 году американским логиком А. Черчем. Эта теорема утверждает, что эффективная процедура установления доказуемости произвольной формулы формальной теории, содержащей арифметику натуральных чисел, отсутствует. С помощью теоремы Чёрча нетрудно показать и неразрешимость исчисления предикатов⁸². Сформулированные выше теоремы Геделя и теорема Чёрча получили название ограничительных теорем, т.е. теорем, ограничивающих применение формально-аксиоматического метода в познании.

Однако это вовсе не означает, что этот формальный метод вообще непригоден для познания. Как известно, для самой логики, т.е. для классической логики высказываний и классической логики предикатов первого порядка, построенных в виде формальных аксиоматических систем, существуют метаматематические доказательства их непротиворечивости и полноты. В силу этого они с успехом могут применяться как надежные средства дедукции во множестве высказываний содержательных теорий, если они записаны точным языком логики высказываний или точным языком логи-

ки предикатов. История обоснования математики с помощью формально-аксиоматического метода обнаруживает следующую тенденцию: только очень упрощенный формализованный язык - такой, например, как язык классической логики высказываний - удовлетворяет всем требованиям применения его для доказательства: непротиворечивости формализованных научных теорий бесспорными логическими средствами; их полноты в семантическом и синтаксическом планах; и их разрешимости. Но обычно уже для более богатого языка логики предикатов первого порядка, содержащего в качестве логических констант помимо знаков логических союзов знаки для кванторов, невыполнимо требование разрешимости логического исчисления, построенного на основе такого языка.

Наконец для еще более богатого языка логики предикатов первого порядка с равенством, т.е. для языка, содержащего в качестве логических констант помимо знаков логических союзов, знаков кванторов еще и знак двухместной предикатной константы (знак равенства) и адекватного для выражения арифметики натуральных чисел, мы имеем формально-аксиоматическую систему, для которой не существует метатеоретического доказательства непротиворечивости, не выполняется требование полноты и разрешимости.

Если учесть, что теория положительной теоретической метафизики не представляет собой, образно говоря, некоего единого поля дедукции, а состоит из отдельных теорий и концепций, таких как теория онтологического существования, концепция информативности ее высказываний относительно сверхчувственных нефизических сущностей и др., т.е. представляет собой отдельные островки дедукции, расположенные в различных плоскостях, соединенных между собой недедуктивными переходами, то становится ясным, что, во-первых, такую метафизику нельзя было бы формализовать в рамках единой формальной аксиоматической системы. Во-вторых, по крайней мере для некоторых из отдельных теорий, входящих в положительную теоретическую метафизику, по-видимому, потребовался бы достаточно богатый язык и, следовательно, воспроизводились бы все те эф-

факты, которые ограничивают применение формально-аксиоматического метода: невозможность метатеоретического доказательства непротиворечивости, полноты и разрешимости исчисления этих теорий.

Сформулированная проблема исследования возможности построения исчисления "логики онтологического существования" уже с первого взгляда обнаруживает, что для ее формализации потребуется достаточно богатый язык. По-видимому, это будет язык классической логики предикатов, обогащенный предикатными константами: "существует сверхчувственно", "существует в априорном созерцании", "существует эмпирически". Эти константы, в отличие от предикатной константы "равно", которая, как отмечает Войшвилло⁸³ имеет "специфически логический характер", не имеют логической природы. В итоге можно сделать вывод, что формально-аксиоматический метод в положительной теоретической метафизике имеет еще более ограниченное применение, чем в математике, а аксиоматизация всей метафизики в целом и вовсе невозможна.

5. Реальные нормы научности для положительной теоретической метафизики. Знание и вера. Место веры в системе знания

История применения аксиоматического метода в научном познании во многом поучительна. Она свидетельствует, что научные методы даже в математике - самой строгой из всех существующих научных дисциплин, во многом остаются лишь идеальными требованиями. И все же, несмотря на невозможность метатеоретического доказательства непротиворечивости элементарной арифметики, математика не перестала быть наукой. По аналогии с состоянием научности в математике, мы можем заключить, что ограниченность применимости геометрического метода в философии, невозможность полной ее формализации как некоторой единой теории не может служить основанием для лишения философии, и в частности, положитель-

ной теоретической метафизики статуса научного знания. Очевидно, что история формализации знания подсказывает необходимость различения идеальных и реальных норм научного познания. Иначе придется признать, что метатеоретические идеалы научности превращают математику из познания в разновидность определенной веры.

Аналогичным образом, на мой взгляд, обстоит дело в экспериментальном естествознании. Здесь "доказательство" положений теории на данных наблюдения либо эксперимента происходит на основе следующего модуса условно-категорического умозаключения: если T , то B и B , то T , где T есть теоретическое высказывание, а B есть эмпирическое высказывание, т.е. высказывание, описывающее результаты наблюдения или эксперимента. Как известно, из если T , то B и B логически не следует T , т.е. при истинности результатов опыта, можно говорить лишь о той или иной степени вероятности теории. Таким образом, экспериментальное естествознание также можно рассматривать как разновидность определенной веры.

В связи с этим для установления реальных норм научности необходимо сначала исследовать феномен веры и указать ее место в системе знания. Под верой я понимаю мотивированное предвосхищение познающим субъектом истинностного значения суждения (высказывания) без применения общезначимой процедуры установления его истинного значения. Следует различать субъективное знание на основе веры и объективное знание на основе исследования. Знание в последнем случае есть объективная информация о (не)принадлежности определенных признаков существующим предметам. В зависимости от мотивов предвосхищения истинностного значения суждения можно различать рациональную и иррациональную веру.

Под рациональной верой я понимаю веру, основанную на принципе: верую, потому что это возможно, так как это мыслится непротиворечиво. Этот принцип применим и в эмпирическом, и в математическом, и в философском познании. Так, в эмпирическом познании мы делаем вероятностное предположение об истинности теоретического высказывания T на том

основании, что наблюдение или эксперимент позволяют сформулировать эмпирическое высказывание B , которое не противоречит высказыванию B , выводимому a priori из теоретического высказывания T . Иными словами, схема рассуждения $((T \supset B) \wedge B) \supset T$, описывающая вероятностное обоснование истинности теоретического высказывания T в точном языке классической логики высказываний, не содержит внутри себя противоречия относительно высказывания B . В математическом познании этот принцип веры возможен потому, что, как мы убедились выше, в этом познании отсутствует метатеоретическое доказательство непротиворечивости элементарной арифметики, построенной в виде некоторого логико-математического формализма.

Аналогичным образом, очевидно, будет обстоять дело и в положительной теоретической метафизике с той лишь разницей, что в ней вера имеет место лишь до тех пор, пока не доказана непротиворечивость мыслимых в метафизике сущностей. Но как только достигнуто осознание непротиворечивости мыслимых в положительной теоретической метафизике сверхчувственных сущностей, то вера уступает место знанию.

Соответственно, под иррациональной верой я понимаю веру, основанную на принципе: верую, потому что абсурдно, т.е. мыслится противоречиво. Этот принцип исповедовал христианский богослов и писатель Тертуллиана (II в.н.э.).

Между тем об окружающем мире человек может построить самые различные концепции веры и знания исходя из критерия (не)противоречивости. Так, философ Лев Шестов высказал интересную мысль о том, что в мире "все происходит из всего"⁸⁵. Конкретно это означает, что если принять дарвиновский закон эволюции и если бы мы могли наблюдать, допустим с помощью кинокамеры, длительный процесс превращения одного вида живых организмов в другой вид, а потом с большой скоростью спроецировать этот процесс на экран, то мы стали бы свидетелями чуда возникновения одного вида из другого. Этот эксперимент можно было бы сделать еще более интересным, если рассмотреть его с позиции непротиворечивой мыс-

лимости развивающихся живых существей. Например, в эмпирическом мире не существуют крылатые лошади Пегасы как определенные животные, однако их можно мыслить логически непротиворечиво. Следовательно, исходя из критерия рациональной веры (верую, потому что мыслится непротиворечиво) есть все основания считать, что если поместить лошадей в такие условия, когда для их выживания потребуется способность летать, то со временем у них вырастут крылья, т.е. эмпирический мир пополнится крылатыми лошадьми.

Далее. Если считать возможным, например, строгое обоснование непротиворечивой мыслимости метафизических существей, то следует признать, что положительная теоретическая метафизика есть не что иное как аподиктическое знание, ибо непротиворечиво мыслимое, является реально существующим и мы, используя аналитические либо синтетические суждения а priori, можем легко установить необходимую истинность высказываний положительной теоретической метафизики. Особенно важные последствия для теологии имеет непротиворечивое суждение о сверхчувственных существях, т.е. о существовании Бога.

Вернемся еще раз к понятию "Бог". Так, если в метафизической части теологии утверждается существование абсолютно разумной, абсолютно всемогущей сверхчувственной сущности и мы располагаем строгим доказательством ее непротиворечивой мыслимости, то следует признать, что в данном случае мы располагаем в границах теоретического разума аподиктическим знанием о Боге. Если же Бог - чувственно-сверхчувственная сущность, как это считается в исторически сложившихся мировых религиях - христианстве, исламе и буддизме, - то следует признать, что в случае признания непротиворечивости описания этой сущности, мы располагаем о ней информацией на уровне рациональной веры. Для христианина, например, это означает, что вопросы о том, было ли первое пришествие Иисуса Христа, будет ли Его второе пришествие - это вопросы рациональной веры, а не знания.

Окружающий человека мир дает также повод и для иррациональной веры в существование Бога, так как в глобальных концепциях описания мира, видимо, невозможно избежать формально-логических противоречий. Так, можно выделить факты, которые непротиворечиво объясняются в рамках локальной теории, но есть и такие факты, которые невозможно непротиворечиво объяснить в рамках глобальной единой теории. На сегодняшний день, например, не существует теории единого поля, хотя теории отдельных физических полей (электромагнитного, гравитационного и др.) можно описать непротиворечиво. Это с одной стороны. С другой стороны, есть все основания рассматривать природу как единое целое. Мотивация такого положения вещей заключается в том, что ограниченный человеческий интеллект не в состоянии строить о мире глобальные непротиворечивые теории, а поскольку интуитивно ясно, что мир един, то следует допустить существование высшей всеведущей сверхчувственной сущности, т.е. Бога, в абсолютно сильном интеллекте которого все противоречия снимаются. Таким образом, субъект познания может судить об окружающем мире, исходя из принципа рациональной веры (Бог существует как чувственно-сверхчувственная сущность), так и признать существование Бога как сверхчувственной сущности на основе иррациональной веры при условии, что для него неубедительны все обоснования непротиворечивости содержания понятия "Бог".

Сказанное позволяет трактовать рациональную веру как содержательный "мост" от мира сверхчувственного к миру чувственному (см. пример с Пегасом), а иррациональную веру - в качестве "моста" от мира чувственного к миру сверхчувственному. Иначе говоря, на основе рациональной веры можно формулировать метафизические гипотезы о причинении чувственного мира сверхчувственным миром, а на основе иррациональной веры - о причинении сверхчувственного мира чувственным миром.

Нетрудно показать, что противоречивость может быть не только мотивом иррациональной веры, но и основанием получения знания о ложности

теоретических высказываний о мире. Так, например, если в эмпирическом познании мира мы в результате наблюдения либо эксперимента устанавливаем ложность эмпирического высказывания B , и тем самым устанавливаем истинность эмпирического высказывания $\neg B$, а из теоретического высказывания T , (например, об элементарных частицах) предварительно логически вывели эмпирически проверяемое высказывание B , т.е. получили противоречие, то из этого следует ложность теоретического высказывания T . Схему данного рассуждения в точном языке логики высказываний можно выразить в виде следующего закона логики высказываний:

$$((T \supset B) \wedge \neg B) \supset \neg T,$$

соответствующего правилу вывода *modus tollens*: $T \supset B, B \neg T$, а сам этот способ опровержения теоретических высказываний получил, как известно, название принципа фальсификации и был впервые сформулирован Карлом Поппером⁸⁶ в отличие от рассмотренного выше принципа верификации $((T \supset B) \wedge B) \supset T$, сформулированного философами Венского кружка⁸⁷.

Противоречивость и непротиворечивость мыслительных конструкций, лежащих в основе иррациональной и рациональной веры, относятся к логическим (в широком смысле) мотивам веры. Поэтому рациональную и иррациональную веру можно отнести к разновидностям логической в широком смысле веры. В то же время возможны и такие мотивы веры, как:

- верую потому, что это ведет к добру. Этот мотив конституирует этическую веру;
- верую потому, что это красиво. Он формирует эстетическую веру;
- верую потому, что это полезно или приятно. Соответственно эти мотивы конституируют прагматическую и гедонистическую веру.

Считаю, что на веру влияют как потребности разума или души человека, так и потребности его тела. Эти потребности актуализируются в виде интеллектуальной и чувственной интуиции человека. Я не одинок в признании существования интеллектуальной интуиции. Как известно, Лейбниц в противоположность Канту признавал существование интеллектуальной интуиции. И в таком признании, на мой взгляд, есть большой резон.

Ибо чем иным, как не наличием интеллектуальной интуиции, можно объяснить способность некоторых людей, не изучавших никогда логику, при необходимости в споре либо полемике быстро развертывать необходимые доказательства либо опровержения. Таким образом, вера имеет глубокие психосоматические основания. Поэтому любая попытка разрушить или изменить веру человека на чисто дискурсивном уровне - в виде рациональной дискуссии или пропагандистских разъяснений - имеет невысокие шансы на успех. Подобные формы воздействия на человека с целью изменения его отношения к вере имеют шанс завершиться успешно лишь в том случае, если в иерархии всех ценностей данного человека приоритетное место занимает поиск истины и данная личность обладает высокой нравственной и логической культурой. Конечно, изменение веры может непредвиденно произойти в результате радикальных психофизических изменений человека, под воздействием болезней, травм и различного рода потрясений. Низкая культура мышления и отсутствие желания познать истину развивает у человека фанатичную веру, т.е. такую, которую, с одной стороны, нельзя поколебать никакой аргументацией, а с другой стороны, такую веру, которая в зависимости от темперамента человека и других ценностных установок толкает его на бескомпромиссную борьбу с инакомыслием и иноверием, вплоть до физического преследования и даже уничтожения лиц, исповедывающих другую веру.

Встает вопрос: почему люди всеми силами и при всех обстоятельствах стремятся сохранить веру и резко осуждают акты вероломства? Ответ на этот вопрос может дать сравнительный анализ функционального назначения веры и знания в механизме поведения человека. Вера и знание, приводя в действие волю человека в поведенческом процессе, выполняют функцию ориентации в мире, планирования его жизненных устремлений. Оказывается, однако, что ориентация человека в мире на основе веры более удобна, чем ориентация на основе знания. Прибегая к техническим аналогиям, можно сказать, что вера, как некое реле, автоматически, без дополнительных нервных затрат и усилий со стороны человека руководит его

поведением, хотя убеждения, основанные на вере, исключая случаи абсолютной веры, на мой взгляд, являются более слабыми, чем убеждения на основе знания.

Ориентация же в мире на основе только знания невозможна потому, что на любой момент времени у человека и человечества в целом сумма имеющегося знания всегда оказывается меньше объема знания, необходимого для обеспечения его успешной практической деятельности в мире. Это также повышает авторитет веры как в менталитете отдельных людей, так и в менталитете различных сообществ, включая религиозные общины и этико-культурные общности. Самое главное, на мой взгляд, - для людей, не имеющих в качестве главной жизненной ценности поиск истины и не обладающих определенным уровнем культуры мышления, утрата имеющейся веры равносильна утрате смысла жизни. Такие люди при отсутствии потребности и, быть может, способности к рефлексии, в случае крушения символов их веры, не способны осуществить переоценку своих жизненных ценностей и обречены на состояние духовного вакуума, что делает их реальную жизнь в их собственных глазах совершенно бессмысленной и, в конечном счете, толкает их на уход из жизни. К сожалению, видимо, эти люди не способны воспользоваться в качестве правила жизни известным изречением поэта Н. Заболоцкого: "Душа обязана трудиться и день и ночь, и день и ночь", которое постоянно корректирует веру человека, предохраняя ее от обвального падения. Крушение веры заставляет этих людей врасплох и обрекает их на трагическую безысходность

Что же касается категории людей, приоритетной ценностью для которых является поиск истины, которые обладают определенными аналитическими способностями, склонностью к рефлексии и трезвому самоанализу, то у них постоянно идет работа разума и души, постоянная незаметная трансформация и корректировка соотношения знания и веры. Люди такого склада слывут в народе мудрецами, у них, как правило, имеется иммунитет к утрате смысла жизни. Но как бы ни было велико значение веры, человеку и человечеству в целом важно помнить о том, что знание, основанное на

вере может оказаться ложным и, следовательно, рано или поздно отрицательно повлиять на человеческую жизнедеятельность. Поэтому везде и всегда необходимо создавать условия для проверки истинности знания, осуществлять проверку и заменять веру знанием.

Как отмечено, в метафизике возможные трактовки знания (как веры или как аподиктического знания) зависят от того, насколько строго обосновывается непротиворечивость данной области знания. Если обратиться к положительной теоретической метафизике, то вопрос о конституировании ее в статусе знания окажется в значительной степени риторическим. На самом деле никакого выбора у нас нет, коль скоро мы признали наукой математику, в отсутствие метатеоретического доказательства непротиворечивости формальной аксиоматической системы, адекватной для формализации арифметики натуральных чисел. Разумеется, нужно понять основания, по которым мы имеем право придать математическому знанию статус научного знания. Я считаю, что эти основания заключаются в том, что содержательные доказательства теорем в математике обладают intersubъективной значимостью: как необходимо-истинные высказывания они удовлетворяют самым высоким критериям строгости. Иначе говоря, мы можем утверждать, что современная математика, ориентируясь на идеалы научного познания, руководствуется в своих исследованиях реальными нормами научного познания. При этом с идеалами научного познания в математике, очевидно, связывается достижение метатеоретического доказательства непротиворечивости формальной аксиоматической системы, адекватной для формализации арифметики натуральных чисел, доказательство полноты этой системы, достижение дедукции всех законов элементарной теории чисел, возможности сведения всех разделов математики к теории натуральных чисел. С реальными нормами научности - intersubъективные содержательные доказательства теорем математики с учетом осознания содержательной непротиворечивости всех понятий и высказываний, употребляемых в доказательствах этих теорем.

Сравнивая математику и положительную теоретическую метафизику, мы, несмотря на различия применяемых языков, с помощью которых формулируются законы математики и могли бы формулироваться положения метафизики, должны также отметить глубокий параллелизм между ними.

1. Как в математике, так и в положительной теоретической метафизике есть семейство относительно самостоятельных концепций, находящихся друг к другу в различных "плоскостях дедукции", соединенных описательными переходами.

2. Как предметная область арифметики, так и предметная область положительной теоретической метафизики представлены множествами сверхчувственных сущностей, о которых в каждом конкретном рассуждении возможно априорное необходимо-истинное знание.

Ввиду глубокой аналогии между арифметикой, которая лежит в фундаменте всего математического знания, и положительной теоретической метафизикой, которая, как мы покажем далее, лежит в основе всего философского знания, есть все основания утверждать, что реальной нормой научности для положительной теоретической метафизики есть также содержательная непротиворечивость всех ее понятий и высказываний, развертываемых в некотором конкретном акте метафизической аргументации.

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ, ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Жизнь коротка, а религия -
сложна.

Августин

Все сущее эманирует из
одной причины, из первой.

Прокл

В истории философии известны различные, в том числе и взаимоисключающие, принципы философской систематизации мира. И проблема заключается в том, какую из существующих систем считать наиболее соответствующей человеческим понятиям об устройстве мира. Так, в истории философии уже имеется философская система, построенная на принципе материалистического монизма - диалектический материализм, не содержащий в себе метафизического раздела, исключающий какое-либо описание конечных сверхчувственных нефизических оснований бытия. Это обстоятельство побуждает нас поставить вопрос о возможности построения философской системы, адекватно описывающей мир и в то же время исключающей метафизический аспект.

Ответ на этот вопрос начнем с анализа уже имеющихся в истории философии концепций.

1. Множественность чисто философских систематизаций мира как историко-философский факт

В истории философии известны монистические, дуалистические и плюралистические систематизации мира.

Монистические системы (от латинского *monos* - один) в объяснении мира исходят из какой-либо одной субстанции. Если в основе мира усматривают материальную субстанцию (материальное первоначало), то, как известно, такие системы называются системами материалистического монизма, если идеальную субстанцию (мысль, сознание, идею, дух), то такие системы называются системами идеалистического монизма. Элементы непоследовательного материалистического монизма, как принято считать, содержатся уже в наивных представлениях древнегреческих философов (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр) Милетской школы - VI век до н.э., западное побережье Малой Азии, и в философских воззрениях Гераклита⁸⁸.

Фалес считал субстанцией мира воду, Анаксимен - воздух, Гераклит - огонь, Анаксимандр в качестве первоосновы мира считал апейрон, т.е. некое извечное и бесконечное правещество. К направлению материалистического монизма в древнегреческой философии относятся также Левкипп и Демокрит с их представлениями об атоме как материальной субстанции мира (действительное существование Левкиппа как исторической личности оспаривается некоторыми исследователями)⁸⁹. В современной философии наиболее разработанной системой материалистического монизма является диалектический и исторический материализм - марксистская философия. Исходный постулат этой системы: в мире ничего не существует, кроме постоянно движущейся и развивающейся материи, ее форм, свойств и отношений. При этом материя в диалектическом материализме также понимается как субстанция типа *cause sui*, которая в плане решения основного вопроса марксистской философии - вопроса об отношении материи к сознанию - является причиной и основой возникновения сознания.

В качестве исторически первой системы идеалистического монизма в греческой философии можно рассматривать систему объективного идеализма Платона⁹⁰. Наиболее развитой системой идеалистического монизма Нового времени, несомненно, является система объективного идеализма Г.-В. Гегеля.

В дуалистических систематизациях мира (от лат. *dualis* - двойственный) исходят из двух равноправных и независимых друг от друга материального и идеального начал⁹¹. Дуализм противоположен как материалистическому, так и идеалистическому монизму. Термин "дуализм" был введен в философию немецким философом Христианом Вольфом (1679-1754)⁹².

Представителем классического дуализма в истории философии был Р. Декарт (1596-1650), усматривавший в основе мира две субстанции: идеальную и материальную. Атрибутом идеальной субстанции Декарт считал мышление, а атрибутом материальной - протяжение. Подобная трактовка этих субстанций создавала так называемую психофизическую проблему: мышление и протяжение как совершенно разнородные атрибуты не могут иметь точки соприкосновения. Разрешение этой проблемы состоит в допущении в конечном счете существования более глубокой первопричины мира - Бога, который "удерживает" материальную и духовную субстанции в состоянии психофизического параллелизма и коррелирует их соотношение⁹³.

В плюралистических (от лат. *pluralis* - множественный) систематизациях мира исходят из более чем двух независимых друг от друга субстанций в объяснении качественного многообразия мира (термин "плюрализм" также введен в философию Х. Вольфом⁹⁴). На мой взгляд, следует различать материалистический и идеалистический плюрализм. Характерным представителем материалистического плюрализма в древнегреческой философии был, как мне представляется, Эмпедокл (ок. 490 - ок. 430 до н.э.). Его натурфилософия - "синтез ионийской физики, элейской метафизики бытия и пифагорейского учения о пропорции" - включает четыре традици-

онные стихии - огонь, воздух, воду и землю, - которые получили статус элементов (Эмпедокл называл их "корнями всех вещей"), т.е. несводимых, самотождественных, количественно и качественно неизменяемых субстанций; органические вещества образуются из сочетания их в определенной пропорции"⁹⁵.

Примером реализации принципа идеалистического плюрализма, на мой взгляд, можно считать метафизические представления Лейбница. Согласно Лейбницу, мир состоит из метафизической и физической реальности. Метафизическая реальность, в свою очередь, состоит из бесчисленных психически деятельных субстанций, неделимых первоэлементов бытия, - монад, которые не зависят друг от друга, находятся друг к другу в отношении предустановленной гармонии и в конечном счете порождают физические феномены⁹⁶.

Однако рассмотренные примеры, на мой взгляд, можно назвать дуалистическими и плюралистическими системами лишь относительно. При дальнейшем углублении в них обнаруживается, что в конечном счете и две субстанции Декарта, и четыре первоэлемента Эмпедокла, и бесконечное множество монад Лейбница производны от абсолютной божественной субстанции. Она единственно может быть субстанцией типа *cause sui*, т.е. такой субстанцией, которая является причиной как самой себя, так и всего отличного от нее, в то время как перечисленные могут быть названы субстанциями лишь относительно. Таким образом, в конечном счете и данные систематизации мира являются частными случаями теологического монизма.

Возможность материалистической систематизации мира основывается на принципе, аналогичном принципу теологического монизма. Очевидно, что если творческое созидание нового в мире в системах теологического монизма приписывается Богу, то в материалистическом монизме созидательная сила приписывается материальной субстанции. Однако здесь возникает сложность: что есть материальная субстанция? В истории философии известна промежуточная между материализмом и идеализмом форма

систематизации мира, называемая пантеизмом, - философское учение, отождествляющее бога и природу (термин "пантеизм" был введен нидерландским теологом Й. Фаем). Принято считать, что в форме пантеизма могут реализовываться две тенденции в систематизации мира: материалистическая (растворять Бога в природе) и идеалистическая или религиозно-мистическая (растворять природу в Боге).

В историко-философской литературе отмечается, что реализация той или иной тенденции зависит от господствующего в обществе состояния общественного сознания. Так, доминирование религиозности вызывает реализацию материалистической (натуралистической) формы пантеизма; напротив, при преобладании в обществе светского настроения в форме пантеизма может реализовываться религиозно-мистическое осмысление мира. Принято считать, что пантеистические идеи в виде материалистической тенденции содержались в древнеиндийской философии (особенно в брахманизме, индуизме и веданте), в древнекитайской философии (даосизм), в древнегреческой философии (Милетская школа).

В качестве особой формы пантеизма в истории философии рассматривается панпантеизм - религиозно-мистическое учение, согласно которому природа, мир не растворяются, а пребывают в Боге как личности. Термин введен в философию немецким философом Краузе (1828) для отличия своей религиозно-мистической системы от системы натуралистического пантеизма, выражающего материалистическую тенденцию. Наиболее яркими представителями панпантеистической мистики в Германии XVI-XVII вв. были С. Франк, В. Войгель, Я. Беме, И. Шефлер⁹⁷.

В эпоху Возрождения философская мысль развивается в форме пантеизма с натуралистической тенденцией и находит выражение в трудах Н. Кузанского, Дж. Кардано, Ф. Патрици, Т. Кампанеллы, Дж. Бруно.

К направлению натуралистического пантеизма принадлежал нидерландский философ Спиноза (1632-1677). Центральный пункт философии Спинозы - тождество Бога и природы, которую он понимал как единую, вечную и бесконечную субстанцию, исключаящую существование какого-

либо другого начала, и тем самым - как причину самой себя (*cause sui*). Признавая реалистичность бесконечного многообразия единичных телесных вещей, Спиноза понимал их как совокупность модусов, т.е. отдельных проявлений единой природной субстанции. Качественная характеристика субстанции раскрывается у Спинозы в понятии атрибута как неотъемлемого свойства субстанции. Число атрибутов у субстанции в принципе бесконечно, хотя конечному человеческому интеллекту открываются только два из них - протяжение и мышление. Так, в противоположность Декарту, стоявшему на позициях дуализма, Спиноза строит систему материалистического монизма под знаком пантеизма.

Описанные систематизации мира, как мы видели, противоположны друг другу, исключают одна другую и, если мы за каждой из них одинаково признаем равновозможный уровень объяснения мира, то это означает, что мы просто не имеем адекватной философской систематизации мира. Очевидно, что ни одно из семейства этих учений не удовлетворяет принципу конкретной содержательной непротиворечивости, который мы рассматриваем в качестве основополагающей нормы научности всякого знания. Сторонник материалистического монизма, например, будет считать высказывание: "Материя есть субстанция мира" - истинным, а сторонник идеалистического монизма будет считать его ложным. Аналогичным образом обстоит дело с высказыванием: "В основе мира лежат две независимые друг от друга субстанции". Очевидно, что дуалист признает его истинным, а плюралист - ложным.

В то же время мы знаем, что в подлинно научных теориях, например, в математике, каждое высказывание является истинным для любого человека независимо от личных симпатий, антипатий, амбиций, интересов и склонностей - при условии предъявления его доказательства. Следовательно, до тех пор, пока мы не покажем, что лишь одна из этих систематизаций мира является наиболее обоснованной, отвечающей требованиям научности, все они должны рассматриваться нами всего лишь как равноправные гипотезы, претендующие на адекватное миропонимание. Разумеется, в философском

познании мы будем иметь дело с более либеральными (в силу того, что философия излагается естественным языком) критериями строгости и точности, нежели в математическом познании, однако, очевидно, что эти критерии должны быть вполне достаточными, чтобы освободить философскую систему от разрушительного скептицизма.

Таковыми критериями, на мой взгляд, могут быть следующие принципы:

1) целостное объяснение мира в диахроническом аспекте. Этот принцип означает, что, во-первых, в анализируемой систематизации мира должна быть определена конечная субстанция типа *cause sui* и, во-вторых, для каждой сущности (объекта), любого уровня реальности может быть описан путь ее последовательного становления от абсолютной субстанции *cause sui* до ее актуального состояния;

2) целостное объяснение мира в синхроническом аспекте, который означает нахождение общего признака у объектов на каждом этапе их последовательного становления.

Рассмотрим с приложением этих критериев философские систематизации мира, не опирающиеся на принцип теологического монизма.

2. Анализ чисто философских систематизаций мира на предмет идентификации одной из них в качестве адекватной систематизации мира

Как указано, к числу чисто философских систематизаций мира относятся монистические, дуалистические и плюралистические философские системы, не содержащие теологической предпосылки, объясняющей первоначала мира существованием Бога. Очевидно, что дуалистические и плюралистические философские системы не удовлетворяют обозначенному мной первому критерию достаточной обоснованности философского зна-

ния, т.е. целостному объяснению мира в диахроническом аспекте, так как в их основе лежит более чем одна субстанция.

Обратим внимание на то, что в конкретных науках, например в математике, познание можно считать вполне целостным и завершенным, если мы сумели свести все многообразие отношений между математическими объектами к небольшому числу исходных начал, постулатов, т.е. аксиом и правил их преобразования. И это становится понятным, если учесть, что математика, несмотря на теоретически неограниченную сферу ее применения, рассматривает объекты не в аспекте их становления, а в готовых общих структурных отношениях между ними. Напротив, философия как целостное миропонимание обязательно исследует также и самые общие принципы происхождения и становления мира, т.е. исследует мир не только в синхроническом, но и в диахроническом аспекте. Но завершенность объяснения происхождения и становления мира, как нетрудно понять, оказывается в зависимости от того, что мы будем считать безусловным абсолютным первоначалом. Это в принципе отличает целостное философское познание от других фрагментарных познаний мира, реализуемых в конкретных науках. Этим должно обязательно завершаться исследование в философии, ибо в противном случае нет настоящей философии.

Дуалистические и плюралистические философские системы уже потому не могут быть признаны целостными системами, что не удовлетворяют второму критерию достаточной фундированности философского знания. Выделенные в этих систематизациях две (дуализм) или более чем две исходные субстанции (плюрализм) не имеют общих признаков. Таким образом, ни картезианская философия, ни лейбницевская метафизика как дуалистическая и плюралистическая систематизации мира не входят в число объектов нашего дальнейшего анализа.

Что касается системы идеалистического монизма, где в качестве конечной субстанции выделяется некая идея, некий разум, дух и т.д., то она не удовлетворяет критерию полноты объяснения мира в диахроническом аспекте. Ведь сами идеи, разум, дух предполагают носителя (субстанцию),

которым может быть либо человек, либо Бог, либо природа, т.е. ни идея, ни дух, ни разум не являются конечными субстанциями. Таким образом, остается проанализировать в качестве возможной адекватной философской систематизации мира материалистическую систематизацию мира, в которой материя претендует на роль конечной субстанции типа *cause sui*.

В силу известных обстоятельств в нашей отечественной философской литературе наиболее разработанной материалистической систематизацией мира является философия диалектического и исторического материализма. Согласно ее основным положениям мир, в котором живет человек - материален; он полностью исчерпывается различными уровнями и формами движения материи, ее свойствами и отношениями. Материя обладает внутренней творческой активностью в силу своей внутренней диалектической противоречивости и постоянно развертывается в новые пространственно-временные уровни и формы. Она есть субстанция типа *cause sui* по отношению к психическому вообще и к сознанию человека в частности, которые есть не что иное как функции человеческого мозга. Сам же человек есть не что иное как высокоорганизованная материя, т.е. определенная форма ее движения на определенном, высшем уровне ее развития.

Можно ли рассматривать диалектический материализм как философскую систему, включающую в себя компонент положительной теоретической метафизики? Есть ли в этой системе место для сверхчувственных нефизических оснований мира (бытия)?

Очевидно, что ответ на эти вопросы можно получить из анализа познавательного статуса и смысла выражения "материя" в диалектическом материализме. Поскольку в диалектическом материализме выделяются различные виды материи - физическая, химическая, биологическая, социальная - и каждая из них состоит из отдельных материальных объектов и поскольку в диалектическом материализме существует определение выражения "материя", постольку мы должны квалифицировать выражение "материя" в диалектическом материализме в качестве простого общего имени, представляющего понятие.

Понятие "материя" по своему познавательному статусу аналогично, например, эмпирическому общему собирательному понятию "лес". Очевидно, что понятие "лес" является общим, так как в его объеме мыслится более чем один конкретный лес (скажем, не только брянский, но и смоленский, ярославский и другие конкретные леса). Оно является также собирательным, так как в его объеме элементы представлены не отдельными деревьями, а совокупностями деревьев, т.е. лесами. Аналогично понятие "материя" является общим, так как в его объеме мыслится не только физическая, но и химическая и др. виды материи. Оно является и собирательным, так как в его объеме элементы представлены не отдельными материальными объектами, а их совокупностями определенного вида.

Определений материи в диалектическом материализме существует несколько. Два из них сформулировал в своих трудах В.И. Ленин, они считаются в диалектическом материализме равнозначными⁹⁸.

Рассмотрим первое ленинское определение материи: "Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них" (слово "первое", как и слова "второе ленинское определение", употребляются чисто условно).

Очевидно, что это определение является явным, так как оно построено по схеме: $L = xA(x)$, где роль L , т.е. Dfd выполняет материя как некая сущность; роль "=" выполняет слово "есть", а роль $xA(x)$, т.е. роль Dfn , выполняет выражение "философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них".

Как известно, одно из правил явного определения в естественных языках гласит: определение должно быть ясным⁹⁹. Но "для обеспечения ясности определения термина, - сошлюсь на Войшвилло в разъяснении данного правила, - 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... Это было бы правильно, продолжает Войшвилло, если бы определяемыми были "качество", "количество", и т.п. (в кавычках), т.е. имена самих определяемых выражений и понятия, с которыми связываются эти выражения в философии, но сами качество, количество, материя и т.д. суть определенные характеристики предметов и явлений действительности"¹⁰⁰.

Следовательно, в силу нарушения сформулированного правила смысл выражения "материя" остается достаточно смутным. Однако, как известно, в диалектическом материализме исходят из другого, более краткого и по конструкции более простого, определения материи, которое лишено отмеченного выше недостатка. Это определение гласит: "Материя есть объективная реальность". Однако в этом определении, как нетрудно убедиться, нарушено правило соразмерности - оно слишком широко.

Несостоятельность такого подхода к пониманию материи также убедительно показана Войшвилло. Он пишет: "Материей объявляется при этом все, что существует вне и независимо от человека, - формы существования материи: пространство, время, движение, энергия, производственные отношения и т.д. и т.п. Но приняв такое определение, мы не можем уже говорить 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 существующие, 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"¹⁰¹.

Само принятие данного определения "материя" в диалектическом материализме, на мой взгляд, объясняется следующими соображениями. Первое ленинское определение с указанием в качестве видового отличия признака данности объективной реальности в ощущениях не позволяло "достроить материализм доверху", т.е. из одного материального начала объяснить не только природу, но и общество. Иначе говоря, это определение не позволяло обосновать исторический материализм. Ибо для того чтобы материалистически обосновать первичность бытия (в виде тезиса: общественное бытие определяет общественное сознание) и вторичность сознания, необходимо было квалифицировать в качестве бытия производственные экономические отношения. Согласно взглядам марксистов, эти отношения представляют реальный базис общества как особая социальная материя. Но объявить отношения собственности материальными мешал в определении материи признак "данности объективной реальности в ощущениях", так как, хотя отношения собственности, несомненно, являются объективной реальностью, однако, очевидно, что их нельзя фиксировать органами чувств. Видимо это затруднение заставило В.И. Ленина дополнить понятие "материя" утверждением, что единственный признак материи, с признанием которого связан философский материализм, - это признак быть объективной реальностью, существовать вне и независимо от нашего сознания.

Но отвлечемся от всех этих соображений и проанализируем второе простое и ясное ленинское определение материи: "Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях"¹⁰².

Некорректность такого понимания материи заключается в том, что о каждом эмпирическом объекте, который фиксируется органами чувств или с помощью усиления органов чувств приборами, можно сказать, что он есть объективная реальность, данная нам в ощущении и, следовательно, он обладает признаком материи. Бесконечное множество типов материи не удовлетворяет принципу целостности объяснения мира из одного начала.

Эта трудность не преодолевается и в том случае, если мы объявим данное определение определением материального объекта, а под материей будем понимать бесконечное множество материальных объектов определенного вида. Множественность существующих эмпирических объектов, не имеющих единого начала, не может являться исходным этапом дальнейшего становления мира; логично предположить, что ему предшествует состояние мира в виде целостного нерасчлененного начала мира - праматерии, которая является субстанцией материальных объектов. Но тогда становится ясным, что праматерия не фиксируется органами чувств, т.е. является сверхчувственной сущностью.

О возможности мыслить материю как сверхчувственную сущность говорит уже Аристотель в своей "Метафизике", где он пишет: "... есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами, а с другой - постигаемая умом; воспринимаемая чувствами, как, например, медь, дерево или всякая движущаяся материя (видимо, Аристотель имеет здесь в виду отдельные материальные объекты. - Т.А.), а постигаемая умом - та, которая находится в чувственно воспринимаемом не поскольку оно чувственно воспринимаемое, например предметы математики"¹⁰³.

Далее. Понимание материи как объективной реальности, данной нам в ощущении, порождает трудность и такого плана: материальные объекты следует понимать как эмпирические объекты, а вся совокупность материальных объектов есть эмпирическая реальность. Последняя, как известно, изучается физикой (в широком смысле), а не метафизикой. Следовательно, понятия "материальный объект", "материя" как совокупность материальных объектов относятся к понятиям естественных наук, а не метафизики. Таким образом, классический диалектический материализм, даже при допущении его научности, нельзя, во-первых, рассматривать как философскую систему, включающую в себя положительную теоретическую метафизику. Во-вторых, его нельзя рассматривать в качестве философской системы, которая адекватно систематизирует мир, так как диалектический материализм в конечном счете не удовлетворяет критерию завершенности

объяснения мира в диахроническом аспекте. В итоге можно сделать вывод, что попытка построить философскую систему, не содержащую в себе положительную теоретическую метафизику, но адекватно систематизирующую мир, оказалась неудачной.

Можно ли усовершенствовать диалектический материализм? В связи с этим попытаемся расширить понимание материального объекта как объекта, данного нам в ощущениях и основанного на таком понятии "материя" как бесконечное множество эмпирических объектов. Выше я уже предложил различать два вида материальных (физических) объектов: 1) материальные объекты, которые аффицируют органы чувств человека, преодолевают порог его чувствительности и, следовательно, вызывают у познающего субъекта ощущения и 2) материальные объекты, которые аффицируют органы чувств, т.е. физически воздействуют на органы чувств человека, но не преодолевают порог его чувствительности и, таким образом, не вызывают у субъекта познания ощущений. Уточним это различие дальше. Материальными объектами второго вида являются различные физические поля, радиоактивные элементарные частицы, другие физические объекты микромира и многие физические объекты мегамира. Таким образом, значительная часть материального мира состоит из множества сверхчувственных для человека объектов. Это обстоятельство наводит меня на мысль следующим образом уточнить понятие материального объекта. Это объект, который аффицирует органы чувств человека. Соответственно под материей следует понимать совокупность таких материальных объектов.

Однако, как не трудно понять, осуществленные уточнения понятий "материальный объект" и "материя" не превращают диалектический материализм в философскую систему, адекватно описывающую мир и содержащую в себе метафизическую часть. Дело заключается в том, что, несмотря на то, что существует бесконечное множество объектов материального мира, которые не даны человеку в ощущениях, они по-прежнему остаются физическими объектами и не превращаются в метафизические объекты. Отсюда вытекает следующее определение метафизического объекта или

объекта метафизики: метафизический объект - это сверхчувственный объект, не находящийся в отношении физического взаимодействия с органами чувств человека и, следовательно, не аффицирующий его органы чувств.

В данных определениях проведено различие между физическими (материальными) объектами в широком смысле и метафизическими объектами также в широком смысле. Так, некий макрообъект, например дерево, можно рассматривать как объект биологии, как объект химии, как объект физики в узком смысле (например, как объект молекулярной физики), как объект экологии и т.д. Среди метафизических объектов в широком смысле можно выделить сверхчувственные нефизические объекты, которые являются объектами рассмотрения отдельных наук. Например, свободу можно рассматривать как объект социальной философии, как объект этики, как объект психологии; число - как объект арифметики; отношения собственности - как объект экономики, как объект социологии, как объект политологии и т.д. Известно также, что еще в древнегреческой философии было проведено различие между феноменами, т.е. чувственными объектами и ноуменами, т.е. сверхчувственными, умопостигаемыми объектами. Известно также, что понятия "феномен" и "ноумен" широко используются в критической философии Канта. При этом Кант, как мне представляется под феноменами понимает как эмпирические объекты¹⁰⁴, так и объекты чистого созерцания¹⁰⁵. Несколько сложнее обстоит дело с ноуменами.

По Канту известны два вида сверхчувственных объектов: 1) "вещь в себе" как сверхчувственный объект, который аффицируют органы чувств человека и вызывает в его сознании явления, т.е. некие чувственные представления; 2) ноумены как сверхчувственные объекты, не аффицирующие органы чувств человека. Если теперь принять во внимание тот факт, что необходимым условием аффицирования является именно физическое взаимодействие объектов с органами чувств человека, то становится ясным, что под "вещью в себе" Кант понимает множество материальных макрообъектов, преодолевающих порог чувствительности человека, но

рассматриваемых как существующие сами по себе, вне всякого отношения к чувственной способности человека.

Однако как мы выяснили, существует и другое множество материальных объектов, аффицирующих органы чувств человека, но не преодолевающих порог его чувствительности и не вызывающих в его сознании образ некоего явления, т.е. чувственное представление. Эти объекты, по Канту, не являются ноуменами и, на мой взгляд, находятся за рамками анализа его критической философии, потому что они, как я показал выше, являются объектами физики, а не метафизики.

В дальнейшем анализе под ноуменами я буду понимать сверхчувственные объекты, не аффицирующие органы чувств человека и не имеющие физического (телесного) взаимодействия с ним. Все ноумены являются предметом рассмотрения метафизики в широком смысле, т.е. области знания о сверхчувственных нефизических объектах. Я считаю, что отдельные ноумены и их классы рассматриваются в конкретных науках, при этом мне представляется, что каждая наука, будь то естественная, математическая или общественная, имеет свой класс ноуменов в виде элементов объема ее некоторых теоретических понятий. И здесь мы вплотную приблизились к вопросу: какими объектами занимается метафизика как раздел философии, который описывает конечное, предельно общее, безусловное и абсолютное основание мира или бытия и устанавливает его существование? Прежде всего такое основание бытия должно быть конечным и абсолютным в причинно-следственной цепи становления мира. Оно должно быть единым, а не множественным. Иными словами, таким основанием не может быть ни множество материальных (физических) объектов, ни множество ноуменов. Ведь существование любых объектов из множества на любом этапе становления мира предполагает, что они есть продукт, результат филиации (эманации, экземпляфикации) некоторого единого, целостного источника, целостность которого обеспечивается лишь при условии, что он является бесконечным. Ибо, как известно, всякое существующее конечное имеет в качестве смежно-существующего иное, т.е. предполагает существование в мире по крайней мере двух равнозначных источников, или множества объ-

ектов, а множество объектов, как мы уже показали, не может рассматриваться в качестве последнего основания мира.

Разумеется, можно предположить, что в качестве такого начала может выступать либо некая сверхчувственная праматерия, либо некое творческое мышление (творческий дух), как это и имело место в монистических философских системах, известных ныне в истории философии. Далее я покажу, что выбор одного из этих начал в качестве последнего метафизического основания мира, из которого в конечном счете в результате процесса его становления и развития образуются объекты противоположной природы, является некорректным. При этом в тех случаях, когда философы строили философские системы и в качестве конечной субстанции считали материю как некую бесконечную целостность, материя понималась как единый, однородный, бесконечный, сверхчувственный метафизический объект. Видимо, именно существование такой материи допускали Аристотель и другие мыслители. Это обстоятельство наводит меня на мысль о необходимости различать системы метафизического и физического (естественно-научного) материализма. В последних под материей обычно понимают совокупное множество материальных (физических) объектов. Именно таким, на мой взгляд, был материализм Левкиппа-Демокрита, Лукреция Кара, французских и английских материалистов XVII и XVIII вв. и естествоиспытателей XIX в. и наконец диалектический материализм. Специфической характеристикой этого материализма является то, что в качестве материи рассматривается либо множественность атомов и пустота, либо множественность атомов как неразложимых элементов вещества, либо бесконечная множественность упорядоченных структурно физических объектов и физических сред (полей) и их свойств.

Классики марксистской философии назвали все предшествующие диалектическому материализму философские материалистические системы *м е т а ф и з и ч е с к и м* *м а т е р и а л и з м о м*, где слово "метафизический" употреблялось не в традиционном смысле - как "сверхчувственный и нефизический", а как "антидиалектический".

Напротив, если слово "метафизический" понимать в традиционном смысле, т.е. как "сверхчувственный и нефизический", чему я следую в данной работе, то перечисленные направления философского материализма нельзя назвать метафизическим материализмом. Однако важно здесь другое, а именно: системы физического (естественнонаучного) материализма не являются целостными и завершенными философскими системами и в дальнейшем не подлежат анализу. Что касается моей окончательной оценки диалектического материализма, то у меня создается впечатление, что как основоположники, так и последователи этого учения, широко трактовавшие его, вольно или невольно своими высказываниями дают повод предполагать, что здесь материя одновременно понимается и как метафизический (сверхчувственный, нефизический) объект, и как множество физических объектов, и как система, т.е. упорядоченное множество физических объектов.

Выше мы показали, что если понимать материю как множество физических объектов, то тогда диалектический материализм есть не что иное, как естественнонаучный материализм и, следовательно, незавершенная философская система. Аналогичный результат будем иметь, если под материей понимать иерархичную систему физических объектов. Ведь при таком подходе предполагается, что под действием законов диалектики (закона единства и борьбы противоположностей, закона перехода количественных изменений в качественные, закона отрицания отрицания) некоторое исходное множество упорядоченных физических объектов дифференцировало из себя во времени более сложные упорядоченные множества физических объектов, и этот процесс не имеет конца. Получается, что материя развивается по определенной программе, т.е. ей имманентно присуще некое разумное начало, что отрицается диалектическим материализмом.

Эта трудность не устраняется, если мы будем мыслить материю не как множество физических объектов, а как некий континуум физических вещей и полей, где различие между полем и физической вещью определяется

лишь степенью концентрации физического вещества. Ибо и в таком случае подразумевается, что материи имманентно присущ разум, в соответствии с которым она как субстанция *cause sui* самодифференцируется. При этом также очевидно, что, прежде чем самодифференцироваться, материя должна существовать в виде некоего целостного недифференцированного метафизического начала, что отрицается в диалектическом материализме и что единственно удовлетворяет принципу заверщенного объяснения мира в диахроническом аспекте.

3. Деизм, теизм и пантеизм как теофилософские систематизации мира

Выше мы установили, что ни одна из чисто философских систематизаций мира (дуализм, плюрализм, идеалистический и материалистический монизм) не удовлетворяет принципу целостности и завершенности объяснения мира в диахроническом аспекте. Дуализм и плюрализм не удовлетворяют еще и принципу целостности объяснения мира в синхроническом аспекте. Таким образом, ни одна из чисто философских систематизаций мира не является адекватной систематизацией мира.

Поиск адекватной систематизации мира заставляет обратиться к анализу сложившихся в истории теофилософских систематизаций мира - исторических форм деизма, теизма и пантеизма. Согласно традиционному деизму (от лат. *deus* - бог), конечной субстанцией мира типа *cause sui* является Бог. Бог, сотворив мир и наделив его законами развития и функционирования, предоставил его действию своих собственных законов, хотя и может вмешаться в течение его событий в любое время. Традиционный деизм противостоит как теизму, в основе которого лежит представление о постоянном божественном провидении, о его постоянной связи с человеком, так и пантеизму, растворяющему Бога в природе и отрицающему сверхприродное начало мира (натуралистический пантеизм), либо вкладыва-

вающему природу в Бога (религиозно-мистический пантеизм). Он также противостоит атеизму, отрицающему существование Бога. Таким образом, традиционный деизм выступил с идеей естественной религии или с идеей религии разума, которую он выдвинул параллельно историческим религиям как откровениям.

Родоначальник деизма - лорд Чербери, развивший идею религии разума в "Трактате об истине" ("Tractatus de veritate", 1624). В рамках деизма развивали свои метафизические взгляды многие известные философы и естествоиспытатели прошлого, а именно: в Великобритании - Д. Локк, Дж. Толанд, М. Тиндаль, А. Шефтсбери, Г. Болингсброк; в Германии - В.-Г. Лейбниц, Г.А. Лессинг; в Америке - Т. Джефферсон, Б. Франклин, И. Аллен; во Франции - Вольтер, Ж.-Ж. Руссо; в России - И.И. Пнин, И.Е. Ертов, А.С. Лубкин¹⁰⁶. Деистических взглядов придерживался Ньютон, который считал, что аналогично тому, как человек создает часы, заводит их и потом они идут самостоятельно, так и Бог создает материю, наделяет ее энергией и законами, по которым она дальше функционирует самостоятельно.

По своим взглядам деистами являются многие современные естествоиспытатели и ученые других областей знания, которые в законосообразности функционирования и в упорядоченности строения мира видят доказательство существования его создателя - Бога.

Очевидно, что без предварительного выяснения природы Бога деизм не может быть использован в качестве исходного принципа положительной теоретической метафизики. Однако даже при трактовке Бога как сверхчувственной нефизической сущности деизм недостаточен как исходная парадигма положительной теоретической метафизики. Невмешательство безличной первопричины мира в земное бытие не соответствует той большой духовной ценности, какую имеет Бог в повседневной жизни человека.

Теофилософская систематизация мира, т.е. философско-религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолюта как бесконечного личностного начала, трансцендентного миру, сотворившего мир в свободном акте воли и затем им распоряжающегося (см. "Философский энциклопеди-

ческий словарь”)), оказывается более близким к принципам положительной теоретической метафизики. Признание трансцендентности (личности. - *А.Т.*) Бога отличает теизм от пантеизма, признание его продолжающейся активности - от деизма. В наиболее чистом виде теизм развивался в рамках трех генетически связанных религий - иудаизма, христианства и ислама¹⁰⁷.

Но и в такой систематизации мира, как теистическое мировоззрение есть то, что противоречит представлениям человека о первоначале мира. Каждый человек на основе метода интроспекции посредством прямого интуитивного усмотрения фиксирует в себе внутренний психический мир - мир мыслей, эмоций, чувств. Общаясь с другими людьми, он по аналогии с собственным внутренним миром признает сверхчувственный мир разума, рассудка, души и у других людей. И хотя человеку не вполне ясен механизм связи души и тела и, может быть, до конца не будет ясен никогда, все-таки каждый человек принимает как достоверный факт, что реальный способ существования сверхчувственного в мире - это реальное внутреннее состояние, свойство материального тела.

В этом смысле, как мне представляется, человеку не совсем понятен способ бытия Бога с позиции теизма, где Бог как личностное и сверхчувственное начало находится вне телесного мира. И хотя на основе критерия непротиворечивой мыслимости Бога, как показано выше, можно обосновать Его intersубъективное существование как сверхчувственной сущности в границах теоретического разума, все же человеку этот способ бытия Бога психологически трудно объяснить.

Ближе и естественнее для человеческой интуиции парадигма пантеизма. Средневековые представления в отличие от иудаизма, христианства и ислама, с определяющим для них теистическим пониманием Бога как личности, абсолютно возвышающейся над природой и человеком, были пантеистическими (восходившими к философии неоплатонизма). Бог представлялся в них безличным мировым духом, скрытым в самой природе.

Пантеисты европейского и ближневосточного средневековья опирались на неоплатоническое учение об эманации. В противоположность теистиче-

ским представлениям о божественном сотворении мира из ничего пантеисты развивали концепции вечного вневременного порождения природы безличным Богом¹⁰⁸. Обычно в отечественных изданиях по истории философии пантеизм рассматривается как завуалированная, стыдливая форма материализма, к которой прибегают мыслители под страхом репрессий за инакомыслие со стороны представителей господствующего в обществе мировоззрения. Не исключая влияния этого мотива на некоторых мыслителей, хотел бы отметить, что, на мой взгляд, пантеизм сам по себе психологически ближе, убедительнее, понятнее человеку. В нем утверждается способ бытия сверхчувственного мирового разума как некое свойство или внутреннее состояние природы аналогично тому, как разум и рассудок человека неотделим от его тела, что для каждого человека является непосредственной достоверностью. У меня также вызывает сомнение тезис, что пантеизм есть завуалированная форма материализма. Ведь материалистический монизм имеет своей целью объяснить, как из материи (природы), не обладающей мышлением (разумом, духом), возникает материя (природа), обладающая мышлением (разумом, духом). Именно поэтому о материалистическом монизме можно сказать, что в нем реализуется принцип первичности материи и вторичности сознания. Напротив, пантеизм объясняет, как из материи (природы), этого целостного единого начала, обладающего атрибутом мышления (разума, духа), что позволяет идентифицировать ее с Богом, возникает множество разумных телесных существ, называемых людьми. Здесь не содержится тезис ни о первичности сознания, ни о вторичности материи. Скорее в пантеизме утверждается, что единой разумной природой (Богом) создано в процессе эманации множество разумных существ по своему подобию при убедительном для человека объяснении способа бытия Бога. При этом в данной систематизации мира разумная природа (Бог) является первичной по отношению к другой разумной природе (людям), а не в качестве некоего самостоятельного метафизического начала. Пантеистическое мировоззрение определяет материально-

идеальное начало источником возникновения в процессе эманации разумных телесных существ - людей, которые также являются материально-идеальными образованиями.

Таким образом, пантеизм снимает основной вопрос философии, сформулированный Ф. Энгельсом в работе "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии"¹⁰⁹. Мне представляется, что пантеизм действительно отвечает принципам естественной религии разума, которая не противоречит естествознанию и при некоторой реконструкции дает возможность перейти к новой, наиболее понятной человеку и потому полностью адекватной теофилософской систематизации мира, хорошо согласующейся не только с теоретическим разумом, но и со здравым смыслом человека.

4. Теокосмизм как адекватный принцип теофилософской систематизации мира.

Специфика позитивной теоретической метафизики как науки

Говоря о реконструкции пантеизма, я буду рассматривать природу как часть космоса, а космос - как всеобъемлющее бытие. Вместо неопределенных и расплывчатых утверждений в пантеизме о том, что Бог растворен в природе, что природа есть Бог, я предлагаю философско-метафизическую структуру, возникшую в процессе становления мира из одного праматериально-идеального метафизического начала - разумной праматерии (Бога). Реальным телом выступает бесконечная вневременная недифференцированная сверхчувственная праматерия, а его реальным сознанием - внутренний план ее дифференцирования во времени в физический космос по законам развития и функционирования конечного как части в бесконечном как целом.

Итак, разумная праматерия (Бог), находясь во вневременном тождественном самой себе состоянии, принимает решение об эманации, включает

процесс дифференциации праматерии. Появляется реальный физический космос как система систем физических объектов. Разум актуализируется в виде законов функционирования и развития конечных физических объектов космоса в единстве восходящих и нисходящих линий их изменения. Определенными этапами создания космоса выступает неживая разумная природа, отдельные физические объекты которой как ее части неразумны; затем - живая разумная природа, отдельные объекты которой как ее части чувствительны, но неразумны; наконец живая разумная природа, отдельные экземпляры которой как ее части (люди) являются чувствующими и разумными существами. При этом естественно предположить, что, поскольку существующие в мире законы функционирования и развития конечного тождественны самим себе, то вневременное метафизическое двуединое начало - разумная праматерия (Бог) - постоянно сопряжено с реальным дифференцированным физическим космосом, является его основанием. Бесконечный космос (мир) есть физико-метафизическое образование, в котором физическая часть есть последовательная многоэтапная эманация праматерии (тела Бога), а метафизическая (ноуменальная) часть представлена как разумной праматерией (Богом), так и последовательными эманациями Его разума в виде сверхчувственных нефизических сущностей - законов. В свою очередь законы регулируют соотношения между конечными физическими объектами на каждом этапе становления и развития физического мира посредством функционирования определенных физических систем.

К числу законов мира относятся также и числа как сверхчувственные нефизические сущности. При этом разумная праматерия (Бог) выступает в качестве чисто метафизического ноумена, который является предметом исследования в положительной теоретической метафизике. Все же другие ноумены являются предметами исследования не только философии метафизики, но и конкретных наук. Так ноумены-числа изучаются теорией чисел; ноумены-законы - в науковедении; ноумены, мыслимые в объемах теоретических понятий обществоведения и гуманитарных наук, такие как

свобода, государство и др., исследуются соответствующими социальными и гуманитарными науками или областями знания.

Предлагаемую систематизацию мира я называю т е о к о с м и з м о м. Теокосмизм как теофилософская систематизация мира глубоко фундирован аргументами, исходящими от здравого смысла, и аргументами, исходящими от теоретического разума.

Так, чтобы удовлетворить принципу полноты объяснения мира в диахроническом аспекте, необходимо выйти за границы чувственного опыта, т.е. допустить существование в мире сверхчувственного первоначала. Это первоначало не может быть конечным, так как существование отдельного конечного всегда предполагает существование иного, по крайней мере еще одной сущности, что опять не выполняет принцип полноты объяснения мира в диахроническом аспекте. Следовательно, допускается существование бесконечного единого сверхчувственного первоначала. Но поскольку такое первоначало должно быть, с одной стороны, единым, а с другой - развертывать из себя все последующие ступени развития мира, то оно должно быть субстанцией типа *cause sui*. Далее. Поскольку все стадии развития законоупорядочены и сотворены субстанцией *cause sui*, следовательно, она должна изначально содержать в себе план или программу последующего творения всех стадий и состояний мира, т.е. обладать разумом (мышлением, интеллектом) и волей. Но обычный жизненный опыт подсказывает людям, что мышление (мысль) и воля не могут существовать вне существования и жизнедеятельности тела. Отсюда логично предположить, что первоначало мира должно быть двуединым, идеальным и прафизическим, т.е. мышление и воля должны быть органически соединены с праматериальным.

В итоге мы приходим к выводу, что в качестве первоначала мира, или субстанции *cause sui*, должна пониматься единая, разумная, волевая, бесконечная сверхчувственная праматерия. Очевидно, что эта сущность есть метафизическая сущность. Поскольку такая сущность мыслится непротиворечиво, то теоретическая положительная метафизика обосновывает ее

интерсубъективное существование. На этом основании допускается ее существование до возникновения человека. Трудный вопрос о творении сверхчувственным метафизическим началом чувственного физического многообразия мира разрешается аналогией с повседневным жизненным опытом человека. В сознательной жизни человек, прежде чем совершить физическое и чувственно регистрируемое движение в пространстве, сначала промышляет необходимость этого движения и решается осуществить его. В личном поведении человека сверхчувственное начало - движение мысли - предшествует чувственному и физическому движению, т.е. движению тела. До сих пор мы не знаем конкретного механизма взаимодействия в нас сверхчувственного с чувственным (физическим). Но из этого мы не делаем вывод, что такое взаимодействие не существует.

Чтобы идентифицировать разумное волевое праматериальное первоначало мира и Бога, необходимо показать, что это начало как целостная двуединая метафизическая сущность обладает атрибутами вечности и всемогущества, которыми наделяют Бога все религии мира. Вечность Бога как метафизического первоначала физического космоса следует из его бесконечности, ибо конечное преходяще во времени, а бесконечное не имеет времени; оно вечно.

Наибольшие трудности возникают в связи с обоснованием всемогущества метафизического первоначала мира. Дело заключается в том, что люди всемогущество отождествляют с чудом, которое они ожидают от природы и космоса. И хотя чудо не совместимо с законами функционирования и развития космоса, люди не перестают верить в воскрешение погибших в физической ипостаси мира. Однако остается непреложным фактом для каждого разумного человека, что, например, сгоревшее живое существо никак нельзя вернуть к жизни в его физическом облики. Тем не менее, с моей точки зрения, проявления всемогущества принципиально возможны. Выше мы уже отмечали, ссылаясь на А. Шестова, что в мире все происходит из всего, т.е., если принимать теорию эволюции живого, можно объяснить чудо: одни живые организмы происходят из других организмов. Эм-

пирически мы не можем наблюдать это чудо, но это потому, что несоизмеримо мал срок физической жизни человека по отношению ко времени физической жизни, необходимый для того, чтобы человек стал свидетелем этих чудес. Возможно, с приходом компьютерной цивилизации "поле эмпирического обозрения человечества" будет неуклонно расширяться. С помощью компьютеров человечество будет накапливать как описание фактов, так и видеофакты и фонофакты, и со временем люди могут стать свидетелями этих чудес. Бесконечность разумного первоначала мира означает Его бессмертие, как и подобает божеству. Праматерия, таким образом, хранит всю информацию о себе самой и обо всех эманациях и элементах. Будучи первосущностью, абсолютно разумное праматериальное начало космоса ничем извне не обусловлено - значит, оно обладает абсолютной свободой воли. Тем самым разумное праматериальное начало может разворачивать из себя все новые законы своего функционирования - как физические, так и телеологические. Таким образом, не существует принципиальной невозможности снова воспроизвести существование, в том числе и в физическом облике, погибшего живого существа посредством изменения законов развития и функционирования себя самого.

Идея физического воскрешения людей не нова, она активно развивалась в отечественной философии Н.Ф. Федоровым, К.Э. Циолковским, В.И. Вернадским и А.Л. Чижевским в русле идей русского космизма¹⁰. В нашей конечной физической жизни мы можем не испытать действительного всемогущества абсолютного разумного первоначала физического космоса, так как оно не воспроизводит чудеса именно тогда, когда мы хотели бы их видеть. Но если бы такое происходило по желанию человека, то это означало бы, что человек, а не абсолютно разумное праматериальное начало космоса есть всемогущее существо, что абсурдно. Чтобы не впасть в мистику и остаться на позициях научности, мы должны все же признать, что высказывание: "метафизическое первоначало мира есть Бог" - всего лишь наиболее адекватная теофилософская гипотеза, как и высказывание "метафизическое первоначало мира существовало до возникновения человечест-

ва", которое также - не более, чем адекватная философская гипотеза, т.е. представляет знание, основанное на хорошо фундированной рациональной вере, относящейся к естественной религии разума.

На мой взгляд, между теокосмизмом и историческими религиями откровения (христианство, ислам, буддизм) нет непроходимой пропасти. Эти два типа религии есть не что иное как два исторических пути познания одного и того же Бога. При этом вполне естественно, что религии откровения исторически предшествуют естественной религии разума. Человечество вначале должно было получить определенные религиозные факты, которые были записаны людьми в священных писаниях в виде откровений Бога и свидетельств самих людей о пришествии к людям Бога. И только затем оно должно было логически осмыслить в естественной религии разума, каким образом это стало возможно, с использованием средств положительной теоретической метафизики. Например, христианское откровение о триединстве божественного начала может быть истолковано с позиций теокосмизма. Бог-отец есть разумное праматериальное начало космоса, атрибутивно присущее ему; Бог-святой дух есть абсолютный разум этого начала, взятый сам по себе, а Бог-сын (Иисус Христос) есть этот же самый космический разум, воплощенный в человеке. Далее. Чудеса, которые совершал Иисус Христос, можно объяснить как локальную смену на некоторый промежуток времени физических и телеологических законов функционирования и изменения элементов космоса разумным праматериальным началом мира; конец света, или апокалипсис, - как смену одной программы функционирования и изменения космоса другой программой его функционирования и изменения. До апокалипсиса чудеса, которые совершает Бог, происходят по существующим в мире физическим и телеологическим законам.

Как известно, в современной философии науки различают динамические и статистические законы и закономерности. Динамические и статистические законы суть формы упорядочивания бесконечного многообразия мира. Динамические законы характеризуют функционирование объектов в

относительно изолированных системах, состоящих из небольшого числа элементов, в которых фактор случайности равен нулю. Поэтому предсказания на основе динамических законов имеют точно определенный, однозначный характер. Так, в механике, если известен закон движения тела и заданы его координаты и скорость, то по ним можно точно определить положение и скорость движения в любой другой момент времени. Такие законы имеют 100-процентную степень неотвратимости последующих состояний объектов, описанных в этих законах, в случае если эти объекты выполняют соответствующие этим законам условия. В статистических закономерностях каждое событие, выполняющее эти закономерности, является следствием действия динамических законов. Однако предсказания событий на основе статистических закономерностей не носят строго однозначного характера. Необходимость, проявляющаяся в статистических законах возникает в результате сложного взаимодействия случайных факторов.

Если попытаться ответить на вопрос: какова природа случайности, то с позиций теокосмизма случайность можно определить как проявление свободной воли Бога, но и человека тоже, ибо в мире только они обладают свободой выбора. Сами по себе законы мира суть факторы его устойчивости, они нейтральны по отношению к судьбе человека. Они могут как обеспечивать безопасность человека, так и угрожать его жизни в зависимости от случайно складывающихся условий их реализации.

Конечно, человек как существо, обладающее разумом, рассудком и свободой воли имеет возможность заранее предугадать угрожающую его жизни ситуацию и избежать ее, не имея возможности изменить законы природы. Однако поскольку человек обладает относительными, а не абсолютным разумом и рассудком, он не всегда может адекватно оценить обстановку и, сам того не осознавая, реализуя свою свободную волю может попасть в условия, угрожающие его жизни. Допустим, человек попал в условия, когда реализация динамического закона, угрожающего его жизни, неотвратима, например, человек, сам того не подозревая, выпил сильно

действующий яд. Однако беда может быть отведена ситуацией, о которой обычно говорят "чудом спасся". Так, например, в последний момент человек может передумать пить напиток, содержащий яд, или споткнуться и пролить его. С позиций теокосмизма эти случайности можно объяснить либо свободной волей Бога, либо свободной волей человека. Но главное заключается в том, здесь просматривается естественный механизм божественного промысла, помогающего человеку. Промысел Бога может либо изменить ситуацию, когда угрожающий жизни закон не будет действовать, хотя и сохранит силу закона природы (например, человек проливает ядовитое содержимое стакана из-за своего неловкого движения); либо "осенить" человека внезапной мыслью, отменяющей намерение выпить ядовитую жидкость. И здесь все также совершается с сохранением действия законов природы. Люди, избежавшие угрозы их жизни и узнавшие об этом, могут сказать о себе, что "их хранит Бог". Ситуация осложняется, когда человек попадает по своей воле в условия неотвратимого действия законов природы, угрожающих его жизни и, несмотря на мольбы о помощи, обращенные к Богу, все же погибает в результате действия этих законов. Чем оправдывается здесь божественная воля? (В теологии эта проблема получила название теодицеи, которое было введено в обиход Лейбницем в трактате "Теодицея", 1710). Бог как существо вездесущее не мог не слышать мольбы человека о помощи. Он мог послать помощь, поскольку, по определению, Бог существо всемогущее. Бог есть абсолютное добро и не может наказать человека за грехи его. Чем же можно оправдать гибель человека? Теокосмизм объясняет это тем, что Бог как существо вездесущее, обладающее абсолютным разумом, в момент обращения к нему человека за спасением провидит всю земную жизнь этого человека, грядущие страдания и грядущие грехи, за которые в неземной жизни последуют еще большие страдания. Спасение приходит к человеку в виде физической смерти, т.е. переводе его жизни, выражаясь языком метафизики, из мира чувственного, физического в мир сверхчувственный, неземной.

Потрясающей силы подтверждение сказанному можно найти в исповеди матери поэта декабриста К.Ф. Рылеева. После казни своего сына мать Рылеева рассказала о своем вещем сне, ее рассказ затем был опубликован в периодике того времени. Когда Рылееву было шесть лет, он сильно заболел. Мать, сидя у постели мальчика, молила Бога о его выздоровлении и незаметно задремала. Во сне к ней явился Господь и провел ее по пяти комнатам судьбы ее сына. В последней она увидела повешенного сына. Господь просил не молить Его о спасении ребенка, обратив внимание матери на те испытания, которые ждут их в будущем. Однако она продолжала умолять Господа о спасении сына от болезни... И, как известно, испила всю горькую чашу своей судьбы до конца.

В обычных ситуациях человек действует по своей воле и ответ на вопрос: жить или не жить? зависит от волеизъявления самого человека. Когда же человек, основываясь на свободной воле, попадает в экстраординарную ситуацию, наподобие описанной, его судьба полностью определяется волей Бога. Он попадает под суд Бога в условиях земной жизни, однако не существует никаких фатума, рока, предопределенности, которые толкали бы человека идти по кем-то извне начертанному пути. Человек сам волен распоряжаться своей жизнью до встречи с Богом в экстраординарной ситуации. В экстраординарной ситуации Бог изменяет линию жизни человека либо путем спасения его через физическую смерть, либо оказывает ему физическое спасение и снова вручает судьбу в собственные руки человека.

Между прочим, в своей обычной жизни человек сознательно может подвергать свою жизнь риску и опасности. Садясь, например, в автомобиль, человек тем самым оказывается в условиях действия определенных статистических закономерностей, свидетельствующих о возможности стать жертвой автомобильно-дорожного происшествия. И все-таки каждый человек, как бы ни относился он к Богу, надеется на Бога, на Его милосердное участие в земной жизни с точки зрения человеческих представлений о благе. Однако, как говорят, "человек предполагает, а Бог располагает".

ет", и, видимо, осознание всей глубины этой простой мысли есть один из показателей зрелости человека как мыслителя. И пусть читателя не смущает минорная тональность этой мудрости. Живя полнокровной, яркой, оптимистичной и содержательной жизнью, получая при неудачах утешение в сочувствии близких и друзей, каждый человек должен помнить, что рано или поздно он ощутит неотвратимость смерти и тогда утешить его сможет лишь осознание бесконечности милости Божьей к каждому человеку и, следовательно, к нему.

Пониманию этой простой житейской мудрости человеку может помочь положительная теоретическая метафизика, обосновывающая веру в вечное существование сверхчувственных нефизических сущностей и на этой основе развить адекватную систему рациональной веры, именуемую теокосмизмом.

ГЛАВА IV

МЕТАФИЗИКА, ФИЛОСОФИЯ, ТЕОЛОГИЯ, ИХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ

Все потенциально сущее
происходит от актуально сущего.
Что существует потенциально
эманерирует к тому, что
существует актуально.

Прокл

1. О соотношении науки, метафизики философии и философии.

Метафизика как наука и философия метафизики

Итак, доказав, что положительная теоретическая метафизика в границах теоретического разума может рассматриваться как наука об intersubъективном существовании сверхчувственных нефизических сущностей и о возможных априорных способах их познания, отвлечемся от вопроса об их происхождении, становлении и развитии, а рассмотрим их как данные, как это имеет место в математике, физике, химии, формальной логике и т.д. Так, например, в формальной логике мы отвлекаемся от вопроса происхождения, становления и развития форм мышления, в арифметике - от вопроса происхождения чисел, в физике - от вопроса происхождения и развития физических объектов, если это не объясняется законами самих этих наук. При этом вопрос о происхождении в этих науках, если обсуждать его, учитывая законы развития, отличные от законов их функциони-

рования, например, законы диалектики, переходит в категорию философских вопросов.

Аналогичным образом обстоит дело и с положительной метафизикой в границах теоретического разума. Поставив вопросы о том, каким образом возникают нефизические сверхчувственные сущности (ноумены), как они соотносятся друг с другом в процессе становления и развития мира, т.е. если мы займемся обсуждением природы этих сущностей, то, очевидно, мы перейдем в область познания, которую следует назвать философией метафизики. Также очевидно, что метафизику можно рассматривать как предметную науку и тогда она лежит за пределами философии, хотя по аналогии с логикой и является философской наукой, а можно рассматривать философские вопросы метафизики, и тогда эти вопросы - часть философии как специфической области познания.

В широком спектре аналогий и различий между предметными науками и их философскими проблемами, а также обзоре различных чисто философских (монистических, дуалистических и плюралистических) и теофилософских (теизм, пантеизм, теокосмизм) систематизаций мира можно установить, с моей точки зрения, принципиальную разницу между наукой и философией. В конкретных науках мы рассматриваем изучаемые ими объекты как сформировавшиеся, как данные - в синхроническом аспекте и, следовательно, вне становления и развития. В философии мы рассматриваем отдельные предметные области и весь мир в целом в процессе становления и развития по некоторым всеобщим для всех предметных областей и всего мира в целом "законам" становления мира. Например, по законам диалектики (идеалистической или материалистической) или по законам последовательной эманации состояний мира из его предшествующих состояний, которые специфически проявляются на различных стадиях становления и развития как всего мира в целом, так и его отдельных областей.

Таким образом, в философии мы рассматриваем отдельные предметные области и весь мир в целом преимущественно в диахроническом аспекте, т.е. в аспекте их происхождения, становления и развития из единого первоначала. Без этого аспекта не может быть завершено и предельно общего систематизированного знания о мире, не может быть философии.

Напротив, главная функция науки - описать законы функционирования данного, в отвлечении от того как оно возникло. Возникновение, становление и развитие обсуждаются лишь в той мере, в какой это могут объяснить законы функционирования данных объектов, рассматриваемые в синхроническом аспекте. Однако на основе функционирования неживых материальных объектов, законы которого формулируются в физике и химии, нельзя, например, удовлетворительно объяснить возникновение органических материальных объектов. И, как показывает практика научного исследования, без предпосылок, выходящих за границы концептуальных средств, используемых в конкретных науках, т.е. без использования философских понятий типа субстанция *cause sui*, особых философских законов диалектики либо законов эманации целого нельзя создать завершенное мировоззрение. Иначе говоря, в относительно завершенном познании нельзя ограничиться только частными науками, включая и метафизику, не прибегая к философии, в том числе и к философии метафизики. Но прибегая к услугам философии, мы вводим в структуру теоретического знания гипотезы о становлении и развитии мира, которые, несомненно, имеют меньшую степень вероятности, чем гипотезы отдельных наук. Проиллюстрировать это можно на примере метафизического понятия "Бог".

Как показано выше, в рамках положительной теоретической метафизики можно получить аподиктическое знание о существовании Бога как сверхчувственной всемогущей сущности, но это научное знание (в статусе интерсубъективности) есть знание в структуре познавательных способностей человека. Очевидно, что когда мы ставим вопрос о существовании Бога до возникновения человека и физического мира вообще, как это имеет место в завершенной систематизации мира (теокосмизме), мы говорим о существовании Бога вне наших познавательных способностей и, следовательно, находимся в границах чистой веры.

Аналогичным образом обстоит дело с гипотезой возникновения, становления и развития физического мира в теокосмической концепции. Очевидно, что здесь речь может идти лишь о степени фундированности веры,

т.е. является ли она рациональной либо иррациональной. И поскольку я показал, что имеется доказательство существования Бога в структуре наших познавательных способностей, есть все основания утверждать, что теокосмизм представляет глубоко фундированную рациональную веру в существование Бога. Естественно, здесь должно соблюдаться условие непротиворечивости, определенности, последовательности изложения теокосмической концепции возникновения, становления и развития физического мира.

Итак, гипотезы становления и развития мира, используемые в философии, достаточны лишь для обоснования максимально вероятной веры, а не аподиктического знания. Таким образом, теокосмизм мы можем рассматривать лишь как знание в статусе хорошо фундированной рациональной веры.

Принцип различения понятий "метафизика" и "диалектика" в марксистской философии иной. Как известно, под метафизикой в марксистской философии понимают теорию (метод), в которой (ом) объекты некоторой предметной области рассматриваются как данные, как абсолютные, как ставшие, в отвлечении от процесса их становления и развития, т.е. в синхроническом аспекте. При этом метафизический взгляд классики марксистской философии объявляют недостаточно научным, преодоленным естествознанием XIX столетия. В частности Ф. Энгельс в работе "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" пишет: "Старый метод исследования и мышления, который Гегель называет "метафизическим", который имел дело преимущественно с предметами как с чем-то законченным и неизменным и остатки которого до сих пор еще крепко сидят в головах, имел в свое время великое историческое оправдание. Надо было исследовать предметы, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данный предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят. Так именно и обстоит дело в естественных науках. Старая метафизика, считавшая предметы законченными, выросла из такого естествознания, которое изучало

предметы неживой и живой природы как нечто законченное. Когда же это изучение отдельных предметов подвинулось настолько далеко, что можно было сделать решительный шаг вперед, то есть перейти к систематическому исследованию тех изменений, которые происходят с этими предметами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики".

Последнее утверждение можно понять так, что "пробил смертный час" синхроническому аспекту рассмотрения предметов мира, что на мой взгляд, недиалектично, ибо диалектика, согласно классикам марксистской философии, - метод всестороннего рассмотрения предметов, т.е. как с синхронической, так и с диахронической точек зрения. Но самый главный вывод Ф. Энгельса заключается в том, что "с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связанного целого"¹¹¹, можно, таким образом, обойтись без метафизики, называемой натурфилософией.

В свое время несостоятельность подобного подхода показал Кант, указавший, что причинно-следственная связь простирается ряд эмпирических явлений до бесконечности и, следовательно, наше мировоззрение никогда не будет завершенным, так как мы всегда будем находиться в мире множественного и никогда при таком подходе не доберемся до первопричины мира.

С другой стороны, очевидно, что даже при таком подходе наше мировоззрение незаметно оказывается в области сверхчувственного, так как понятно, что бесконечное чувственное (физическое, эмпирическое) становится в конечном счете сверхчувственным, если рассматривать это бесконечное в абстракции актуальной осуществимости, к чему постоянно подталкивает нас здравый смысл. Однако, как известно, понятие актуальной бесконечности является внутренне противоречивым и, следовательно, пустым понятием. Поэтому мы должны занять в этом вопросе более реалистическую позицию: понимать бесконечность чувственного, физического, эмпирического в абстракции потенциальной осуществимости. Последнее поня-

тие, не является пустым, но снова возвращает нас к состоянию незавершенного мировоззрения.

Обратим внимание и на следующее утверждение Энгельса. Он пишет, что старая метафизика - натурфилософия - "заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные проблемы лишь в воображении"¹¹². Однако, это утверждение также неоспорно. В опыте, в эксперименте мы непосредственно имеем дело лишь с отдельными материальными объектами, физическими телами, с их расширением и сокращением, нагреваниями или охлаждениями и т.д., которые описываются конкретными физическими законами. У нас нет непосредственно чувственной связи с материей, с экспериментальной проверкой наличия либо отсутствия у нее определенных атрибутов, с экспериментальным, опытным методом установления законов диалектики, которым подчиняется материя. Таким образом, выражаясь языком Энгельса, "с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием", нельзя полностью обойтись без "идеальных связей", фиксируемых с помощью метафизических понятий, т.е. с помощью таких понятий как "материя", "атрибут материи", "закон диалектики" и др. Сама "система диалектики природы" Энгельса есть не что иное как некая физико-метафизическая система, которая наряду с физическими понятиями, такими как "тело", "масса", "тяжесть" и т.д, содержит и метафизические понятия, такие как "материя", "атрибут материи", "закон диалектики" и т.д. Дело в том, что Энгельс не проводит различия между физическими (в широком смысле) и метафизическими понятиями, что позволяет ему в "Диалектике природы" создать видимость того, что утверждения об атрибутах материи и сами законы диалектики имеют экспериментальное, опытное подтверждение.

Можно сделать вывод, что, во-первых, совокупность всех наук о природе не дает системного, целостного, связанного представления о ней, что, следовательно, нужна философия природы, или натурфилософия, или, выражаясь современным языком, необходимо решать философские вопросы

естествознания. И, во-вторых, сама философия природы с необходимостью должна включать в себя метафизические, т.е. сверхчувственные нефизические сущности, (ноумены).

Далее. Несмотря на негативное отношение к метафизике в качестве натурфилософии, Энгельс все же утверждает, что "за философией, изгнанной из природы и из истории, остается ... еще только царство чистой мысли ... учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика". Но в логике и теории познания мы, как известно, широко пользуемся понятиями из сферы сверхчувственных нефизических сущностей, т.е. ноуменов, таких, например, как "силлогизм", "импликация", "эквиваленция", "конъюнкция", "дизъюнкция" и др.

Таким образом, даже с этой точки зрения философия полностью не может освободиться от метафизических сущностей и соответствующих им понятий. Нельзя освободиться от них в диалектической логике и в диалектико-материалистической теории познания. Нельзя освободиться от них и в математике, да и вообще в любой науке. Следовательно, изучение метафизических объектов должно занять достойное место в человеческом познании. А для этого в первую очередь следует выяснить, как соотносятся между собой понятия "метафизика", "философия", "наука" в истории познания.

Известно, что само слово "метафизика" традиционно употреблялось в философии как часть философского учения о сверхчувственных нефизических началах мира, представленная в соответствующих понятиях, суждениях и умозаключениях, и как наука о первоначалах мира, и как часть любого знания, в котором нечто высказывается о сверхчувственных нефизических объектах (например, "метафизика нравственности" у Канта), и как метод рассмотрения предметов исключительно в синхроническом аспекте, т.е. в отвлечении от вопроса о их происхождении, становлении и развитии (как это имело место в марксистской философии).

Наибольший интерес представляет соотношение между понятиями "метафизика", "наука" и "философия" в контекстах философия метафизики

и метафизика как наука, поскольку в любой области знания мы всегда нечто высказываем либо о физических, либо о метафизических (ноуменальных), либо о смешанных физико-метафизических (физико-ноуменальных) объектах типа "человек", "общество" и т.д. При этом в каждой области мы имеем соответствующее конкретное знание о ноуменальных (метафизических) объектах. Так, этика оперирует конкретной характеристикой ноумена "свобода", теория чисел - конкретной характеристикой ноуменов "1", "2", "3" и т.д. У всех этих ноуменов, т.е. метафизических объектов, есть общее свойство: быть существующими. Это свойство, как мы отмечали выше, - чрезвычайно важно в познании. Поскольку обнаружение свойства существования для сверхчувственных нефизических сущностей не является тривиальной процедурой, то необходима специальная наука о доказательствах существования и априорных способах познания ноуменов, и эту науку следует назвать метафизикой. Возможность этой науки и ее основное содержание я описал в параграфах 4-8, в чем как раз и заключается принципиальная новизна настоящего исследования. Однако наше знание о ноуменах будет неполным, если мы не будем знать как они возникли. Это знание можно получить из философии метафизики, которую необходимо построить на основе наиболее адекватной теоретической систематизацией мира - на основе теокосмизма.

2. Философия метафизики в контексте теокосмизма

Последовательная систематичная философия стремится к созданию завершенного целостного мировоззрения, от описания возникновения и становления до развития физического мира из некоторого абсолютного метафизического первоначала, порождающего из себя поэтапно как физические объекты, так и сопутствующие им (сопряженные с ними) метафизические объекты (ноумены). Для того, чтобы описать философию метафизики, в

первую очередь необходимо очертить ее границы внутри философской систематизации мира. Выше мы также установили, что наиболее адекватной философской систематизацией мира является философия теокосмизма, в которой в качестве абсолютного метафизического первоначала следует рассматривать разумную праматерию (Бога). Эта праматерия потенциально содержит в себе всю информацию о всех материальных объектах и всех последующих стадиях их актуального становления и развития. Началом первого этапа в данной философской систематизации мира будет образование из единого бесконечного абсолютного первоначала - разумной праматерии (Бога) - отдельных конечных субэлементарных физических (материальных) объектов и физических сред (полей). Им сопутствуют физические характеристики пространство и время, которые придают единство физическому миру, а также ноумены, которые являются законами взаимодействия субэлементарных физических объектов и сред. При этом конечные отдельные физические (материальные) субэлементарные объекты я рассматриваю как результат эманации тела Бога, а сопутствующие им метафизические сущности - ноумены - как результат эманации разума Бога, т.е. как результат эманации потенциальной информации, содержащейся в праматерии. Далее, как я полагаю, образовавшиеся субэлементарные физические объекты и среды стали носителями информации двух видов:

1) актуальной информации, проявляющейся в сопутствующих этим объектам ноуменов-законов;

2) потенциальной (телеологической) информации, обуславливающей дальнейшее целевое развитие и усложнение этих объектов; частично она переходит в состояние актуальной информации в виде нового набора ноуменов-законов, сопутствующих новым, более сложным физическим объектам. При этом появление новых ноуменов-законов происходит на основе принципа кумулятивности. Это означает, что новые ноумены-законы возникают по мере возникновения новых более сложных физических объектов, отношения между которыми они регулируют. В то же время сохраня-

ются физические объекты предшествующего уровня, сохраняются и соответствующие им ноумены-законы.

Далее. Этот процесс продолжается вплоть до становления современного состояния мира. Можно предположить, что этот процесс не остановится и в будущем, в результате чего возможно ожидать появления в мире новых физических объектов и соответствующих им новых ноуменов-законов и других ноуменов. Схематически процесс возникновения, становления и развития мира (космоса) в теокосмизме от его исходного потенциального состояния через основные этапы его физического возникновения, становления и развития вплоть до современного состояния можно представить следующим образом.



Рис. 7. Схема становления мира

Знак вопроса после слова "апокалипсис" возник не случайно. Дело в том, что ученые-естествоиспытатели, исходя из законов природы, в том

числе закона превращения и сохранения энергии, законов термодинамики и учитывая открытый характер физических систем, все-таки не предрекают смерть вселенной. Но даже признавая возможность природных катаклизмов, в результате которых произойдет распад сложных физических образований и физический мир снова вернется к своему субэлементарному состоянию с высокой степенью энтропии, то, как показал И. Пригожин, в природе снова восстановится порядок. Наряду с этим все-таки нужно признать, что законы природы, и в том числе закон превращения и сохранения энергии, не гарантируют невозможность дезманации или дезэкземплификации физического мира и возвращение его к потенциальному метафизическому состоянию, если мы будем рассматривать функционирование природы в рамках теофилософского мировоззрения, т.е. в структуре теокосмизма.

Таким образом, вопрос об апокалиптической конечности физического мира и, следовательно, физической конечности человека не является вопросом знания, а является вопросом хорошо фундированной рациональной веры¹¹³.

Обратимся к исследованию "природы" метафизических объектов, принадлежащих к различным ступеням становления и развития мира в контексте философии теокосмизма. Я выделил три уровня (этапа) становления и развития физико-метафизического мира (см. рис. 7) и один (нулевой, исходный) уровень чисто метафизического (ноуменального) состояния мира в виде абсолютного метафизического первоначала - разумной праматерии (Бога). Далее, как видно из схемы, каждому уровню физико-метафизического состояния мира соответствуют определенные метафизические объекты (ноумены).

1. Ноумен-первоначало (разумная праматерия, Бог).

2. Ноумены I уровня, соответствующие существованию физических микро-, макро- и космообъектов. К ним относятся все физические законы, описывающие данные объекты в области физики (в широком смысле) и соответствующие им Т-понятия.

3. Ноумены II уровня, соответствующие существованию живых немыслящих существ. К ним относятся биологические законы и соответствующие им Т-понятия.

4. Ноумены III-го уровня, соответствующие существованию людей. К ним относятся социогуманитарные законы, а также нефизические теоретические конструкты, возникающие в науках, такие как "свобода", "государство", "производственные отношения" и др.

Ранее я уже показал как возможно существование ноуменов на основе критерия непротиворечивой мыслимости соответствующих им единичных или общих описательных имен, т.е. понятий. Однако понятно, что критерий непротиворечивой мыслимости сам по себе может доказать лишь интрасубъективное существование ноуменов, т.е. что вся ноуменальная часть мира существует лишь постольку, поскольку в мире существует хотя бы один мыслящий человек. Произведем такой мысленный эксперимент. Предположим, что все люди на Земле одновременно по каким-то причинам утратили способность мыслить. Нарушатся ли при этом законы функционирования отдельных физических объектов в бесконечном космосе или они будут по-прежнему подчиняться физическим законам со строгим соблюдением всех числовых соотношений, свойственных обычному физическому миру? Безусловно, мы уверены, что физические законы функционирования конечного и отдельного в космосе не нарушатся, не нарушатся и числовые пропорции между отдельными физическими величинами. Это означает, что с отключением человеческого разума в космосе не исчезают результаты эманации Божественного разума в виде физических и биологических законов и числовых соотношений, в которых они проявляются. Следовательно, не исчезнет и та часть ноуменов, которая регулирует в космосе соотношение между отдельными физическими и биологическими объектами, т.е. не исчезнут определенные физические и биологические законы и соответствующие им сверхчувственные сущности, необходимые для их выражения, - например, числа.

Таким образом, можно сделать вывод, что, вероятно, все ноумены, сопряженные с функционированием определенных физических и биологических объектов в пределах единого космоса, имеют статус объективной реальности. Разумеется, этот вывод делается на основе индуктивного умозаключения, а, как известно, индуктивные умозаключения носят лишь вероятностный характер, т.е. при истинности посылок они лишь с некоторой долей вероятности подтверждают истинность заключения. Однако в индуктивной логике принято различать популярную индукцию и научную индукцию, т.е. индукцию с низкой и высокой степенью подтверждения следствий из посылок. Также общеизвестно, что научная индукция используется в естествознании для обоснования истинности высказываний, выражающих законы природы. Так, например, при последовательном нагревании каждого из конечного множества металлических стержней можно констатировать, что каждый из них удлиняется и расширяется и на этом основании утверждать, что для *в с я к о г о* металлического стержня верно, что если мы будем его нагревать, то он будет удлиняться и расширяться. Несомненно, это индуктивное умозаключение имеет очень высокую степень подтверждаемости, так как признаки удлиняемости и расширяемости, проверенные на множестве экспериментов, экстраполируются на бесконечное множество подобных экспериментов, учитывающих существенный признак внутреннего строения металлов. Иными словами, в данном случае мы, несомненно, имеем дело с научной индукцией.

Точно также мы на опыте убеждаемся, что со смертью отдельного человека результаты эманации Божественного разума в виде ноуменов, регулирующих в космосе соотношения между отдельными физическими объектами, не исчезают. На этом основании мы заключаем, что это было бы верно и в том случае, если бы все люди одновременно потеряли сознание или умерли. Таким образом, и здесь мы имеем дело с хорошо фундированной рациональной верой.

Аналогично обстоит дело с ноуменами, связанными с жизнедеятельностью людей и человеческих сообществ. Применение научной индукции

позволяет предположить, что в предпосылке одновременной смерти всех людей часть ноуменов исчезнет, по крайней мере из посюсторонней жизни. Так, с очень высокой степенью вероятности можно предположить, что в условиях действия данной предпосылки исчезнут такие ноумены, как свобода, отношения собственности, государство, смыслы языковых выражений и т.д. Следовательно, данные ноумены представляют собой интерсубъективную реальность. Отсюда возникает мысль различать в теокосмизме объективные и интерсубъективные ноумены, т.е. объективные и интерсубъективные метафизические объекты (см. рис. 7). Объективные ноумены - это разумная праматерия и ноумены, возникающие на I и II уровнях становления физико-метафизического мира (космоса), - ноумены-числа, ноумены-законы, соответствующие этим уровням.

Интерсубъективные ноумены - это ноумены, связанные с существованием людей и человеческих сообществ. К ним относятся прежде всего те сверхчувственные нефизические сущности, которые мыслятся в объемах теоретических понятий, входящих в формулировки законов и правил жизнедеятельности людей. Такие, например, сущности, как свобода, государство, отношения собственности и т.д., а также сами эти законы и правила жизнедеятельности людей. Здесь правомерен вопрос: к какой категории объектов следует отнести психические явления, связанные с жизнедеятельностью, - мысли и процессы мышления. Ведь, с одной стороны, это, несомненно, сверхчувственные объекты, а с другой - они, несомненно, есть нефизические объекты, в том смысле, что они не содержат в себе ни грана вещественности и не являются физической средой. Тем не менее мы сознаем, что границы их существования заданы определенными границами жизнедеятельности человеческого организма и с прекращением его жизнедеятельности или в связи с резким нарушением параметров этой жизнедеятельности они исчезают. Таким образом, можно сказать, что мысль (мышление) есть некое конечное во времени внутреннее идеальное состояние конечного во времени и в пространстве живого человеческого организма. На этом основании мы можем заключить, что мысль и мышление человека

есть парафизический и одновременно метафизический объект, выполняющий функцию средства или инструмента познания как физических, так и метафизических объектов аналогично тому, как микроскоп или телескоп служат инструментом обнаружения и познания физических объектов, аффицирующих нашу чувственность, но не преодолевающих в нас порог чувствительности.

Необходимо также различать абсолютные и относительные ноумены. Абсолютный ноумен - это метафизическое первоначало мира. В теокосмизме это разумная праматерия (Бог). Соответственно под относительными ноуменами в теокосмизме следует понимать все ноумены, возникающие на I, II и III уровнях становления и развития космоса (мира). Если теперь учесть, что к числу объективных ноуменов относится абсолютный ноумен (первоначало мира, Бог) и ноумены, возникающие на I и II уровнях становления и развития космоса, а к числу intersубъективных относятся ноумены, возникающие на III уровне становления и развития космоса, то между абсолютными, относительными, объективными и intersубъективными ноуменами можно установить следующие отношения.

1. Абсолютный ноумен (первоначало мира, Бог) является также и объективным ноуменом, но не все объективные ноумены являются абсолютными, например, ноумены I и II уровней становления и развития космоса являются объективными ноуменами, но не являются абсолютными.

2. Некоторые объективные ноумены, например, ноумены I и II уровней становления и развития космоса, являются одновременно и относительными ноуменами.

3. Наконец, следует отметить, что все intersубъективные ноумены, т.е. ноумены III уровня становления и развития космоса, связанные с жизнедеятельностью людей и человеческих сообществ, включая и все человечество как глобальное сообщество, являются относительными, но не все относительные ноумены являются intersубъективными. Например, ноумены I и II уровней становления и развития космоса (мира) таковыми не являются.

3. Заключение. Метафизика, теокосмизм и оккультное знание

На протяжении всей истории становления и развития наука и философия вступали в сложные взаимоотношения с оккультными (от лат. *occultus* - тайный, сокровенный) учениями, признающими существование скрытых сил в человеке и космосе. Объем и содержание оккультных учений исторически менялись. Так, ряд явлений, ранее считавшиеся чисто оккультными (например, магнетизм в эпоху Возрождения, гравитация и гипнотизм в XVIII в.), позднее были включены в сферу науки. Однако большая часть так называемых оккультных явлений до сих находится за пределами современной научной картины мира¹⁴. К числу наиболее влиятельных современных оккультных учений относится парапсихология, описывающая эффекты телепатии, телекинеза и ясновидения. Известно, что еще Кант в работе "Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики" (1766) сделал попытку серьезно обсудить способности к ясновидению и общению с душами усопших у господина Сведенборга из Стокгольма. В современной отечественной литературе, например, парапсихологические явления подробно освещаются в книге Васильева "Тайны человеческой психики"¹⁵.

Наиболее свежая публикация на данную тему - статья К. Кедрова в газете "Известия" (1994) "Христианская физика Дмитрия Панина". В популярном изложении статья рассказывает о доктрине Дмитрия Панина, православного христианина, инженера, химика, о его главном труде "Теория густот. Опыт христианской философии XX века".

Д.М. Панин считал, что наш мир состоит из сгущения трансфизических и физических частиц. Душа представляет собой сгущение трансфизических частиц, занимающих пространство между корой головного мозга и сердцем.

Одновременно с Паниным, - пишет К. Кедров, - к таким же выводам пришел автор "Розы мира" Даниил Андреев, считавший, что наша Земля окутана невидимой оболочкой излучений человеческих душ. Они образуют вихри и круги мировой памяти в космических пространствах.

Именно этот невидимый слой мироздания, по мнению Кедрова, академик В.И. Вернадский и теолог-дарвинист Тейяр де Шарден назвали ноосферой (сферой разума). Все, что чувствуют и думают люди, не исчезает с исчезновением физического тела, но хранится в ноосфере. Идеальным местом для ноосферы является всепроникающий мировой вакуум. Физический вакуум, утверждает вслед за Паниным Кедров, на самом деле не пуст - он наполнен разного рода подозрительными частицами. Физики называли их виртуальными.

Согласно Д.М. Панину, в будущем на экране, возможно, появятся контуры густот высоких душ в виде источника излучения. Эти свечения действительно фиксируются приборами. опыты академика Казначеева фактически открыли неизвестную форму жизни, существующую в виде излучений, исходящих от человека и других живых существ. Но далеко не все излучения, идущие от человека, можно ощутить или зафиксировать физическими приборами. Лишь при наличии у человека способностей к телепатии и сильной воли передаваемый сигнал может трансформироваться в излучение, направленное к другому человеку.

В православном мистическом опыте, отмечает далее Кедров, говорится о "теплоте сердечной", которая, возгоревшись во время умной молитвы в сердце, вместе с дыханием, наполненным именем Христа, проходя через горло от сердца к мозгу и от мозга к сердцу, излучается во внешний мир в виде света. Это явление Кедров подтверждает ссылкой на свидетельства Н.А. Мотовилова, оставившего описание своих встреч со св. Серафимом Саровским. Встретившись с Мотовиловым зимой, посреди заснеженного леса, св. Серафим взял его за плечи и сказал: "Что же ты не смотришь на меня?" - "Не могу я смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыплются. Лицо Ваше светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли," - отвечал Мотовилов.

Представьте себе, - говорит он далее, - в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, но не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один ослепительный свет, простирающийся далеко на несколько саженей кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу и великого старца".

"Раньше свидетельства такого рода, - пишет К. Кедров, - наука отметала, считая это уделом лишь религиозного опыта. Труды Вернадского, Циолковского, Чижевского, Казначеева, Панина возвращают науке небо, отнятое у нее материализмом", - заключает он.

Что же касается видений и собственно религиозного опыта, то Кедров отмечает, что все эпохи, все времена знают свидетельства великих людей о подобных фактах. К Иоанну Богослову, отбывающему ссылку на острове Патмос, явился ангел, и на свет появился "Апокалипсис". К Гомеру является муза с лирой в руках, и он под ее диктовку пишет "Илиаду". В тюремной камере Даниилу Андрееву в 40-х годах видится Александр Блок и подсказывает ему идею книги "Роза мира". Вергилий, явившись Данте, провел его по всем кругам ада. В золотом луче света увидел Блок лицо прекрасной Дамы. Владимир Маяковский вестницу из будущего изобразил в виде излучающей свет Фосфорической женщины. Достоевского посетило видение жизни на далекой планете, которая оказалась копией Земли, но такой прекрасной, что больше походила на сон. Пребывание на этой планете он запечатлел в "Сне смешного человека", а в примечаниях отметил, что это не сон и не фантастика, а реальное событие, которое с ним на самом деле произошло. Конечно, отмечает Кедров, в ряде случаев за реальность принимаются галлюцинации, но когда великие люди говорят о великом, тут кроется нечто большее. Поэты, писатели, ясновидцы всегда отделяли свои мечты, фантазии и видения от реальных событий. Данте, Достоевский, Блок, утверждает Кедров, настаивали на том, что открывшееся им не было результатом фантазии.

Как относиться ко всем этим необычным фактам?

С моей точки зрения, правильную установку по отношению к подобным фактам дает статья современного отечественного философа Д.И. Дубровского "Загадочные явления психики в зеркале философской публицистики"¹¹⁶. Полемизируя с профессором Ю.А. Ждановым по поводу парапсихологии и экстрасенсорных способностей человека, Д.И. Дубровский занимает отличающуюся взвешенностью позицию. Жданов объявляет шарлатанством всякую информацию о возможности данных явлений. Дубровский предлагает внимательно изучать все "за" и "против" в вопросе признания необычных явлений. Он солидаризируется с психологом Б.Ф. Поршневым, исследования которого подтверждают, что даже простейшие

факты - движение рукой, производимое вслед за мыслимым импульсом в мышечную систему, - нельзя объяснить с помощью современной научной парадигмы. Но здесь же надо напомнить о предостережении Канта, высказанном им в работе "Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики": метафизические гипотезы сами по себе настолько гибки, что надо быть особенно бестолковым, чтобы не суметь приложить их к какому угодно рассказу, даже к такому, достоверность которого еще не исследована¹¹⁷...

Поэтому мы не будем заниматься придумыванием промежуточных метафизических гипотез для обоснования либо опровержения упомянутых выше фактов оккультного знания, а попробуем применить к ним критерии (не)существования сверхчувственных метафизических объектов, сформулированных мной в метафизике как науке. С этой точки зрения рассмотрим концепцию Дмитрия Панина. Напомним, что, согласно Д. Панину, душа человека занимает пространство в человеческом теле между корой головного мозга и сердцем и состоит из сгущения трансфизических частиц. Эти частицы невидимы, их природа нефизическая, но, находясь в пространстве, они превращаются в физические частицы и становятся видимыми как излучения. Таким образом, трансфизические частицы Панина представляют способ бытия множественного в пространстве, будучи нефизическим образованием. Но это невозможно, ибо нефизическое образование не может, во-первых, быть частицей и находиться в физическом мире. Они также не могут существовать и в метафизическом мире, поскольку последний находится вне пространства и не состоит из частиц. Таким образом, понятие "трансфизическая частица" мыслится противоречиво и, следовательно, трансфизические частицы как предметные элементы объема данного понятия в соответствии с критерием (не)существования сверхчувственных нефизических сущностей в принципе не могут существовать. Концепция Дмитрия Панина, следовательно, имеет статус иррациональной веры, так как в ней принимается существование трансфизических частиц, несмотря на то, что они мыслятся противоречиво.

Что же касается тех видений или религиозного опыта великих людей, которые привел Кедров в качестве косвенного аргумента адекватности физики Панина, то здесь можно предположить следующее. Если довериться информации о факте видения, то можно предположить, что оно вызвано либо болезненным состоянием человека, переживающим ощущения виде-

ния, либо творческим напряжением, когда понижается порог чувствительности и человек начинает видеть те физические объекты, которые объективно существуют, аффицируют чувственность всех людей, хотя у людей со стандартным порогом чувствительности они не вызывают никаких ощущений. При этом, если клиническими методами удастся зафиксировать болезненное состояние человека, переживающего эффект видения, то проблема в принципе снимается. Ну, а если не удастся? В этом случае мы имеем все основания заключить, что эффект видения не удовлетворяет условиям общезначимости и повторяемости и, следовательно, не является научным фактом. Следовательно, точка зрения, согласно которой при высоком творческом напряжении великие личности могут изменять порог своей чувствительности и видеть физические объекты, невидимые для большинства людей, по-прежнему остается всего лишь гипотезой. Это будет неглубоко фундированная вера, хотя, несомненно, для самого человека переживаемое видение является максимально достоверным.

Аналогичным образом, с моей точки зрения, обстоит дело с парапсихологическим знанием, описывающим эффекты телекинеза, телепатии, ясновидения, лозоходства. Очевидно, что эксперименты, фиксирующие эти эффекты, также не обладают качествами общезначимости и возобновляемости в одинаковых условиях. Существование самих этих эффектов не является бесспорным. Нетрудно понять, что сложности, связанные с установлением существования данных эффектов, обусловлены прежде всего тем, что сами эти эффекты претендуют на статус объектов чувственной природы, т.е. либо на статус эмпирических объектов, либо на статус объектов априорного чистого созерцания. Как мы установили выше, для признания существования таких объектов критерий непротиворечивости их мыслимости необходим, но недостаточен.

По-иному обстоит дело с объектами ноуменальной природы. Для признания их существования, как мы установили в положительной теоретической метафизике, критерий их непротиворечивой мыслимости является необходимым и достаточным. И если далее констатировать, что не только такие непротиворечиво-мыслимые ноумены, как свобода, ответственность, государство, производственные отношения и т.д., имеют статус интерсубъективного существования, но и такие непротиворечиво мыслимые ноумены как числа, праматерия, Бог, то и в таком случае критерий их непроти-

воречивой мыслимости обеспечивает предпосылки для их научного познания. Тем самым обеспечивается возможность создания хорошо фундированной теофилософской систематизации мира, системы теокосмизма. Здесь следует иметь в виду следующее обстоятельство. Как мы отметили в философии метафизики, некоторые метафизические объекты существуют постольку, поскольку существует человеческое сообщество. Тем не менее, как известно, научное познание таких ноуменов также возможно, что практически подтверждается существованием таких гуманитарных наук, как правоведение (юриспруденция), социология, политология, экономика и т.д., а теоретически подтверждается тем, что интерсубъективное существование объектов (интерсубъективная реальность) удовлетворяет критерию общезначимости понимания и объяснения.

Таким образом, положительная теоретическая метафизика не является оккультным знанием, но представляет систему научного знания. Эту науку мы использовали в теокосмизме для обоснования в статусе рациональной веры существования в качестве абсолютного первоначала мира разумной праматерии - Бога, - обладающего ипостасью тела (праматерия) и ипостасью разума (информация). Далее следует отметить, что в теокосмизме хорошо фундировано не только существование первого исходного метафизического уровня (этапа) состояния мира, но и трех последующих уровней его физических и метафизических состояний: 1) существование систем неживых физических объектов и соответствующих им ноуменов; 2) существование систем живых немыслящих физических объектов и соответствующих им ноуменов; 3) существование систем живых мыслящих физических объектов и соответствующих им ноуменов.

Действительно, мы научно установили интерсубъективное существование разумного, всемогущего и единого первоначала мира - существование разумной праматерии, обладающей абсолютным разумом, волей и всемогуществом, и на этой основе постулировали его объективное существование. Далее мы адекватно выделили три уровня (этапа) становления и развития физического мира (космоса), которые есть не что иное, как объективная констатация общезначимых фактов. Остается поставить в причинно-следственное отношение исходное метафизическое состояние мира с его последующими физическими и метафизическими состояниями. Начнем с рассуждения: поскольку первоначало мира (космоса) едино и всемогуще,

постольку все, что существует в физическом мире, есть необходимое следствие этого первоначала, где переход от первой метафизической стадии существования мира, к первой физической стадии есть акт эманации Божественного первоначала.

Конечно, если мы интересуемся конкретными процессами становления и развития существующего физического мира (космоса), то мы должны использовать для этих целей данные естествознания. Однако, как показывает история познания, на каждом этапе познания мира, как правило, этих данных недостает, и мы для построения интеграционной картины мира начинаем формулировать некоторые промежуточные философские гипотезы типа законов взаимного перехода количественных изменений в качественные, единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания, законов связей монад и т.д.

Я считаю, что, располагая хорошо фундированной рациональной верой в виде системы теокосмизма, можно не использовать промежуточных рабочих философских гипотез для объяснения процессов становления и развития физического мира, а оставить эти проблемы естественным наукам. В этом смысле мне представляется бесперспективным исследование таких ноуменов, как монады, законы их связи, законы диалектики, поэтому в настоящей работе не подвергал их специальному анализу. В то же время в решении ключевых проблем мировоззрения мы можем руководствоваться теокосмизмом.

Таким образом, можно заключить, что очерченные в данной работе контуры философской картины мира, названной мной теокосмизмом, строго разграничивают области ведения знания (науки) и веры. При этом знания и вера в данной системе не находятся в состоянии конфликта друг с другом, что позволяет, в свою очередь, вместить их в систематическую теорию завершеного целостного мировоззрения. Теокосмизм есть такое мировоззрение, которое вооружает каждую личность и все человеческое сообщество мудростью перед лицом самых серьезных испытаний, которые могут возникнуть в их жизнедеятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Поппер К.* Логика и рост научного знания / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1983.
- ² *Дубровский Д.И.* Загадочные явления психики в зеркале философской публицистики // Философские науки. 1987. № 10.
- ³ *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. М.: Изд-во МГУ, 1989.
- ⁴ Различие введено Е.К. Войшвилло (Понятие. М.: Изд-во МГУ, 1967).
- ⁵ См.: *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. С. 92.
- ⁶ Там же. С. 158.
- ⁷ *Войшвилло Е.К.* Понятие. С. 214.
- ⁸ *Кант И.* Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2.
- ⁹ *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. С. 185.
- ¹⁰ Там же. С. 212-213.
- ¹¹ См.: *Войшвилло Е.К.* Символическая логика. Классическая и релевантная. М.: Высш. шк., 1989.
- ¹² *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2.
- ¹³ *Кант И.* Письмо к Моисею Мендельсону // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2.
- ¹⁴ *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. С. 348.
- ¹⁵ Там же. С. 349.
- ¹⁶ Критика чистого разума. 1781; Критика практического разума. 1788; Критика способности суждения. 1790.
- ¹⁷ *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. С. 348.
- ¹⁸ *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
- ¹⁹ *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской академии наук в 1771 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 182.
- ²⁰ Там же. С. 202.
- ²¹ Согласно Канту, математические антиномии с необходимостью предполагают неоднородность связываемого; динамические несколько этого не требуют (см.: Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. С. 161).
- ²² Там же. С. 80.
- ²³ *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию... С. 202-203.
- ²⁴ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 93-94.

- ²⁵ См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Кн. 2.
- ²⁶ Там же. С. 5.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию... С. 237.
- ²⁹ Там же. С. 221.
- ³⁰ Там же. С. 224, 225, 226.
- ³¹ Там же. С. 227.
- ³² *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. С. 350.
- ³³ *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию... С. 223.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же. С. 227.
- ³⁶ *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. С. 353-354.
- ³⁷ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 9.
- ³⁸ *Смирнов В.А.* Логические методы анализа научного знания. М.: Наука, 1987.
- ³⁹ *Войшилло Е.К.* Понятие как форма мышления. С. 12-13.
- ⁴⁰ *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. - Hamburg: Felix Meiner, 1956. S. 57.
- ⁴¹ *Шляхин Г.Г.* Кантовская философия математики и современность // Вопросы философии. 1976. № 1.
- ⁴² *Kant I.* Op. cit. S. 64.
- ⁴³ *Аристотель.* Метафизика // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
- ⁴⁴ Понятие “часть объема” введено Е.К. Войшилло в книге “Понятие как форма мышления”.
- ⁴⁵ *Kant I.* Op. cit. S. 64.
- ⁴⁶ *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971. С. 329.
- ⁴⁷ *Гильберт Д.* О бесконечном // Основания геометрии. М.; Л., 1948.
- ⁴⁸ См.: *Смирнова Е.Д.* Формализованные языки и проблемы логической семантики. М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 130-138.
- ⁴⁹ Цит. по: *Дорофеева А.В.* Учебник по высшей математике для философских факультетов университетов. М.: Изд-во МГУ, 1971. С. 162.
- ⁵⁰ *Хинтиikka Я.* Логико-эпистемологические исследования. М.: Прогресс, 1980. С. 201-207.
- ⁵¹ См.: *Войшилло Е.К.* Символическая логика. Классическая и релевантная. С. 20.
- ⁵² Цит. по: *Хилл Т.И.* Современные теории познания / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1965. С. 434-441.
- ⁵³ *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию... С. 202.
- ⁵⁴ Пример приводится по книге Е.К. Войшилло “Понятие как форма мышления”.
- ⁵⁵ *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М.: Мысль. 1964. Т. 3. С. 602.

⁵⁶ *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963. Т. 1. С. 401-407.

⁵⁷ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 160-161.

⁵⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 404.

⁵⁹ Более подробно эта проблема рассматривается в работах: *Тропольский А.Н.* Проблема познаваемости мира в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта // Кантовский сб. Калининград, 1993. Вып. 12; *Он же.* Формально-логический анализ математических антиномий Канта // Философские науки. 1987. № 2.

⁶⁰ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 80.

⁶¹ *Карнап Р.* Постулаты значений // Значение и необходимость. М., 1959. С. 85.

⁶² См.: *Войшвилло Е.К.* Логическое следование и семантика обобщенных описаний состояний // Модальные и синтенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М., 1984.

⁶³ Более подробно об этом подходе см. статьи: *Тропольский А.Н.* Кант и проблемы обоснования нетривиального теоретического знания // Философские науки. 1981. № 3; *Он же.* Существуют ли необходимые синтетические суждения // Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1979. Вып. 4.

⁶⁴ *Виттгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 83.

⁶⁵ *Карнап Р.* Эмпиризм, семантика, онтология // Значение и необходимость. М., 1959.

⁶⁶ *Carnap R., Bar-Xillel Y.* An outline of theory of semantic information // Language and Information. London, 1964.

⁶⁷ Обстоятельный анализ этой теории содержится, например, в книге: *Kranth L.* Philosophie Carnaps. Wien - N.Y.: Springer Verlag, 1970.

⁶⁸ *Кант И.* Логика: Пособие к лекциям // Трактаты и письма. С. 358.

⁶⁹ См.: *Тропольский А.Н.* Философия суждения на основе некоторых онтологических и гносеологических представлений Канта // Кантовский сб. Калининград, 1993. Вып. 12.

⁷⁰ Данный пример есть реконструкция примера И. Канта (см.: Критика чистого разума. С. 602).

⁷¹ См.: *Брюшинкин В.Н.* Практический курс логики для гуманитариев. М.: Интерпракс, 1994.

⁷² *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 95; 111.

⁷³ *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Пг., 1917.

⁷⁴ См. там же.

⁷⁵ Там же. С. 95.

- ⁷⁶ См.: *Философский энциклопедический словарь*. М.: Сов. энциклопедия, 1983. С. 26.
- ⁷⁷ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 517-524.
- ⁷⁸ *Евклид.* Начала / Пер. с греч. Т. 1-3. М.; Л., 1948-1950.
- ⁷⁹ *Столл Р.-Р.* Множества. Логика. Аксиоматические теории / Пер. с англ. М.: Промсвещение, 1968.
- ⁸⁰ Там же. С. 184.
- ⁸¹ Там же. С. 188-189.
- ⁸² Там же. С. 190.
- ⁸³ *Войшвилло Е.К.* Символическая логика. Классическая и релевантная. С. 86.
- ⁸⁴ ФЭС. С. 601.
- ⁸⁵ *Шестов Л.И.* Апофеоз беспочвенности. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
- ⁸⁶ См.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
- ⁸⁷ *Kraft V.* Der Wiener Kreis. Wien-N.Y.: Springer Verlag, 1968.
- ⁸⁸ *Философская энциклопедия*. Т. 3. С. 352.
- ⁸⁹ ФЭС. С. 303.
- ⁹⁰ Там же. С. 197.
- ⁹¹ Там же. С. 178.
- ⁹² Там же.
- ⁹³ Допущение Бога в качестве первопричины мира есть принцип теологического монизма, который выходит за пределы чисто философского монизма.
- ⁹⁴ ФЭС. С. 503.
- ⁹⁵ Там же. С. 796.
- ⁹⁶ См.: *Лейбниц Г.-В.* Рассуждение о метафизике // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 1; *Философская энциклопедия*. Т. 3. С. 161-164.
- ⁹⁷ ФЭС. С. 476.
- ⁹⁸ *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.
- ⁹⁹ *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. С. 224.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 225.
- ¹⁰¹ Там же. С. 227.
- ¹⁰² *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. С. 131.
- ¹⁰³ *Аристотель.* Метафизика. С. 207.
- ¹⁰⁴ *Кант И.* Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали. С. 392.
- ¹⁰⁵ Там же. С. 405.
- ¹⁰⁶ Определения деизма, теизма, пантеизма даются по *Философскому энциклопедическому словарю*. М., 1983.

¹⁰⁷ См.: ФЭС. С. 672.

¹⁰⁸ См.: ФЭС. С. 476.

¹⁰⁹ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.

¹¹⁰ См.: Русский космизм // Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

¹¹¹ См.: *Энгельс Ф.* Соч. Т. 21.

¹¹² Там же.

¹¹³ Этот вопрос обстоятельно обсуждается в эсхатологии, т.е. религиозном учении о конечных судьбах мира и человека. См., в частности: *Dieterich A. Nekyia - Zps.*, 1893; *Bultmann R. History and eschatology.* Edin., 1957.

¹¹⁴ См.: ФЭС. С. 456.

¹¹⁵ О парапсихологических явлениях см.: *Васильев Л.Л.* Таинственные явления человеческой психики. М., 1963.

¹¹⁶ *Дубровский Д.И.* Загадочные явления психики в зеркале философской публицистики // Философские науки. 1987. № 10.

¹¹⁷ *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. С. 319.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение	3
ГЛАВА I. От отрицательной метафизики Канта к положительной теоретической метафизике	11
1. Извлечения из теории имен и понятий, необходимые для обсуждения проблем научной метафизики	11
2. Метафизика в фокусе кантовской философии	24
3. Нетрадиционная отрицательная метафизика Канта и возможности ее практического применения	32
ГЛАВА II. Логико-методологические проблемы обоснования положительной теоретической метафизики как науки	42
1. Возможна ли положительная метафизика как наука в границах теоретического разума?	42
2. Понятие "истина" в положительной теоретической метафизике. Фактическая информативность аналитических суждений метафизики с непустыми субъектами	77
3. Истина и гносеологическое отражение. Познаваемость мира в позитивной теоретической метафизике	89
4. Проблема способа изложения положительной теоретической метафизики как науки	99
5. Реальные нормы научности для положительной теоретической метафизики. Знание и вера. Место веры в системе знания	106
ГЛАВА III. Проблема соотношения метафизики, философии и теологии: историко-философский аспект	116
1. Множественность чисто философских систематизаций мира как историко-философский факт	117
2. Анализ чисто философских систематизаций мира на предмет идентификации одной из них в качестве адекватной систематизации мира	122
3. Деизм, теизм и пантеизм как теофилософские систематизации мира	134
4. Теокосмизм как адекватный принцип теофилософской систематизации мира. Специфика позитивной теоретической метафизики как науки	138
ГЛАВА IV. Метафизика, философия, теология, их мировоззренческая роль и значение	148
1. О соотношении науки, метафизики философии и философии. Метафизика как наука и философия метафизики	148
2. Философия метафизики в контексте теокосмизма	155
3. Заключение. Метафизика, теокосмизм и оккультное знание	163
Примечания	170