

Д. Ф. Зайцев

## ОСНОВНАЯ ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В АНТРОПОКОСМИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

*В статье рассмотрены различные подходы к решению проблемы существования, такие как идеалистический и материалистический варианты монизма, дуализм, натурпантеизм и антропокосмизм. Показана идейная преемственность и методологическая значимость двух последних подходов, позволяющих преодолеть субъект-объектную дихотомию в решении основного онтологического вопроса с позиции монодуализма: одна субстанция с двумя атрибутами (движения и отражения). Получаемая таким образом антропокосмическая картина мира исходит из представлений об онтологической равноценности вещества, энергии, информации, что обеспечивает верное понимание путей эволюции человеческой цивилизации в природно-космическом Универсуме.*

Если такие общепризнанные столпы **новоевропейской философии, как Ф. Бэкон и Р. Декарт, явились родоначальниками механико-материалистической доктрины** и вследствие этого стали, по существу, идеологами индустриальной цивилизации, то Б. Спиноза и Г. Лейбниц, мыслитель, **близкий ему в понимании онтологического статуса человеческого сознания как формы реализации одного из универсальных атрибутов бытия, выступили de-facto идейными предтечами складывающегося лишь на рубеже XX—XXI веков информационного общества.** Натурпантеизм Б. Спинозы **дает поучительный с точки зрения трудностей перехода к постиндустриальной стадии развития пример сбалансированной разработки онтологической проблематики в противовес дуализму механистического**

либо идеалистического толка. Нередко **считается, что исключительно Декарт «повинен» в ситуации глубокого онтологического дуализма, тогда как другие представители механицизма были и оставались монистами.** На самом же деле представители **механистического материализма, в частности Бэкон и его последователь-систематизатор Т. Гоббс, причастны к дуализму едва ли в меньшей степени, чем их французский единомышленник.** Предпосылка дуалистической тенденции закладывалась уже **основным онтологическим постулатом бэконовской натурфилософии, который заключается в принципе вечной и неразрывной связи материи, формы и движения<sup>1</sup>.** **Причем под формой в данном случае подразумевалось определенное взаиморасположение и движение материальных частиц,**

## ФИЛОСОФИЯ

составляющих тело. Следовательно, материя как субстанция обладает, согласно Бэкону, явно атрибутом движения, а неявно ей также придается свойство протяжения. Казалось бы налицо материалистический монизм. Но обосновывая единство неорганической и органической природы, Бэкон вводит как будто бы еще один атрибут. По его мнению, все тела «хотя и не обладают ощущением, все же обладают перцепцией». Тем самым английский философ делал шаг в правильном направлении по пути преодоления односторонности материалистического монизма. Его идея «перцепции» в бесчувственных телах стала одним из теоретических источников формирования концепции «инертной чувствительности» неорганической материи Д. Дидро. А эта последняя, в свою очередь, послужила предпосылкой ленинского определения отражения как фундаментального свойства материи, родственного ощущению. Однако Бэкон и его преемники так и остались приверженцами онтологической первичности самодвижущейся материи — «настоящей» «телесной» «объективной реальности», — стараясь свести «бесчувственную» перцепцию, «пассивную чувствительность» или «фундаментальное» отражение к моменту вещественно-энергетических взаимодействий. Во всяком случае, Бэкон увязывал «перцепцию», подобно форме, с атрибутом движения, придавал ей значение восприимчивости и способности тел к притяжению-отталкиванию или избирательности соединения-разложения согласно химическому сродству. Движение мыслилось Бэконом единственным атрибутом и тогда, когда он находил источник внутренней активности в самих телах, постольку поскольку в каждом «теле есть его дух»<sup>2</sup>. Очевидно, что при этом «дух» понимался не как иная материя, чувственно не воспринимаемая, умопостигаемая вне времени и пространства реальность идей, универсалий, божественного начала в совершенном порядке вечности, чем и определяется способность разумного мышления и высоко-

го переживания. Дух трактовался Бэконом, по верному замечанию К. Маркса, как «стремление», «напряжение» материи<sup>3</sup> или, выражаясь на естественно-научном языке, — в качестве энергии, потенциала или потенции вещей и тел к совершению движения (работы). И хотя дух, кроме того, оформляет тело (расчленяет, упорядочивает)<sup>4</sup>, единственный источник организованности природы английский философ находил в разнообразии движений, т. е. во внутренних вполне телесных (т. е. опять-таки вещественно-энергетических) взаимодействиях составных частей, называя таковые изменения «духами». Показательно, что и «чувствующая душа в мозгу человека, которая движется по нервам и артериям» для него есть «телесная субстанция, настоящая материя»<sup>5</sup>. Столь прямолинейное следование установке материалистического монизма оказалось несовместимо с решением задачи онтологического статуса человеческого сознания, высших форм психической активности — воображения, мышления, вербального общения. Не потому ли, кроме смертной «чувствующей» души, Бэкон признавал существование бессмертной «рациональной» души человека, происходящей от «божественного дыхания»?

Собственно, это же деление всего существующего на две составляющие, только в последовательно проведенной форме, характерно для онтологии Р. Декарта. Известно, что решение проблемы существования французский философ начинал с методического сомнения. Он ставил под вопрос не только само собой разумеющиеся истины: «дважды два — четыре», «квадрат имеет четыре стороны», «существует Земля», «у меня есть тело», но и бытие Всевышнего. В последнем случае Декарт переводил аксиологически окрашенные рассуждения о несовместимости мирового зла с благодарью сотворившего мир бога в преимущественно гносеологическое допущение: а не создал ли меня бог таким, что всякий раз, когда я пользуюсь чувствами и рассудком, я заблуждаюсь? Или иными словами: а не

заменяется ли благой всемогущий бог властью над человеком некоего духа «настолько же обманчивого и хитрого, насколько могущественного»<sup>6</sup>? Таким образом, методическое сомнение приводило к ситуации казалось бы безвыходного агностицизма, к отрицанию достоверности суждения не только о реальности внешнего мира, но также о бытии человека в качестве телесного существа, субъекта истинного познания и даже верования в бога, а значит, к невозможности безусловного ответа на вопрос о бытии божьем как таковом. Однако Декарт находил выход из тупика вроде бы абсолютного скептицизма в утверждении существования самого сомнения как акта мышления, и от существования мышления делал заключение к существованию мыслящего «Я». Логика декартовской аргументации состоит в том, что я мыслю, даже если я при этом сомневаюсь или заблуждаюсь. Французский философ, кроме того, необоснованно утверждал, что «Я» — это духовная субстанция. Уязвимость последнего положения показал еще Т. Гоббс, не без иронии замечая, из «Я мыслю» также не следует вывод о мыслящей субстанции «Я», как из «Я гуляю» — о его гуляющей субстанции. И хотя по форме некорректно уравнивание «Я мыслю» и «Я гуляю» (второе не отвечает презумпции самодостоверности, снятию сомнения как собственного частного момента, подобно первому), понятна правота Гоббса по сути, когда он выступает против отождествления Декартом мышления и существования, а тем самым против идеалистического решения проблемы существования. Конечно, критика Гоббса, в свою очередь, носила весьма ограниченный характер. Его мировоззрение и непонимание определялись крайне односторонней механико-материалистической позицией. Этим объяснима предпринятая им попытка редукции мыслящей или духовной субстанции к тонким телесным образованиям. «Под словом дух мы понимаем естественное тело, до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняющее пространство...»<sup>7</sup>.

Декарт в своей метафизике первоначально демонстрирует противоположный, но не менее односторонний, субъективно-идеалистический подход, закономерно входящий почти что до солипсизма. Согласно этому подходу имеется «Я-субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в месте и не зависит ни от какой материальной вещи»<sup>8</sup>. Формулируя столь категорическое суждение, французский мыслитель вероятно отдавал себе отчет в необходимости обосновать существование многих мыслящих «Я», т. е. других людей, а не лишенных самосознания автоматов, наряду с одним единственным точно установленным философствующим «Я». И что уж наверняка, он осознавал невозможность выведения материальной субстанции из какой бы то ни было духовной субстанции «Я». Для решения обоих онтологических задач Декарт обратился к христианскому теизму. В частности, он использовал онтологическое доказательство бытия божьего, восходящее к авторитету Ансельма Кентерберийского.

Материя сотворена, согласно Декарту, движущейся, по сути, самодвижущейся. И если «бог — первопричина движения», то лишь в смысле установления закона инерции движения, имманентного самой материи («природе»). Поэтому все «изменения в ее частях» есть ее собственные изменения. Их «нельзя приписать непосредственно действию бога, поскольку он совершенно неизменен»<sup>9</sup>.

Движение всегда «заключается в том, что тела переходят из одного места в другое.»<sup>10</sup>. Оно сводится в конечном счете к перемещению частиц с учетом их скорости и массы. Благодаря этому, согласно Декарту, возникает мировой вихрь, членищийся на частицы земли, малые частицы воздуха и мельчайшие частицы огня. Первые, устремляясь к периферии, образовали планеты, последние сосредотачиваясь в центре, — составляют Солнце и звезды. Вращение планет, в свою очередь, вызывает

## ФИЛОСОФИЯ

все новые вихревые движения и появление иных систем небесных тел. Действиями «весьма простых начал» движения (величиной, массой, фигурой частиц) французский философ объяснял не только становление всех форм неорганической природы, но и происхождение растений и животных. Он отвергал перипатетические представления о растительной и животной душах. Любой организм — это усложненный механизм. Точно так же и человеческий организм для Декарта — подобие машины, функционирование которого происходит совершенно естественно из одного только расположения его органов, на манер того, как соединением гирь и рычагов определяется ход часов. Механистическое понимание распространялось французским мыслителем и на деятельность высшей нервной системы и отчасти психики. Учитывая явления дыхания и кровообращения, известные к тому времени, Декарт описывал взаимодействие сердца и головного мозга посредством движения «животных духов» (особо тонких дуновений воздуха), благодаря чему мозг делается «органом или вместилищем общего чувства, воображения и памяти»<sup>11</sup>. Однако ему не удалось подобным же механистическим образом объяснить отправление высших психических функций, таких как мышление и воление, которые носят субъективно обусловленный характер. Их французский мыслитель относил к атрибутам «Я» как духовной субстанции или души, образующей замкнутый внутренний мир человека. В противоположность внешне наблюдаемым реакциям организма на воздействие извне, душа доступна только самонаблюдению и обращена к бытию бога.

Приходя к выводу о двух субстанциях в человеке, Декарт четко, хотя и в умозрительной форме, зафиксировал явление психофизического параллелизма. Одновременно это явно выраженное дуалистическое решение основной онтологической проблемы. Как уже было показано выше, для доказательства реального существова-

ния мира природы Декарту требовалось доказать существование бога. Иного пути перехода от самоочевидного бытия мыслящего человеческого «Я» к достоверно установленному бытию чувственно воспринимаемых вещей он предложить не мог. Но христианский постулат сотворения мира из ничего сам по себе заключает дуализм бога и ничто. Чтобы избежать последнего надо бы утверждать, что бог сотворил все без ничего, т. е. из себя. Тогда ничто было бы принято в значении парменидовского небытия — фиктивного, по формально-логическим меркам, понятия с полностью пустым объемом или вообще без него, всего лишь в качестве выражения для безусловного отрицания чего бы то ни было. По-гречески это «укон». Если же принимается формула «из ничего», то такого рода ничто есть уже платоновский «меон» как еще (или уже) небытие, нечто в качестве «кормилицы» и «восприемницы» всего пространственно являющегося, а в более строгом определении Аристотеля, как предпосылка или возможность существования чего бы то ни было чувственно воспринимаемого вообще (*dynamei*). Ничто в данном смысле оказывается вторым наряду с богом началом, по отношению к которому мир вещей и тел, сотворенное бытие также становится производным. Отсюда то и следовал дуализм метафизики Декарта.

Онтологический дуализм вытекал также из физики Декарта, основной аксиомой которой, как уже отмечалось, являлся тезис о протяженной субстанции, обладающей модусом движения и вместе с тем покоя. Известна критика П. Гольбахом картезианского понимания движения, допускающего полный или абсолютный покой, отсутствие всякого движения. Декарт отождествлял субстанцию с пространством. Поэтому единственным атрибутом ей присущим объективно он считал протяженность. В отличие от своего предшественника, Гольбах рассматривал движение как неотъемлемый от субстанции (материи) способ ее существования. Именно

движение, согласно Гольбаху, единственный атрибут материи, чем исключается полный покой. «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, представляет нам повсюду лишь материю и движение. »<sup>12</sup>. Занимая односторонне материалистическую позицию, Гольбах отрицал всеобщую одушевленность материи в пику, например, Дидро. Чувствительность, включая человеческие способности ощущать и мыслить, по его мнению, присуща лишь определенным образом организованным формам материи. Но объяснить их происхождение из материи и движения, механических свойств и движений взаимодействующих тел и частиц Гольбах, по сути, не мог. Да это и невозможно сделать. Декарт, судя по всему, осознавал затруднительность решения такой задачи, останавливаясь в своей физике перед проблемой обоснования бытия мыслящего и волящего Я человека. Нетрудно заметить, что дуализм Декарта глубже и содержательнее односторонне материалистического формального монизма Гольбаха в решении основной онтологической проблемы. Вместе с тем столь же очевидно, что оба мыслителя (Гольбах полностью, Декарт частично, только в физике) лимитированы общим ограничителем: абсолютизацией тех атрибутов субстанции (природы, материи), которые характеризуют ее как исключительно объективную реальность. И дело не в том, что таков недостаток механистического и, шире, метафизического материализма. Диалектико-материалистический подход в его классическом («воинствующем») варианте давал столь же неудовлетворительный результат решения онтологической проблематики, который лишь, по видимости, являлся монистическим, оставаясь на поверку дуалистическим.

Ф. Энгельс исходил из той же модели природно-материальной субстанции, рассматривая движение в качестве способа, а пространство и время как формы ее существования. Он обосновывал принцип материального единства мира и многообра-

зие форм движения материи, среди которых, наряду с простейшей механической, назывались такие, как физическая, химическая, биологическая и социальная. Онтологический статус сознания в таком случае определялся тем, что с одной стороны, оно есть функция высокоразвитой, а именно биологической формы движения материи, представленной прежде всего мозгом человека, а с другой — выступает продуктом и внутренней стороной общественно-трудовой деятельности, базисной и определяющей для социальной формы движения как воспроизводства средств к жизни, самой телесно-материальной жизни людей и отношений их связывающих. Энгельс вслед за Гольбахом и в противоположность Спинозе отрицал атрибутивность мышления (сознания), однако, приписывая материи способность к неограниченному порождению «мыслящих духов», подобных земному роду разумных существ, он склонялся к мировоззрению Спинозы. Показательно, что на вопрос известного отечественного марксиста Г. В. Плеханова: прав ли был «старик Спиноза», считая мышление и протяженность двумя атрибутами одной и той же субстанции, Энгельс отвечал утвердительно<sup>13</sup>. Действительно, соотношение природы порождающей (материи) и природы порожденной (человеческих или подобных им разумных существ) согласно «Диалектике природы» Энгельса весьма напоминает взаимосвязь спинозовских «природы творящей» (субстанции как бога) и «природы сотворенной» или субстанции как мира протяженных вещей, включая человеческих индивидов («мыслящих вещей»). Различие же в том, что у Спинозы оразумлены все вещи, хотя и в различной степени. Атрибут мышления посредством бесконечного модуса разумения основным свойством последнего «познавать всегда ясно и отчетливо» соотносим лишь с человеком<sup>14</sup>. Это, однако, не означает, что мышление будучи атрибутом субстанции полностью подобно человеческой способности познавать и мыслить. Суб-

## ФИЛОСОФИЯ

станция, характеризуемая Спинозой, представляет собой носителя совершенного разума и является поэтому субъектом, бесконечно превосходящим мыслящего человека. Со стороны же атрибута протяженности и модуса движения (покоя) субстанция предстает в качестве природной целостности, бесконечного объекта, к которым человек причастен телесно. Поскольку едино-единственной субстанции присуща достаточно очевидная двойственность атрибутов, натурпантеизм Спинозы может служить примером не монизма, а монодуализма в решении проблемы существования.

Энгельс же, несмотря на формальное признание правильности Спинозовской позиции, стремился к монистическому (материалистическому) решению проблемы существования, поскольку считал неисчерпаемую способность материи к порождению мыслящих существ производной от имманентного материи движения как способа ее бытия и развития от низших (физико-механических) к высокоорганизованным (биосоциальным) формам, обладающим функцией сознания. Следовательно, Энгельс на самом деле не признавал взаимной автономии двух атрибутов и соответствующих им модусов движения и разума согласно Спинозовскому учению о субстанции. Отсюда также следует, что при такой постановке вопроса генезис человеческого сознания (мышления) остается онтологически не вполне «укорененным». Ведь одного атрибута движения недостаточно для объяснения происхождения и функционирования разумной формы жизни в лице человечества. Вот почему В. И. Ленин, решая проблему генезиса человеческого сознания, вынужден был «воскресить» идею Дидро о «пассивной чувствительности» в тезисе об отражении — фундаментальном свойстве материи, «родственном» ощущению как элементарном акте человеческой психики. Но остается ли при этом понимании материя исключительно и только объективной реальностью?

Достигнут ли искомый онтологический монизм при таком решении проблемы существования мира и происхождения в нем наличного рода мыслящих существ? Ленин вслед за Энгельсом, несмотря на отмеченное различие, настаивал на положительном ответе, считая не подлежащей сомнению противоположность материи и сознания как самобытно-первичного и производно-вторичного в плане существования. И достигалось это тем, что свойству отражения в качестве предпосылки человеческого сознания придавался сугубо объективный характер, оно рассматривалось в виде подчиненного момента, по сути, вещественно-энергетических взаимодействий, т. е. различных форм движения. Ведь согласно Энгельсу «движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением»<sup>15</sup>. Для диалектического материализма классического образца характерна мировоззренческая парадигма, согласно которой основой всех элементов и структур Вселенной являются энергия и масса, отождествляемые с движущейся материей. До сих пор такой подход к объяснению первоначал мироздания считается достоверным и едва ли не единственно возможным. Лишь в связи с открывающейся постиндустриальной перспективой цивилизационного прогресса предпринимаются попытки создания новой картины мира, учитывающей природу и незаменимую роль информации не только на уровне человеческого существования, но и естественных процессов самоорганизации вне его. Так, в порядке дискуссии высказывалось мнение, что как основным мирообразующим факторам энергии, массе и их интегральному проявлению в формах движения следует добавить равноценную им составляющую мироздания — информацию. Достаточно обоснованной может считаться гипотеза о том, что

информационная составляющая объективно присуща всем разновидностям систем не только антропосоциального или биологического типа, но и относимым к неорганическим уровням мировой реальности<sup>16</sup>. Более развернутая аргументация этой позиции включает постулирование различного рода информационных полей, существующих в разных средах. Большое значение придается спин-торсионным полям, благодаря которым есть основания полагать, информация может передаваться без затрат энергии со скоростью, превышающей скорость света. Согласно одной из точек зрения «открытие разного рода полей и излучений со скоростью выше скорости света позволяет констатировать, что информация есть первоисточник энергии, движения и массы и при определенных условиях она сама является и энергией, и движением, и массой»<sup>17</sup>. Приведенный далеко идущий вывод требует, на наш взгляд, критического переосмысления. Можно согласиться с тем, что информация при определенных условиях переходит в энергию и вещество, но то, что последние могут быть сведены к информации как первоисточнику, представляется неубедительным. Попытки придать информации статус первоосновы толкают из одной крайности в другую. Теперь уже материя объявляется производной от информационных процессов. И потому, будто бы, «современная наука, изучая следствие (материю), отвечает на вопрос «как?», но не в состоянии ответить на вопрос «почему?»<sup>18</sup>. Сторонники подобного взгляда заявляют о «вирусе материализма», препятствующем преодолению заблуждения относительно причин и следствий мироустройства, что ставит под вопрос существование современной цивилизации. Но «бацилла идеализма», содержащаяся в тезисе об информации как основе всего и вся, как «панацее» в познании природы и спасении человечества, таит не меньшую опасность ошибочных подходов и решений.

Альтернативой мировоззренческим крайностям выступает картина мира, где вещество, энергия, информация, а значит, движение и отражение были бы представлены в их «нераздельности» и «неслиянности», равноценной незаменимости для сохранения и совершенствования человеческого модуса существования. Исходным для взвешенного мировоззрения, отвечающего требованиям постиндустриальной, информационной перспективы могло бы стать положение, согласно которому онтологический статус вещества, энергии, информации обусловлен соответственно микрочастицами с массой, без массы покоя и виртуального типа. В свою очередь, движение и отражение, будучи равнозначными способами существования, обеспечивают как вещественно-энергетические, так и информационно-энергетические взаимодействия. Причем в одном случае преимущественно участвуют частицы с массой покоя, в другом — виртуального типа. С учетом квантово-вакуумной реальности — своего рода синтеза информации, энергии и вещества, характерного для микро-, мегамира, следует полагать в противоположность этому геоцентрический макромир, где информационные, энергетические и вещественные взаимодействия проявляются раздельно. По границе этих миров идут процессы материализации, «расщепления» на перечисленные виды взаимодействий и дематериализации, «слияния» тех же составляющих. Отражение в связи с информацией выполняет функции выражения, передачи и усвоения упорядоченного разнообразия (негэнтропии). Здесь имеет место особо «тонкое» информационно-энергетическое причинение, которое вызывает преобразования, отличные от «грубых» превращений на основе обмена веществом и энергией. Такова вкратце картина мира, позволяющая выработать перспективное жизнепонимание как «проект» перехода к информационной антропогенной цивилизации, способной выполнить эколого-космический императив.

## ФИЛОСОФИЯ

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Бэкон Ф. О принципах и началах. — М., 1937. — С. 23.
- <sup>2</sup> Бэкон Ф. Новый Органон. - М., 1935. - С. 258.
- <sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. - С. 142.
- <sup>4</sup> Бэкон Ф. Новый Органон. — С. 298.
- <sup>5</sup> Бэкон Ф. Собр. соч. - СПб., 1874. Т. 1. - С. 328.
- <sup>6</sup> Декарт Р. Избранные произв. - М., 1950. - С. 340.
- <sup>7</sup> Гоббс Т. Избранные произв. - М., 1965. Т. 1. - С. 498.
- <sup>8</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. - Л., 1953. - С. 33.
- <sup>9</sup> Декарт Р. Избранные произв. - С. 197.
- <sup>10</sup> Там же. С. 168-169.
- <sup>11</sup> Там же. С. 549.
- <sup>12</sup> Гольбах П. Система природы. - М., 1940. - С. 12.
- <sup>13</sup> Плеханов Г. В. Сочинения. - М., 1928. Т. 11. - С. 26.
- <sup>14</sup> Спиноза Б. Избранные произв. Т. 1. - С. 108.
- <sup>15</sup> К. Маркс, Энгельс Ф. Соч. Т. 20. - С. 391.
- <sup>16</sup> Сочеванов Н. Н. Материя, энергия и информация. - Томск, 1990.
- <sup>17</sup> Юзвизин И. И. Информациология. - М., 1996. - С. 92.
- <sup>18</sup> Плыкин В. Д. В начале было слово... - Ижевск, 1997. - С. 18-19.

**D. Zaitsev**

### **BASIC ONTOLOGICAL PROBLEM IN THE COSMIC CONSCIOUSNESS'S WORLD VIEW**

*Different approaches to solving of the existence problem are considered in the article. Among them are idealistic and materialistic variants of monism, dualism, nature pantheism and cosmic consciousness. The author shows the idea continuity and methodological importance of the two latter approaches that allow to overpass the subjective and objective dichotomy in solving of the basic ontological question from the monodualism's viewpoint — one substance with two attributes (motion and reflection). This cosmic consciousness's world view proceeds from the ideas of ontological equivalence of material, energy and information. It provides proper understanding of evolution ways of human civilization in natural and cosmic Universe.*