



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Историко-философский АЛЬМАНАХ



Выпуск 6

2018

В настоящем выпуске Историко-философского альманаха представлены статьи, переводы и публикации, посвященные философской проблематике в ее многовековой истории, богатстве и разнообразии — от Античности и Древнего Востока до наших дней.

ISBN 978-5-93883-361-6



Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра истории зарубежной философии

Историко-философский АЛЬМАНАХ

Выпуск 6



Москва
Издатель **А.В. Воробьев**
2018

УДК 1(091)
ББК 87.3 (0)
И902

*Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор философских наук, профессор ПАВЛОВ Алексей Терентьевич
доктор философских наук, профессор ГРЕХНЁВ Вадим Сергеевич

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

доктор философских наук, профессор *ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич*
(главный редактор)

кандидат философских наук, доцент *БУГАЙ Дмитрий Владимирович*
(ученый секретарь)

доктор философских наук, доцент *ФАЛЁВ Егор Валерьевич*

кандидат философских наук, доцент *КОЗЫРЕВ Алексей Павлович*

кандидат философских наук, доцент *ШИШКОВ Александр Михайлович*

кандидат философских наук *ЛОГИНОВ Евгений Владимирович*

кандидат политических наук, доцент *НИКАНДРОВ Алексей Всеволодович*
(научный редактор)

И902 Историко-философский альманах: Выпуск 6 / Философский факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2018. — 388 с.

ISBN 978–5–93883–361–6

В настоящем выпуске Историко-философского альманаха представлены статьи, переводы и публикации, посвященные философской проблематике в ее многовековой истории, богатстве и разнообразии — от Античности и Древнего Востока до наших дней.

ISBN 978–5–93883–361–6

© Коллектив авторов, 2018

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Мысль и культура Востока

<i>Пахомова А.М.</i> Феномен математического знания в Древней и Средневековой Индии: Основные характеристики и источники развития	5
<i>Ложкина А.В.</i> Проблемы интерпретации концепции «Восьми опровержений» по «Катхаватгху»	18
<i>Кузина Е.О.</i> Понятие «лила» (игра) в индийской философской мысли.....	28
<i>Корнеева Т.Г.</i> Синтез поэзии и философии в творчестве Насира Хусрава	35
<i>Чэнь Вэйи.</i> Картина и свиток: воплощенные способы мышления	44
<i>Круглых Д.Г.</i> Трактовка прекрасного в контексте эстетической категории «ваби-саби»	51
<i>Аргун Л.Л.</i> Образ человека в эстетике работ Кацусика Хокусая (1760–1849)	59
<i>Андреев Г.П.</i> Космология Берешит Раба, гл. 1–16, в контексте позднеантичных космологий.....	68

Античная философия

<i>Юнусов А.Т.</i> Гипотезы как предикативные начала доказательного знания во «Второй аналитике» Аристотеля	81
<i>Дугина Д.А.</i> Историография проблемы политической философии в позднем платонизме	98
<i>Мельников С.А.</i> Cl. Aeliani Var. Hist. III, 11: Стратон о сновидениях.....	108

Философия нового времени и современная философия

<i>Кротов А.А.</i> История философии в сознании скептика «классического века» (Пьер Бейль)	113
<i>Васильева М.Ю.</i> Кантовские аналогии опыта в структуре «Критики чистого разума».....	120
<i>Миронов Д.Г.</i> Обоснование идеализма Эдмундом Гуссерлем.....	129
<i>Логоинов Е.В.</i> Опровержение прагматизма Дж.Э. Муром	138
<i>Дзикевич Д.С.</i> Постмодернизм в китайской философской литературе конца XX века: особенности историко-философской интерпретации.....	150
<i>Никандров А.В.</i> Руссоизм или марксизм: К проблеме философско-политических истоков концепции общенародного государства в СССР.....	161

История русской философии

Беседин А.П. Проблема свободы воли в философии Н.Я. Грота 191

Переводы

Гарнцев М.А. Уильям Оккам о познании «путником» истин теологии 212

Уильям Оккам

Комментарий к первой книге «Сентенций». ОРДИНАЦИО 214

Сафронова Н.Д. О работе Мартина Хайдеггера

«КОНЕЦ НОВОГО ВРЕМЕНИ В ИСТОРИИ БЫТИЯ» 217

Мартин Хайдеггер

Конец Нового времени в Истории Бытия 222

Публикации

Кротов А.А. К публикации рукописи В.Н. Кузнецова «Марксизм основоположников» 231

Кузнецов В.Н.

Марксизм основоположников (К. Маркса и Ф. Энгельса).

Последние тайны: историко-философское исследование 232

Ильин А.А., Маркин В.И. Евгений Казимирович Войшвилло:

Ученый и Учитель 303

Войшвилло Е.К.

Некоторые проблемы логического анализа

естественного (русского) языка 316

Научная жизнь

Кузнецов А.В. Когнитивная наука в диалоге культур 356

Авторский и редакторский коллектив альманаха 384

CONTENTS 386

Пахомова А.М.

Феномен математического знания в Древней и Средневековой Индии: Основные характеристики и источники развития

АННОТАЦИЯ. В данной статье освещается феномен древнеиндийской математической мысли, которая получила развитие в Средние века, а также представлен генезис математической теории с глубокой древности. Автор рассматривает влияние ученых (*джйотиши*) и учений (*шастр*) на развитие научных идей в Древней Индии. В данном контексте упоминаются различные способы изложения важнейших математических текстов. Особое внимание уделяется сближению математических теорий и вычислительных систем с религиозной жизнью древнеиндийского общества. Центральным для статьи является дискуссионный в современном научном обществе вопрос о причислении древних научных дисциплин к науке как таковой. Это касается и научных открытий в Древней и Средневековой Индии. Рассмотрение этого вопроса особенно важно в связи с европоцентристским восприятием научной мысли вообще и математической мысли в частности. В своей статье автор поднимает проблемы распространения и развития математических идей, а также влияние индийской кастовой системы общества на эти процессы, которое привело к обособленности индийской науки от остального мира.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Преднаука, зарождение математических знаний, Харappa, *Шульбасутры*, метрология, *шастра*, *джйоти*, ведийские алтари, доказательства теорем, «знание-как», «знание-что».

Подобно тому как голову павлина венчает гребень, подобно тому, как головы змей украшают драгоценные камни, так математика является главой всего знания.

ВЕДАНГА ДЖЬОТИША (500 Г. ДО Н.Э.)

Согласно концепции, изложенной Гилбертом Райлом в книге «Понятие сознания» [Ryle 2003], всякое знание относится к одному из двух типов: «знание-что» и «знание-как». Второй тип знания, как правило, не попадал в область философской рефлексии и воспринимался, скорее, как приложение к отдельным частным случаям. В то же время техническое знание заключается в том, «как сделать так, чтобы достигнуть результата», но результата не любого, а исключительного и определенного.

Однако об отдельных случаях говорить гораздо сложнее, чем об абстракции: для этого умения необходимо владеть особыми навыками оценки, вводить приближения, применимые к данной ситуации. К тому же, накладываются и определенные требования относительно экономической, географической, геологической и прочих областей. Сложность заключается в том, что мир многообразнее теории и абстракции, и с ним нужно соотносить наблюдения и знания, одновременно приспособливаться и к гибкости, и к жестким ограничениям, которые неминуемо накладывает реальность.

В сферу «знания-как» Райл небезосновательно включает знания, не имеющие теоретического обоснования, — например, инженерные расчеты. Как известно, древние и большинство средневековых индийских математических трактатов не содержат доказательств. В отличие от европейской (берущей начало в дедуктивной концепции Евклида) математики, где все утверждения выводятся из небольшого количества аксиом, индийцы строили свои рассуждения, используя «уже известные» нетривиальные «допущения» (например, теорему Пифагора, формулировка которой встречается уже в самых ранних индийских математических текстах — «Шульба-сутрах»). В своем «нестрогом» (с точки зрения европейца) подходе индийские математики были вполне готовы довольствоваться приближениями, такими как аппроксимация синусоиды почти любой кривой, соединяющей две точки. Некоторые из таких приближений, к примеру, встречающиеся у Ариабхаты (около 500 г. н.э.) формулы для вычисления объемов шара и пирамиды, были просто неправильны. Но многие из них были удивительно полезны в смысле простоты вычислений и высокой точности результата.

Несмотря на незаслуженно поверхностное отношение к такому роду знания постмодернизма, к началу XXI века теоретическое «знание-что» все чаще истолковывается через «знание-как». Таким образом, рассмотреть проблему науки в Древней Индии можно через призму теории Райла и затем сделать выводы о том, насколько возможны параллели и связи между научными мирами Запада и Востока, а также о том, насколько «научным» мы можем считать «знание-как», не основанное на теоретическом базисе.

Рассмотрим основные аспекты и краткую приблизительную хронологию развития математической науки в Индии. Хронология основных этапов такова: Долина реки Инд — Хараппская цивилизация — 3000–1500 г. до н.э., нашествие Ариев — 1500–500 г. до н.э., создание Индийского государства — 500–200 г. до н.э., математика джайнов — 200 г. до н.э.–400 г. н.э., классический период Индийской математики — 400–1200 г. н.э., возвышение Кералы — 1200–1600 г. н.э. [Joseph 2001].

Наиболее ранний — Хараппский период — характеризуется расцветом Хараппской цивилизации. Датировки столь древних событий, разумеется, крайне размы-

ты, но, вероятно, что данный период приходится на период второго тысячелетия до нашей эры. В данный период существовала так называемая «преднаука», или «пранаука». Преднауку можно считать подготовительным этапом, базисом или начальным элементом науки вообще, в частности, математической науки.

Современное научное сообщество придерживается разделения развития науки на два этапа: подготовительный и собственно научный. Конечно, при такой модели научного познания очевидна европейская ориентированность, которая предполагает линейное развитие науки, ее прогресс, отраженный, в первую очередь, на временной шкале: чем позже, тем лучше, и наоборот. Такая модель не может быть применима к странам Востока: Индии, Китаю, Месопотамии и Египту, поскольку в их историческом развитии наблюдаются как взлеты, так и падения, ведь эти цивилизации существовали на протяжении не одной тысячи лет. Кроме того, она является грубым упрощением даже для Запада: некоторые научные достижения Средних веков или эпохи Возрождения по сей день остаются неповторимыми плодами гениальных умов.

Так, на территории Индийского субконтинента могли зародиться и гаснуть цивилизации, имевшие определенные культуру, религию, письменность и научные достижения. Нам кажется очевидным тот факт, что возникающие молодые цивилизации могли наследовать, заимствовать или даже неожиданно для себя обнаруживать элементы цивилизаций прошлого. Осложняющим фактором является и то, что хараппская письменность до настоящего момента не получила однозначной, всеми признанной расшифровки (в индологических изданиях раз в несколько лет появляются работы с очередной версией расшифровки). В то время как для раскрытия загадки древнеегипетских текстов Шампольоном использовался известный всем Розеттский камень с начертанными на нем идентичными текстами на трех языках, в том числе на древнегреческом, жители Хараппы не оставили ничего подобного. Лингвисты могут возразить, что многие языки были расшифрованы без столь явных подсказок, как Розеттский камень, но Хараппа не оставила нам ключей к этой загадке. Более того, остается неясным даже то, к какой языковой группе можно отнести хараппский язык.

Тем не менее, вещественные доказательства того, что мы могли бы назвать системой счета, до наших дней дошли. Удивительным образом найденные каменные блоки, служившие когда-то стенами и фундаментами домов, подтверждают эту, казалось бы, фантастическую теорию. Ходят легенды о том, как Уильям Брантон, один из строителей индийской железной дороги, в XIX веке выкопал хараппские кирпичи, чтобы использовать их для строительства насыпи под рельсами железнодорожной линии между городами Мултаном и Лахором (современный Пакистан), расстояние между этими городами равняется приблизительно 348 км. Несмотря на это, многое осталось на своих местах в нетронутом состоянии [Joseph 2001].

Говорят, что если выкопать хараппские кирпичи из-под земли и снова пустить в ход, то они прослужат еще не одну тысячу лет ввиду своей необычайной прочности и пропорций [Mainikar 1984]. При дальнейших раскопках было обнаружено более пятнадцати различных видов кирпичей и блоков, однако несмотря на различия в их размерах, пропорции длины, ширины и толщины всегда одинаковы и со-

ставляют 4:2:1. Такая пропорция считается оптимальной для эффективного строительства сооружений и в наши дни, спустя тысячи лет. Данное соответствие было выявлено Майникаром в 1984 году в книге «Метрология индуистской цивилизации» [Mainikar 1984], а работа, проделанная им впоследствии, подкрепила теорию о существовании в Хараппе системы исчисления. Помимо измерения кирпичей Майникар обнаружил соответствия между этими измерениями и делениями соответствующих шкал, найденных в тех же городах Хараппы. Эти характеристики проявятся в построениях жертвенных ведийских алтарей.

Из-за отсутствия прямых указаний на зарождение математики в столь древний период мы вынуждены вновь и вновь обращаться к археологическим находкам из мест, примерно соответствующих области Хараппской цивилизации. Далее мы приведем отрывок из книги Д.Г. Джозефа «Гребень павлина, неевропейские корни математики» [Joseph 2001], в которой подробно анализируются археологические находки и делаются выводы об их принадлежности математической науке:

1. Гири различного размера и веса, которые показывают, что за пять сотен лет в мерах весов произошли лишь незначительные изменения. Такое однообразие, распространившееся на столь обширные территории, и сохранившееся неизменным на протяжении такого долгого срока, необычно для истории метрологии. С.Р. Рао [Raо 1973], исследовавший значительную часть находок в Лоттхале, доказал, что вес гирь может быть квалифицирован десятичной системой, если за единицу мы возьмем гирю весом в 27,585 грамма, а остальные найденные гири представляют собой 0,05, 0,1, 0,2, 0,5, 2, 5, 10, 20, 50, 100, 200 и 500 от этой величины. Подобные стандартизация и точность указывают на развитость математики, а именно на существование математики с хорошо налаженной и централизованной системой мер и весов.

2. Шкалы и приборы для измерения длины были обнаружены в Мохенджо-Даро, Хараппе и Лоттхале. Шкала Мохенджо-Даро представляла собой фрагмент ракушки 66,2 мм длиной с девятью делениями, параллельно нанесенными и отступающими друг от друга на 6,7056 мм. Точность градации удивительно высока, средняя погрешность составляет 0,075 мм. Одна из линий отмечена пустой точкой, а шестая линия отмечена закрашенной точкой. Расстояние между линиями равняется 335 мм, и такая система получила название «индийский дюйм». Есть ряд интересных связей между этой единицей измерения и единицами, найденными в иных местах. Шумерская мера длины шуши в точности равняется половине индийского дюйма, что может быть доказательством существования связи между двумя этими цивилизациями. В северо-западной Индии традиционная мера длины ярд, называвшийся газ, использовался с самых ранних времен. В XVI веке император Великих Моголов Акбар предпринял попытку ввести газ в качестве меры длины в своем царстве. Газ, равняющийся 840 мм, составляет 25 индийских дюймов. Более того, газ всего на 0,36 дюйма длиннее, чем мегалитический дюйм, который, вероятно, использовался в северо-западной Европе приблизительно во 2 тыс. до н.э. Это может свидетельствовать о существовании первичной шкалы, которая впоследствии распространилась вплоть до Британии, Древнего Египта, Месопотамии и долины реки Инд [Maskie 1977].

Среди археологов, изучающих цивилизацию Хараппы, распространено мнение, что такой прогресс был в первую очередь обусловлен возникновением излишков продукции у крестьян, которыми они могли поддерживать быстро растущие и развивающиеся города. В получении этих излишков им помогали длительные наблюдения за периодичностью разливов рек и их влиянием на плодородность почв близ рек. Такие закономерности, существующие между разливом рек и временем года, а также тем, в какие месяцы какие культуры всходили, стали со временем очевидны и для жителей Хараппы. Когда наводнения отступали, такие культуры, как пшеницу и ячмень, сеяли на землях, уже удобренных и увлажненных, а к марту и апрелю собирали урожай. Земли уже не нуждались ни во вспашке, ни в удобрении, ни в поливе. В период возвращения наводнений следовало сеять такие культуры, как хлопок и кунжут, чтобы собрать урожай к концу осени. Но у наводнений была и обратная сторона: они приносили немалые разрушения, нанося удар не только социальному, но и экономическому состоянию жителей. Эта проблема стала особенно острой, поскольку в районах Хараппы камень был труднодоступен, а необожженная глина не выдерживала натиск воды. Технология обжига стала поворотным открытием для Хараппы, а также именно она позволила глиняным кирпичам сохраниться до наших дней в практически первозданном виде.

В ведийский период индийцы, вероятно, сохранили знания своих предшественников. Главной ценностью этого периода для нас является то, что именно тогда были составлены памятники ведийской литературы, которая необычайно обширна и создавалась, конечно, не одномоментно. Выделяют четыре этапа ее развития: Самхиты (ок. 1000 г. до н. э.), Брахманы (ок. 800 г. до н. э.), Араньяки (ок. 700 г. до н. э.) и Упанишады (ок. 600–500 г. до н.э.). Такая периодизация не является общепринятой, так как недостаток точности в отношении временных рамок тех или иных событий присущ вообще всей историографии Древней Индии, но Д.Г. Джоузеф придерживается именно этой версии [Joseph 2001].

Самхиты представляют собой стихотворные собрания гимнов, молитв, заговоров, жертвенных и магических заклинаний. Всего Самхит четыре, они являются одним из древнейших литературных памятников в мире. «Ригведа» («Веда гимнов») содержит гимны и молитвы, произносимые во время ритуалов и жертвоприношений; «Самаведа» («Веда напевов») описывает музыкальную составляющую гимнов; «Яджур веда» («Веда жертвенных формул») содержит заклинания для жертвоприношений, церемоний и обрядов; и «Атхара ваведа» («Веда заклинаний») представляет собой собрание магических формул и заклинаний и приписывается Атхарвану.

Брахманы являются комментариями к Ведам, разъясняющими ведийский ритуал. Они являются и источником ранних математических знаний, в особенности — «Шатапатха-брахмана» («Брахмана ста путей»).

Но самую большую ценность для нас представляет «ветвь Вед» — Веданга, цикл научной и обрядовой литературы, примыкающий к Ведам. Первая часть Веданги содержит 36 стихов и примыкает к Риг веде, вторая — 45 стихов и примыкает к Яджур веде, 29 из стихов в обеих частях одинаковы. Веданга делится на шесть подгрупп, каждая из которых затрагивает разные области науки: первая посвящена

фонетике, науке артикуляции и произношению, вторая — грамматике, третья — этимологии, четвертая — искусству просодии (чхандас), пятая — астрономии; и последняя, шестая — правилам ритуалов и церемоний (кальпа). В последних двух ведангах встречаются математические фрагменты. Текст Веданги описывает правила расчетов движения небесных тел, что было необходимо для проведения ведийских жертвоприношений. Расчеты, приведенные в тексте Веданги, принято считать первым в Древней Индии примером астрономической математики.

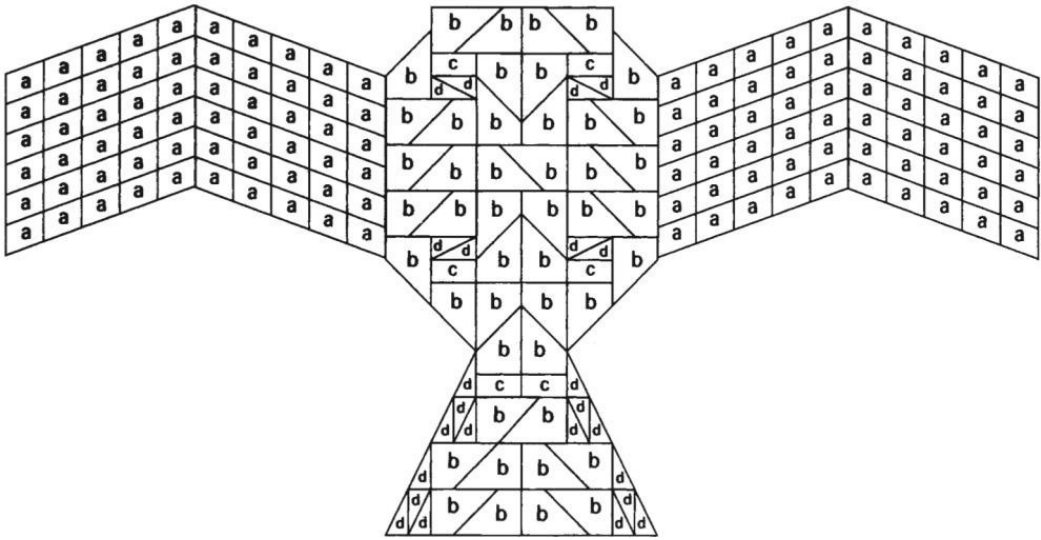
Доказательства представленных в Ведангах правил и сводов правил были представлены в виде сутр, которые представляли собой сжатые правила и положения, для пояснения смысла которых были необходимы комментарии гуру — учителя, знатока. Сутры Веданги доступны в переводах с санскрита в наши дни. Осложняющим фактором является то, что сутры Веданг стихотворны, используют поэтический стиль описания и огромное количество литературных приемов, что в нашем западном представлении несвойственно текстам подобного содержания. Следовательно, чтобы добраться до математического смысла, заложенного в сутрах, необходимо буквально «продираться» через «цветистость» описаний. Второй сложностью можно назвать саму манеру написания сутр, а именно, сутры избегают глаголов. Многие важные глаголы, способствующие пониманию текста, попросту опускаются, что обусловлено, как это часто бывает, потребностью запоминать большое количество информации. Важнейшие части сутр Веданги — математические данные, астрономические вычисления и руководства к ритуалам, запоминались и передавались, как правило, в устной форме. Чтобы облегчить задачу запоминания, использовалась форма сутр — наиболее важная информация в них сохранена, в отличие от остального, нерелевантного текста, донесенного в сжатом сокращенном виде. Благодаря такому мнемоническому методу Брахманы сохранились до наших дней, хотя и были неоднократно дополнены впоследствии. В них были изложены руководства относительно практически всех сфер человеческой жизни: от предписаний по постройке алтарей («Кальпасутры») до астрономии, проведения ритуалов, науки управления («Артхашастра») и даже сексуальной жизни («Камашастра»).

Мы ссылаемся на Кальпасутры, поскольку в них описаны технические методы построения алтарей, а следовательно, и математические (геометрические и некоторые тригонометрические) выкладки относительно инженерии. Важным аспектом является здесь тесная связь религиозной и научной жизни индусов, которые поддерживают и развивают друг друга. В Кальпасутрах стоит выделить особенную ветвь — Шраугасутры, содержащие указания о том, как следует строить жертвенные алтари в зависимости от времени года. Часть их — Шульбасутры — описывают процессы замера и построения алтарей для жертвоприношений. Их мы рассмотрим подробнее.

«Шатапатха-брахмана» содержит описание сооружения алтаря, возраст которого приблизительно может быть равен трем тысячам лет, что делает его наиболее ранним сооружением, описанным в Шульбасутрах. Технические аспекты и математические выкладки, изложенные в этом тексте, поистине поразительны.

Алтарь, построение которого было описано в «Шатапатха-брахмане», предназначался для проведения двенадцатидневной церемонии Пяти алтарей — Агничяны, церемонии, отмечавшей протекание времени [Thibault 1875].

РИСУНОК 1. Алтарь Махаведу [Joseph 2001: 325]



Агничаяна проходила на специальной площадке, разделенной на две части:

1. Махаведи («великий алтарь») закладывался в форме равнобедренной трапеции с основаниями 24 и 30 *пракрама* и высотой 36 *пракрама*. *Пракрама* составляет около 0,8 метра, что не кратно индийскому дюйму и может ставить под сомнение теорию о преемственности ведийских исчислений. Такой выбор мог быть календарно обусловлен — необходимо было сгладить различия между двумя календарями, солнечным и лунным (год считали равным 360 дням, а это есть четырехкратная сумма вышеупомянутых величин). Махаведи содержал в себе *вакрапакшаьену* — алтарь в форме сокола с распростертыми крыльями. Помимо этого, в Махаведи были и другие объекты, представляющие функциональную и ритуальную, но не математическую значимость.

2. Прачинавамса был меньшей прямоугольной секцией, которая располагалась западнее Махаведи и содержала три огненных алтаря, состоящих из Грихapati (круглый алтарь, символизирующий землю), Дакшинагни (полукруглый алтарь, символизирующий космос) и Ахавания (квадратный алтарь, символизирующий небо). Три этих алтаря должны были равняться одному «пуруше» в квадрате (равному пяти квадратным метрам). Алтарь Ахавания закладывался в пять слоев, первый из которых представлял землю, второй — связующее звено между землей и пространством, третий — пространство, четвертый — пространство и небо, пятый — небо. Необходимость поддержания эквивалентности областей среди алтарей различных форм была задачей, которая сохраняла свое значение на протяжении долгого времени. Решение этих задач приводило к необходимости формирования особой системы, которая включала бы в себя не только алгебраические процессы и планирование, но и геометрические выводы и законы. Учитывая педантичность индийской цивилизации касательно религиозных текстов и предписаний, нетрудно представить себе, насколько важна была в те времена точность при построении алтарей и жертвенников, а также домов и общественных сооружений. К тому же,

алтари строились по различному образцу в зависимости от того, какому божеству они были посвящены, каким целям служило проводимое жертвоприношение; а также того, какое количество человек могло одновременно участвовать в жертвоприношении (алтари делились на частные и общественные). Четкость исполнения предписаний была чертой каждого момента религиозной жизни индийца, о чем свидетельствует даже фонетическая структура санскрита, одного из самых сложных языков мира.

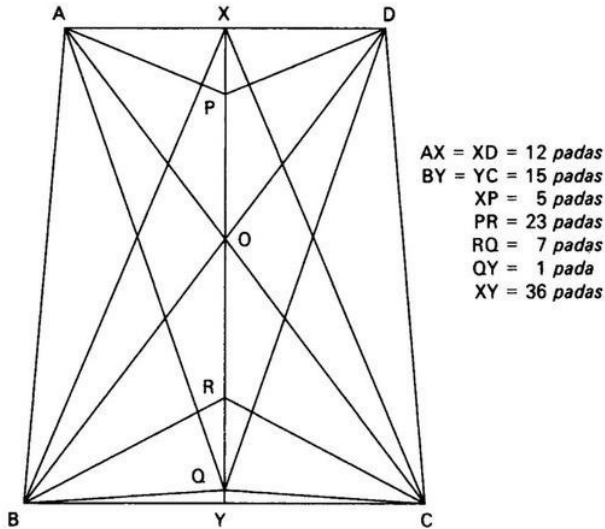
Любая погрешность в построении или планировании, любое малейшее расхождение с предписаниями могли сорвать жертвоприношения, привести к несостоятельности всего ритуала или даже прогневать богов. Такая потребность в неукоснительном соблюдении правил обусловила прогресс, которого достигли древние индийцы на инженерном поприще. К примеру, предписания диктовали следующие условия для построения Дакшинагни: алтарь должен лежать к югу от линии, соединяющей два других жертвенника, а расстояние до Грихapati должно было равняться одной третьей части от расстояния между двумя другими алтарями. Таким образом, появилась необходимость численно высчитывать расстояния между алтарями, чтобы соблюсти предельную точность измерений, а также искать способы изменения форм или размеров алтарей, чтобы вписывать их в различные площади, не меняя содержания, форм или пропорций.

Обратимся к анализу алтарей ведийского периода. Знаменательно, что они были выстроены из обожженного кирпича, о котором говорилось ранее в контексте Хараппской цивилизации, что говорит о своего рода преемственности двух цивилизаций. Тремя наиболее математически важными Шульбасутрами были тексты, составленные Баудхаяной, Апастамбой и Катьяяной. «Шульбасутра» Баудхаяны содержит три главы и предоставляет собой предписания для построения алтарей различных форм с помощью кольев и маркированных шнуров-*супр*. Мы можем вычлениить в этих инструкциях важные знания — теорему Пифагора, приближительную процедуру извлечения корня из двух с двумя правильными знаками после запятой и ряд преобразований фигур, сохраняющих их площадь (например, построение квадрата, равновеликого кругу; построение фигур, площадь которых была равна сумме или разности площадей других фигур). Следующий древний текст был составлен Апастамбой и содержит шесть глав, в которых более подробно исследуются темы, рассмотренные Баудхаяной. «Шульбасутра» Катьяяны незначительно дополняет работы предшественников. Три важнейших аспекта Шульбасутр — это геометрические теоремы и постулаты в чистом виде, описания процедур построения, четкие алгоритмы.

Все три Шульбасутры дают следующее общее предписание: веревка [растягивается по длине] диагонали прямоугольника, создавая [область], которую вертикальные и горизонтальные стороны образуют вместе. На рисунке 2 показано, как это предложение было применено в строительстве алтарей. Там же изображен чертеж основания Махаведи для ритуала выжимания ритуального опьяняющего напитка Сомы, приносимого в жертву богам. Основание Махаведи должно было иметь строго определенный размер, чтобы жертва принесла свои плоды. Основание должно было быть равнобокой трапецией ABCD с основаниями AD и BC, рав-

ными 24 и 30 пад («шагов») соответственно. Высота трапеции (то есть расстояние между серединами X и Y отрезков AD и BC) должна была быть равной в точности 36 пад. Инструкции для строительства этого алтаря в «Апастамба-шультасутре» выглядят в современных обозначениях, следующим образом:

РИСУНОК 2: Схема построения алтаря Махаведи [Joseph 2001: 329]



1. С помощью веревки отметь XY, равную 36 падам.
2. По этой линии отметь точки P, R, Q так, чтобы XP, XR, XQ равнялись 5, 28, 35 падам соответственно.
3. Построй перпендикуляры к отрезку XY.
4. Используй тот факт, что треугольники APX, DPX, BRY, CRY — прямоугольные треугольники с целочисленными сторонами, чтобы определить точки A, B, C и D. Другими словами, сделай AXD состоящей из 24 пад и BYC состоящей из 30 пад. Соедини AB, BC, CD и DA.

В этих предписаниях для строительства появляются следующие прямоугольные треугольники с целочисленными сторонами:

- APX и DPX со сторонами 5, 12, 13;
- AOX и DOX со сторонами 12, 16, 20;
- BRY и CRY со сторонами 8, 15, 17;
- BOY и COY со сторонами 15, 20, 25;
- AQX и DQX со сторонами 12, 35, 37;
- BXY и CXY со сторонами 15, 36, 39.

Помимо этих «пифагоровых троек» индийцами также были использованы для построения прямоугольных треугольников числовые ряды с промежуточными дробными значениями (2 $\sqrt{2}$, 6, 6 $\sqrt{2}$, 7 $\sqrt{2}$, 10, 12 $\sqrt{2}$). Кроме того, строительство некоторых алтарей требовало использования таких троек, как 1, 1, $\sqrt{2}$; 5 $\sqrt{3}$, 12 $\sqrt{3}$, 13 $\sqrt{3}$; и 15 $\sqrt{2}$, 36 $\sqrt{2}$, 39 $\sqrt{2}$. Эти величины, вероятно, возникли в связи с ритуальными требованиями строительства алтарей, площади различных частей которых

равнялись либо целым числам, кратным площадям других алтарей, либо долям площадей других алтарей той же формы. Например, размеры Махаведи для ритуала Шаутрамани (алтарь имел треугольное основание и стороны $5\sqrt{3}$, $12\sqrt{3}$ и $13\sqrt{3}$) происходили от треугольника со сторонами, равными 5, 12, 13 соответственно, единицей его измерения является *пуруша* (около 2,5 метров, или высота человека с руками, вытянутыми над головой).

Способ «объединить» два равных или неравных квадрата так, чтобы получить третий квадрат, таков (данный способ сообщается во всех трех Шульбасутрах):

В современных обозначениях пусть ABCD и PQRS — это два квадрата и пусть отрезок DX равен отрезку SR. Нужно начертить линию, соединяющую A и X. Площадь квадрата, построенного на AX как на стороне, равна сумме площадей квадратов ABCD и PQRS. Приводимое затем объяснение использует теорему Пифагора ($DX^2 + AD^2 = AX^2 = SR^2 + AD^2$).

Примечательно, что данный способ был рассмотрен еще до рождения самого Пифагора, что противоречит идее о заимствовании индийцами научных данных у греков.

Приведем последний пример-доказательство существования геометрии в Древней Индии. Это «превращение» круга в квадрат, то есть построение квадрата, равновеликого заданному кругу, и обратная задача — аналогичное «превращение» квадрата в круг.

РИСУНОК 3. [Joseph 2001: 331]

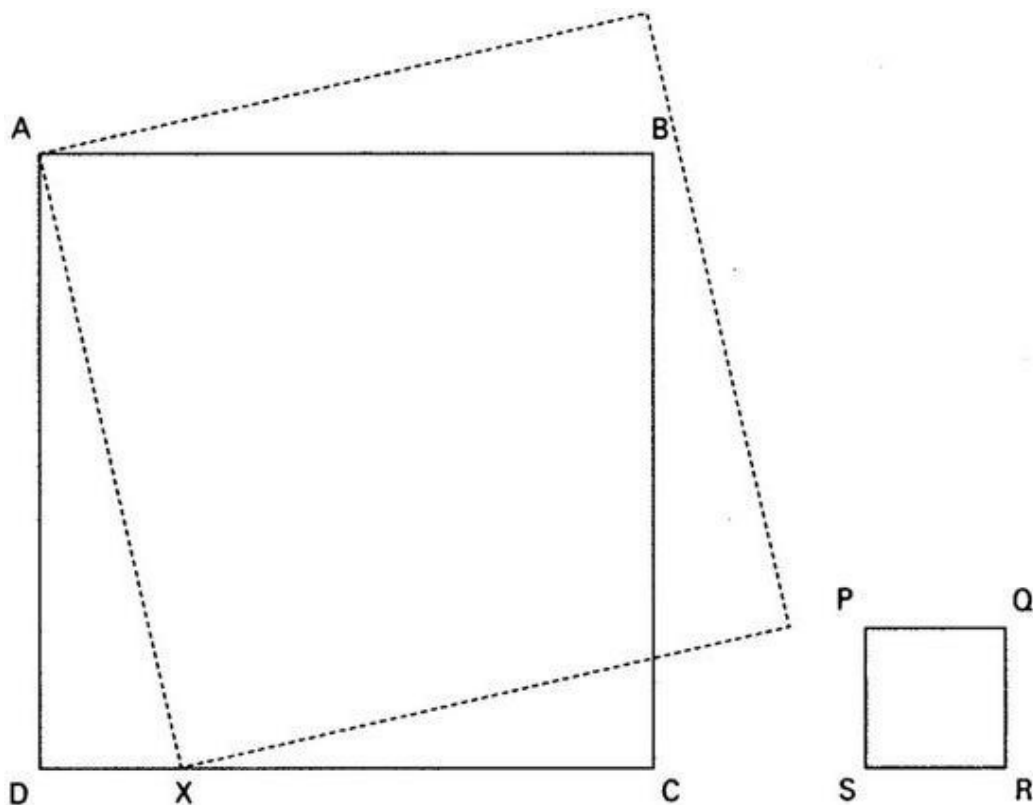
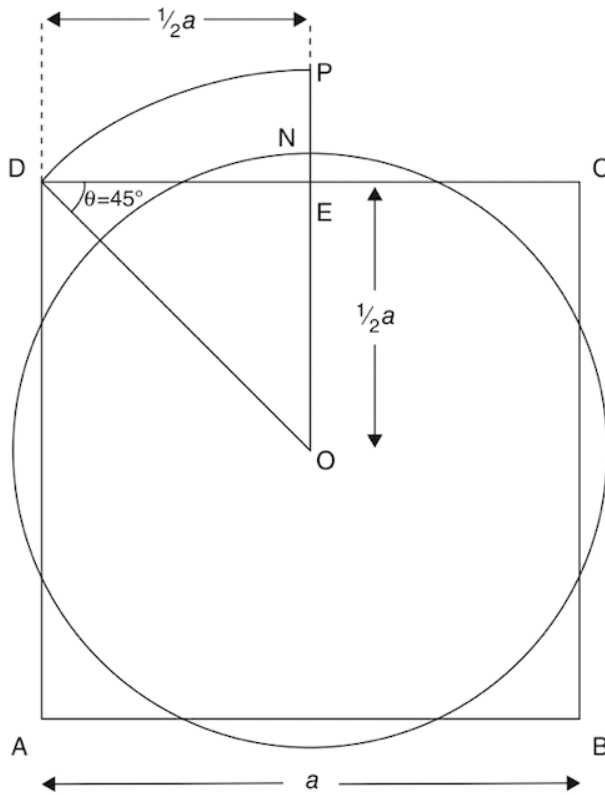


РИСУНОК 4. Схема «превращения» круга в квадрат и квадрата в круг [Joseph 2001: 333]



Как было доказано в 1761 году И. Ламбертом, ни один геометрический метод (если пользоваться простейшими инструментами — например, только циркулем и линейкой) не даст точного такого построения. Соответственно, Шульбасутры описывают лишь приближительные построения. На рисунке 4 мы видим квадрат ABCD со стороной a и с центром в точке O . Нужно соединить точки O и D и построить дугу от D до точки P , которая лежит на прямой, проходящей через точку O и середину E стороны CD . Таким образом, $OD = OP$. Чтобы построить окружность с центром в точке O и радиусом r , равновеликую заданному квадрату, нам рекомендуем взять в качестве ее радиуса сумму половины длины стороны квадрата (то есть $OE \cdot 2$) и трети той части радиуса OP , которая остается за пределами квадрата. Другими словами,

$$r = ON = OE + EN = OE + \frac{1}{3} EP = OE + \frac{1}{3} (OP - OE).$$

Так,

$$\sin EOD = \sin 45^\circ = OE \backslash OD = OE \backslash OP = \frac{1}{\sqrt{2}}.$$

Поэтому $OP = OE \sqrt{2}$, тогда

$$r = OE + \frac{1}{3} (OE \sqrt{2} - OE).$$

Так как $OE = \frac{a}{2}$, то

$$r = \frac{a}{2} + \left(\frac{a}{2} (\sqrt{2} - 1) \right) \frac{1}{3} = \frac{a}{6} (2 + \sqrt{2}).$$

Площадь квадрата равна a^2 , а площадь круга равна πr^2 , так $a^2 = \pi \left[\frac{a}{6} (2 + \sqrt{2}) \right]^2$, что предполагает значение π , равное 3,088.

Чтобы понять, почему до наших дней не дошла большая часть открытий и научных изысканий, обратимся к анализу научного знания в Индии на тот период. *Шастра* («наука», «учение») — это слово, близкое по смыслу к лат. *scientia*. *Шастры* часто связываются с богами или считаются составленными божественными мудрецами-*риши*, соответственно, было и много конкурирующих разновидностей каждой из шастр. Иногда, однако, шастра все же могла быть основана человеком. Кроме того, ученые могли свободно модифицировать свои шастры, как они считали нужным. Никто не был вынужден следовать «единственно верной» системе.

Джйотис означает «свет», «звезда»; *джйотих-шастра* означает «учение о звездах». *Джйотих-шастра* была условно разделена на три подгруппы: *ганита* (математическая астрономия и математика), *самхита* (гадание, в том числе и с помощью небесных предзнаменований) и *хора* (астрология).

Основные *джйотих-шастры*, как и все индийские *шастры*, обычно были в стихах, хотя многочисленные существующие комментарии на них почти всегда были в прозе. Стихотворная форма с ее метрическими требованиями, хотя это и способствовало запоминанию, приводила к затемнению смысла. Во избежание ложных интерпретаций, эти тексты было необходимо переписывать в прозе, проясняя изложенные стихотворно истины. В рамках этих школ математические теории развивались, несмотря на жесткие кастовые и варновые ограничения, отсутствие социальной поддержки или денежного вознаграждения. Но именно из открытий мастеров *ганиты* произрастали научные данные, необходимые архитекторам, музыкантам, поэтам, геодезистам, торговцам, а также астрологам. Астрологи, несомненно, играли огромную роль и в повседневной, и в религиозной жизни индийцев. Воздвигались храмы и жертвенники, служившие основой сложнейших ритуалов, первостепенную роль в которых играла конфигурация звезд и планет.

Из-за существовавшей системы *шастр* распространение идей и открытий было затруднительно, почти не существовало обратной связи между научными деятелями, их труды лишь переписывались (часто выборочно) и переносились в другие районы Индии последователями и учениками. Ученики зачастую приходились родственниками автору текстов и согласно варне продолжали дело семьи. Еще одним способом сохранения и распространения текстов были буддийские, джайнские и индуистские монастыри. Рукописи по *джйотих-шастре* также были обнаружены в некоторых монастырях.

В отличие от обыкновенных собраний текстов, в монастырских текстах выделялись основания каждого писания. Они применялись в образовательных и просветительских целях. В их основу закладывались стандартные классические тексты, ценность которых измеряется количеством сделанных копий, дошедших до нас, ареалом распространения этих текстов, а также числом комментариев, составленных к ним. Фундаментальными текстами, по которым преподавалась математика, были «Лилавати» (по арифметике) и «Биджаганита» (по алгебре) — главы фундаментальной работы Бхаскары «Сиддханта-широмани» (1150), а также «Ганита-сара-санграха» Махавиры (850). Такие сборники текстов носили образовательный и просветительский характер, и в них корректировки, как правило, не вносились. Эти «пособия» являлись базовой ступенью в процессе обучения астрономов.

Однако, созданные на санскрите определенного жанра или на языке малаялам, рукописи никогда так и не достигли других регионов Индии. Крайней точкой их распространения была Каттаната в Северной Керале, в крошечной области близ Сангамаграмы, где Раджакумара описал тригонометрические ряды Мадхавы в своем труде «Садратнанатмала» в 1823 году.

Таким образом, тогда как открытия Ньютона, Лейбница и Грегори явились для Европы революционными открытиями и практически сразу после публикации широко разошлись по всей Европе, открытия Мадхавы, Парамешвары и Нилакантхи, совершенные во второй половине XIV века, были известны лишь горстке учеников в окрестностях Кералы. До Европы, Америки или Японии эти открытия дошли лишь ко второй половине XIX века. Это было обусловлено вовсе не отсталостью индийских *джйотих-шастр*, а социальными, экономическими и интеллектуальными условиями жизни и работы ученых. Обособленность великих умов от окружающего мира была нередким явлением в Индии. Исследования существующих санскритских текстов Мадхавы и их копий в десятках разных вариантов могли бы пролить свет на развитие математической теории в Индии, и они, безусловно, заслуживают особого внимания историков и философов науки. К сожалению, существует слишком мало специалистов, которые были бы способны на такой колоссальный и тяжелый труд, а большинство рукописей рискует обратиться в прах через пару сотен лет, так и не дождавшись расшифровки, унося в небытие весь клад открытий этой великой цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

[История философии 2005]: История философии: Учебник для вузов / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. М: Академический проект, 2005.

[Махавира 2014]: Махавира. Собрание основных положений науки о вычислениях (гл. 0 и 1) / Введение, перевод с санскрита и комментарии Г.Г. Хмуркина // Историко-математические исследования. Сер. 2. 2014. Вып. 15 (50).

[Joseph 2001]: *Joseph G..Gh.* The Crest of the Peacock, Non-European Roots of Mathematics. Princeton University Press, 2001.

[Mackie 1977]: *Mackie J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. Viking Press, 1977.

[Mainikar 1984]: *Mainikar V.B.* Metrology in the Indus Civilization / Eds. B.B. Lal, S.P. Gupta. New Dehli, Books and Books, 1984.

[Pingree 2003]: *Pingree D.* Mathematical discoveries in medieval India, on science. Daedalus Fall, 2003.

[Ryle 1949]: *Ryle G.* The Concept of Mind, N.-Y., Barnes and Noble, 1949.

[Rao 1973]: *Rao S.R.* Lothal and the Indus Civilisation. Bombay, Asia Publishing House, 1973.

[Thibault 1875]: *Thibault G.* Demystifying Mentalities. 1875.

[Vedic Astronomy web]: Vedic Astronomy. Электронный ресурс. URL: <http://archive.org/details/VedangaJyotisha>.

[Supplement Vedanga web]: Supplement Vedanga Jyotisha of Lagdha. Электронный ресурс. URL: http://www.insa.nic.in/writereaddata/UpLoadedFiles/IJHS/Vol19_3_10_SupplementVedangjyotishaofLagdha.pdf.

[Vedanga Jyotish web]: Vedanga Jyotish and Shulba Sutras: Foundations of Indian Geometry by Michel Danino. February 22. Электронный ресурс. URL: <http://home.iitk.ac.in/~suhailr/mdanino/lec2.pdf>.

Проблемы интерпретации концепции «восьми опровержений» по «Катхаваттху»

АННОТАЦИЯ. В настоящей статье предпринимается попытка анализа одной из проблем, связанных с изучением важнейшего источника по раннебуддийской философии — «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии»). Автор обращается к первому вопросу первой главы — «Пудгала-катха» («[Исследование] вопроса о пудгале»), целиком посвященному дискуссии о проблеме субъекта. Среди частей беседы тхеравадина и пудгалавадина выделяется разветвленный метод «восьми опровержений» — один из способов очертить возможности мыслить сложное и неоднозначное философско-религиозное понятие *пудгала*, «the Self». В статье, на основе собственного перевода первоисточника, выполненного автором, дается характеристика каждого из опровержений в связи с общетеоретическими проблемами оформления принципов раннебуддийской логики, соотношения плана выражения и плана содержания в доктринальных полемических текстах, влияния семантики ключевых понятий текста на способ его построения. Особое внимание уделяется возможности адекватной записи «восьми опровержений» с помощью средств формальной логики. В связи с этим автор обращается к позициям исследователей раннебуддийской логики (Шаер, Бошенски, Джаятиллеке) и специалистов по палийским текстам (Т.Я. Елизаренкова, К.Р. Норман).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Раннебуддийская философия, «Катхаваттху», проблема субъекта, раннебуддийская логика, метод «восьми опровержений», *пудгала*.

«Катхаваттху» является очень важным и интересным, но к сожалению, на настоящий момент малоизученным древним текстом из «Абхидхамма-питаки» Палийского канона. Данный религиозно-философский памятник уникален по многим причинам: стремлению охватить и разъяснить все «вопросы дискуссии» (*kathāvatthu*) между школами раннего буддизма, глубокому и всестороннему изложению основополагающих концептов раннебуддийской мысли в трактовке различных школ и, конечно же, по самому способу построения текста.

Как отмечают Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров в книге «Язык пали», для палийских текстов характерны особые способы организации как самого текста, так и его блоков — «терминологичность значительной части словаря задает высокую степень детерминированности последовательностей слов в тексте, что создает *исключительный уровень организованности палийских текстов* (курсив мой. — А.Л.), когда само данное слово или сочетание нескольких слов определяют в известной мере предшествующую и последующую части текста и место слова в данном тексте» [Елизаренкова. Топоров 2003: 169]. Это замечание справедливо и для построения текста «Катхаваттху».

Исследователями [Norman 1983: 104–105] уже отмечалось, что рамка, в которую заключены все главы «Катхаваттху», стереотипна; и вследствие этого позволяет инкорпорировать в текст обсуждение взглядов сторонников неортодоксальных школ, появившихся спустя несколько веков после формирования ядра текста «Катхаваттху». Изучение особенностей построения философско-религиозного диалога «Катхаваттху», в том числе и его жанровой принадлежности, должно, как нам кажется, развиваться далее.

Текст «Катхаваттху» был издан в 1891 году Арнольдом Тэйлором [Kathāvatthu 1891] и, как нам известно, на настоящий момент это критическое издание является единственным. В 1915 году вышел перевод «Катхаваттху» в двух томах, выполненный Ш.Ц. Аунгом и Т. В. Рис-Дэвидсом [Points of Controversy 1915]. Сегодня это единственный полный перевод «Катхаваттху», которым мы располагаем. Данный перевод снабжен подробным введением, включающим перечень школ, которым принадлежат соответствующие тезисы (в самом тексте принадлежность тезисов школе не обозначается), краткую характеристику памятника, историю его составления и место среди канонических текстов, некоторые замечания о формировании и генезисе раннебуддийских школ, включая подробный анализ схем («деревьев») отделения школ согласно «Комментарии» к «Катхаваттху», а также комментаторам Канона Васумитре и Бхавье. Особенно ценно для нас то, что во введении Рис-Дэвидс рассматривает логический метод полемики в «Катхаваттху», вводя его схематическую запись по Ангу на основе фрагмента 1.1.1–1.1.4. Позднее мы вернемся к целесообразности подобной записи.

В настоящей статье нам хотелось бы обратить внимание на особенности построения небольшого фрагмента первой главы «Катхаваттху» (1.1.1–1.1.16) с точки зрения того, как формально-логическая структура текста влияет на изложение его содержания.

Данная часть текста носит название «Восемь опровержений» и представляет собой законченное целое. В этом отрывке, как и во всем первом вопросе первой главы «Катхаваттху», тхеравадин (*sakavādin* — «наш») всеми возможными средствами стремится доказать ошибочность взглядов пудгалавадина (*paravādin* — «другой», «противник», «оппонент»), а именно, опровергнуть концепцию о существовании *пудгалы* (*pudgala* — с оговорками «the Self», в традиции — «носитель ноши»). Первая глава, которая начинается с «восьми опровержений», носит название «[Исследование] вопроса о *пудгале*» (*puggala kathā*) и целиком посвящена дискуссии тхеравадина и пудгалавадина.

Пудгалавада представляла собой очень развитое направление раннебуддийской мысли, имеющее множество сторонников и оказавшее, пусть и не всегда непосредственно прослеживающееся, значительное влияние на стратегии дальнейшего развития всей философско-религиозной системы раннего буддизма. Основными школами Пудгалавады принято считать школы Самматия и Ватсипутрия, однако историческое развитие и сущность учения этих школ трубают дальнейшего исследования. Учение о *пудгале*, на наш взгляд, отражает и актуализирует узловые моменты дискурса о «носителе ноши», во многом сходные со взглядами сторонников других ранних школ индийской философии.

В силу того, что пудгалавадины размышляют о предмете очень сложном и тонком, их видение не может быть выражено прямо, доказано или опровергнуто только лишь логическими средствами. Во всей беседе пудгалавадина и тхеравадина в «Катхаваттху» отчетливо заметно, что смысл учения о *пудгале* по сути своей динамичен, а сковывание его логическими схемами рассудочного мышления недопустимо и ведет к упрощению и схематизации всей картины. Итак, невозможно понять, как определяется понятие *пудгала* в «Катхаваттху» и в чем суть этого понятия, не рассмотрев сам способ построения текста: «Анализ основных буддийских текстов (в частности, их структуры) вносит свой вклад в определение семантики ключевых понятий Канона» [Елизаренкова, Топоров 2003: 170].

В противовес традиционной точке зрения, по нашему мнению, неверным будет утверждать, что тхеравадин полностью опроверг пудгалавадина в конце их диалога. Пудгалавадин предстает перед нами не только как равноправный и безупречно владеющий всеми средствами ведения дискуссии оппонент тхеравадина, но часто и как превосходящий его тонкостью своих рассуждений мыслитель. На протяжении всей первой главы не только тхеравадин объявляет пудгалавадину «прими свое опровержение» (1.1.1 *ājānāhi niggaha* — «признай *ниггаху*», *ниггаху* — особый вид опровержения, технический термин введения дискуссии, подробнее о *ниггаху* см. далее), но и пудгалавадин, порой через даже более сложные схемы рассуждения, подводит своего собеседника к признанию противоречивости собственных взглядов. Пудгалавадин также заявляет: «прими свое опровержение» (1.1.2 *ājānāhi patikamma* — признай *патикамму*, *патикамму* — еще один вид опровержения, также технический термин для полемики, о *патикамме* подробнее см. далее).

Рассмотрим теперь части «Восьми опровержений» по отдельности. Все технические термины («структурные элементы дискуссии», по выражению Н.А. Канаевой), которые встретятся нам, требуют отдельного анализа, что в рамках данной статьи в полной мере осуществить не удастся. Перевод терминов (*ниггаху*, *патилома*, *упанаяна* и др.) может быть дан только условный.

Напомним, что «Восемь опровержений» — часть «Первого вопроса» Первой главы «Катхаваттху» («первое [говорение] об истинном в высшей степени»).

1) «Первое опровержение» («первая *ниггаху*»), фрагмент 1.1.1–1.1.5

Подобно тому, как первая глава «Катхаваттху» является самой объемной главой памятника, а первый вопрос первой главы является самым обширным из всех рассматриваемых в тексте вопросов, «Первое опровержение» представляет собой самую распространенную из всех частей «Восьми опровержений». Кроме того, «Первое опровержение» имеет чрезвычайно сложное структурное построение.

1. «Пятичастное прямое доказательство» (***anuloma-pañcaka*** — «пятичастная *анулома*»), фрагмент 1.1.1

Слово *анулома* (*anu-loma*) дословно означает «вдоль по шерсти», отсюда значения — «согласованность», «прямой порядок», «в правильном порядке», «в соответствии с ситуацией», «подходящий», «подобающий», «приспособленный к чему-то», «прямолинейный», в нашем случае — «прямое доказательство». Рис-Дэвидс также указывает, что употребительны прилагательное *anulomika* — «подходящий»,

«согласованный»; и деноминативный глагол *anulometi* — «согласовываться» [Pali-English Dictionary *web*: 50].

В более поздний сравнительно с периодом оформления текста «Катхаваттху» период *анулома* используется всегда в паре с *прапиломой*. *Прапилома* (*prati-loma*) — буквально «против шерсти», в полемике — «обратное доказательство». Сфера употребления метода *анулома-прапилома* обширна, он встречается даже в средневековых индийских математических трактатах, например, у Махавиры.

Для наглядности остановимся подробно на построении *ануломы* во фрагменте 1.1.1.

*Шаг 1 Тхеравадин задает пудгалавадину следующий вопрос — «[Скажи, действительно ли] *пудгала* познается как в крайней степени истинный и высший?». Позднее данный вопрос стали рассматривать как собственное положение школ Пудгалавады, хотя, как следует из данного фрагмента, пудгалавадины не признавали это положение безоговорочно. Важно также, что речь идет не о том, существует ли (*atthi*) *пудгала*, а о том, каким образом его следует познавать (*upalabbhati* — «схватывать»).

Пудгалавадин отвечает тхеравадину: «это можно помыслить» (*āmantā*). Слово *āmantā* встречается, согласно замечанию Рис-Дэвидса, только в «Катхаваттху» и в еще одном тексте «Абхидхарма-питаки», «Ямаке», поэтому его можно признать специфическим оборотом полемических текстов.

Далее тхеравадин делает попытку отождествить понятия «*пудгала*» и «истинное и реальное в высшей степени»: «[Ответь, в самом ли деле] *пудгала* познается в том же качестве, что истинное и реальное в высшей степени?» — спрашивает он. Согласно пудгалавадину, понятие «*пудгала*» представляет собой не сводимое ни к чему другому понятие, поэтому он отвечает: «Так не следует говорить». Отметим, что такой ответ не тождественен обычному отрицанию.

* Шаг 2 Ответ пудгалавадина дает возможность тхеравадину довести до конца процедуру опровержения: если мы признали, что *пудгала* познается тем же способом, как познается «истинное и высшее», то мы должны согласиться и с тем, что *пудгала* познается как все, что относится к классу «истинное и высшее». Шаги 3, 4 и 5 исчерпывают до конца все мыслимые возможности соотношения двух утверждений.

* Шаг 3 — тхеравадин повторяет, что пудгалавадин принял первое положение и не принял второе положение, что является неверным (*micchā* — «заблуждение», «ошибка»), слово противопоставляется понятию *samma* — «истинно», «всецело», «целиком», «полностью», «всеобъемлюще»).

* Шаг 4 — тхеравадин говорит, что если мы не принимаем второе положение, то не должны принимать и первое положение.

* Шаг 5 — повторение шага 3.

2. «Четырехчастное доказательство от обратного» (*patikamma-catukam* — «четырёхчастная *патикамма*»), фрагмент 1.1.2.

Патикамма представляет собой ответ пудгалавадина тхеравадину, в котором пудгалавадин опровергает уже использованными тхеравадином логическими средствами тхеравадина и показывает тем самым ущербность применения логических средств при рассмотрении глубоких философско-религиозных концептов.

Слово *патикамма* дословно означает «движение в противоположную сторону», часто это слово принимает значения «исправление», «возмещение», «восстановление», «непрямое», «от противного», «обратное» [Pali-English Dictionary *web*: 437].

Пудгалавадин спрашивает тхеравадина: «[Скажи, действительно ли] *пудгала* не познается как истинное и высшее?» Эта фраза противоположна фразе из первого вопроса тхеравадина в предыдущем фрагменте. Тхеравадин отвечает «это можно помыслить» (*āmantā*). Далее пудгалавадин задает тхеравадину вопрос, противоположный вопросу, заданному ранее самим тхеравадином: «[Ответь, действительно ли] *пудгала* не познается в том же смысле, как все истинное и высшее?» Тхеравадин отвечает: «Так сказать нельзя». Далее процедура опровержения разворачивается в обратном *ануломе* из фрагмента 1.1.1 порядке.

3. «Четырехчастное опровержение» (**niggaha-catuka** — «четырехчастная *ниггаха*»), фрагмент 1.1.3

Продолжает говорить пудгалавадин. Он показывает, что если тхеравадин принял первое отрицательное утверждение, то он должен принять и второе отрицательное утверждение. Тхеравадин же не принимает второе утверждение. Однако, если не принимать второе утверждение, то не следует принимать и первое утверждение.

Слово *ниггаха* (*ni-ggaha*, санскритское *nigraha*) означает опровержение (refutation) и производно от глагола *nigahāti* (санскритское *nigshnāti*) — «сдерживаться», «упрекать», «порицать», «контролировать», «осуждать», «стыдить» [Pali-English Dictionary *web*: 397].

4. «Четырехчастное доказательство через сравнение» (**upanayana-catukka** — «четырехчастная *упанаяна*»), фрагмент 1.1.4

Слово *упанаяна* (*upa-nauana*) означает «ведение», «введение», а также в логике — «пример», «меньшая посылка», «категория», «демонстрация» [Pali-English Dictionary 2005: 161].

В *упанаяне* продолжает говорить пудгалавадин. Он демонстрирует правильность своего опровержения, показывая идентичность его структуры принятой за верную структуре опровержения тхеравадина (1.1.1). Более того, пудгалавадин показывает, что, следуя этим логическим правилам, он сам не оказывается опровергнутым.

5. «Четырехчастный вывод» (**niggamana-catukka** — «четырехчастная *ниггамана*»), фрагмент 1.1.5.

Ниггамана (*ni-ggamana*, санскритское *nirgamana*) — «выведение», «уход», «результат», «удел», «последствие», «исход», «заключение» [Pali-English Dictionary 2005: 396–397], слово образовано от глагола *niggacchati* — «выводить».

Продолжает говорить пудгалавадин. Пудгалавадин обосновывает вывод о том, что опровержение тхеравадина было «выполнено ненадлежащим образом» (*niggahe dukkate*), в то время как его собственное опровержение было проведено надлежащим образом (*sukate patikamme*).

2) «Второе опровержение», фрагмент 1.1.6–1.1.10.

Как и «Первое опровержение», «Второе опровержение» имеет пятеричную структуру. «Второе опровержение» можно назвать зеркальным отражением «Первого опровержения».

Части «Второго опровержения» следующие:

1. «Пятичастный полемический дискурс» (**paccaṇṅka-paiṇsaka**), фрагмент 1.1.6. В некоторых изданиях, как указывает Рис-Дэвидс, фрагмент 1.1.6 опускается.

Данный фрагмент построен аналогично *ануломе* из фрагмента 1.1.1, только утверждение «*пудгала* познается как истинное и высшее» пудгалвадин заменяет на отрицание этого утверждения: «*пудгала* не познается как истинное и высшее». Далее по процедуре *ануломы* 1.1.1 пудгалавадин подводит тхеравадина к тому, что это неверно (*micchā*). Таким образом, две противоположные мыслимые позиции относительно исследуемого положения оказываются неадекватными. Замена одного элемента высказывания другим и повторение процедуры опровержения в буддийской логике традиционно называется *чакка* (*caṅkka*) — колесо.

2. «Четырехчастное доказательство от обратного» (**patikamma-catukka**), фрагмент 1.1.7.

Данный фрагмент представляет собой дословное повторение фрагмента 1.1.1. *Патикамма* уже встречалась нам в 1.1.2, однако в 1.1.7 используются обратные положения.

3. «Четырехчастное опровержение» (**niggaha-catukka**), фрагмент 1.1.8.

По схеме фрагмента 1.1.3 тхеравадин показывает, что неверно принимать положение «*пудгала* познается как истинное и высшее» и не принимать положение «*пудгала* познается как все истинное и высшее».

4. «Четырехчастное доказательство через сравнение» (**upanayana-catukka**), фрагмент 1.1.9.

Тхеравадин доказывает, что его опровержение верно, построено надлежащим образом, а опровержение пудгалавадина проведено ненадлежащим образом. Тхеравадин обращается к словам пудгалавадина из фрагмента 1.1.4. Также он утверждает, что не был опровергнут.

5. «Пятичастный вывод» (**niggamana-catukka**), фрагмент 1.1.10.

Фрагмент аналогичен фрагменту 1.1.5.

Остальные части «Восьми опровержений» имеют более простую структуру.

3) «Третье опровержение» («третья *ниггаха*»), фрагмент 1.1.11

Тхеравадин показывает, что, признавая, что «*пудгала* познается как истинное и высшее», пудгалавадин должен признать и что «*пудгала* везде (*sabbattha*) познается как истинное и высшее». Опровержение здесь построено довольно просто (аналогично 1.1.1): признавая первое утверждение, нужно признать и второе утверждение, пудгалавадин же признает первое положение и не признает второе. Следовательно, если отрицать второе утверждение, нужно отрицать и первое утверждение. Комментарий Будхагхоши говорит, что *sabbattha* означает «по отношению к телу» [The Debates Commentary 1940: 18]. В «Третьем опровержении» в дискуссию о *пудгале* вводится категория места. «Третье опровержение» является зеркальным отражением «Шестого опровержения» (1.1.14).

4) «Четвертое опровержение» («четвертая *ниггаха*»), фрагмент 1.1.12.

Тхеравадин меняет второе утверждение, теперь он спрашивает: «Познается ли пудгала всегда (*sabbadā*) как истинное и высшее?» Опровержение аналогично опровержениям 1.1.1 и 1.1.11. Комментарий поясняет, что *sabbadā* следует понимать «по отношению к прошлой и будущей жизням» [The Debates Commentary

1940: 18]. В «Четвертом опровержении» в дискуссию о *пудгале* вводится категория времени. «Четвертое опровержение» является зеркальным отражением «Седьмого опровержения» (1.1.15).

5) «Пятое опровержение» («пятая *ниггаха*»), фрагмент 1.1.13.

Тхеравадин меняет второе утверждение, теперь он спрашивает: «Познается ли *пудгала* во всех [индивидах] (*sabbesu*) как истинное и высшее?» Комментарий поясняет, что «во всех [индивидах]» означает «как тело, как органы и как органы чувств» [The Debates Commentary 1940: 18–19]. В исследовательской литературе на основании конъюнктуры *khandhesu* говорится, что речь здесь идет об отношении *пудгалы* и *скандх*. Нам остается отметить, что фрагмент 1.1.13 остается до конца не ясным и требует дальнейшего углубленного анализа.

«Пятое опровержение» построено аналогично опровержениям 1.1.1, 1.1.11 и 1.1.12. В «Пятом опровержении» в дискуссию о *пудгале* вводится категория индивидуальности. «Пятое опровержение» является зеркальным отражением «Восьмого опровержения» (1.1.16).

6) «Шестое опровержение» («шестая *ниггаха*»), фрагмент 1.1.14.

Пудгалавадин задает тхеравадину вопрос: «[Ответь,] *пудгала* [в самом деле] не познается везде (*sabbattha*) как истинное и высшее?». Опровержение типично. Тем самым исчерпываются противоположные позиции относительно еще одного способа мыслить понятие «*пудгала*».

7) «Седьмое опровержение» («седьмая *ниггаха*»), фрагмент 1.1.15.

Пудгалавадин спрашивает тхеравадина: «[Скажи,] *пудгала* [действительно] не познается всегда (*sabbadā*) как истинное и высшее?» Опровержение типично. Тем самым исчерпываются противоположные позиции способа мыслить понятие «*пудгала*» относительно категории времени.

8) «Восьмое опровержение» («восьмая *ниггаха*»), фрагмент 1.1.16.

Пудгалавадин спрашивает: «[ответь,] *пудгала* не познается во всех [индивидах], как истинное и высшее?» Опровержение типично. Тем самым исчерпываются противоположные позиции способа мыслить понятие «*пудгала*» относительно категории индивидуальности.

Таким образом, тхеравадин стремится, используя все имеющиеся классификации, принудить пудгалавадина определить понятие *пудгала* однозначно, через выбор одной из альтернатив. Пудгалавадин же косвенно относит *пудгалу* к категории *авьякта* (*avyakta*) — тому, о чем не может быть сказано однозначно.

Рассмотрев структуру «Восьми опровержений», можно отметить, что части «Восьми опровержений» могут быть сгруппированы по парам: «Первое» и «Второе» опровержения, «Третье» и «Шестое» опровержения, «Четвертое» и «Седьмое» опровержения, «Пятое» и «Восьмое» опровержения. Кроме того, «Первое» и «Второе» опровержения построены особым, усложненным, образом.

В исследовательской литературе часто применяется схематическая запись «Первого опровержения» или его частей с использованием инструментария европейской логики. Во введении к переводу «Катхаваттху» приводится схематическое изложение метода «Катхаваттху 1.1.1» по С.З. Аунгу [Points of Controversy 1915: xvliii-1]:

Ортодокс: «А — это В?» — антецедент (*hapanā*).

Оппонент: «Да».

Ортодокс: «С — это D?» — консеквент (*pāraṇā*).

Оппонент: «Нет».

Ортодокс: «Но если А — это В, тогда С — это D.

[Но С — это не D].

Следовательно, А — это не В.

[Но ты утверждаешь, А=В].

Следовательно, ты опровергнут» — заключение (*ropanā*).

Или в более краткой форме силлогизма: Если С — не D, то А — не В.

[Но А — это В].

Следовательно, С — это D.

Нам кажется, что сама возможность символической записи метода «Восьми опровержений» в «Катхаваттху» требует обоснования. По нашему мнению, любая формально-логическая запись данного фрагмента не способна дать представление о характерных особенностях построения текста и способах теоретической работы с понятиями, осуществляемой в нем. Из записи опровержений в терминах европейской логики беседу тхеравадина и пудгалавадина восстановить будет невозможно, поскольку метод «Катхаваттху» оказывается сложным, многоплановым, дискурсивным и интертекстуальным.

Мы считаем возможным говорить именно о *концепции* «Восьми опровержений», поскольку фрагменты 1.1.1–1.1.16 представляют собой строго выстроенный текст, отражающий основные принципы буддийской логики и искусства ведения дискуссии на этапе их первоначального оформления. Однако, как правило, изложение истории буддийской логики начинают с более позднего времени Асанги.

В работах, посвященных ранней буддийской логике, можно встретить разве что упоминание «Катхаваттху» и очень краткую характеристику вклада этого памятника в развитие раннебуддийской логики. Среди исследователей, тем не менее, имела место отдельная дискуссия по вопросу о характере логических отношений, раскрывающихся в «Катхаваттху». Эта дискуссия происходила между Шаером и Бошенки. Шаер, который критиковал схему Аунга, указывал, что «Катхаваттху» вводит несколько теорем пропозиционального исчисления, а именно определение импликации и закон контрпозиции (по Шаеру — закон транспозиции). Бошенки же считал, что устанавливаемые в «Катхаваттху» логические отношения — это не отношения между пропозициями, а отношения между терминами или концептами. Бошенки, в отличие от Шаера, выступал за пересмотр и дальнейшее использование схемы Аунга (по: [Jayatilleke 1963: 412–415]). В дальнейшем Бошенки поддержал известный исследователь индийской логики Джаятиллеке, также использовавший символическую запись метода «Катхаваттху».

Проблемы интерпретации «Восьми опровержений» оказываются связанными с многочисленными интертекстуальными моментами, среди которых можно назвать семантическую насыщенность чисел в индийской культуре (в частности, семантику восьмерки, четверки, пятерки), определяющую построение текста (опровержений именно восемь, *анулома* именно пятеричная и т.д.) и проблему выстраивания уровней организации текста.

Анализ построения текста «Восьми опровержений» позволяет приблизиться к пониманию того, как формально-логическая структура текста влияет на изложение его содержания (невозможно исчерпать рассудочно-дискурсивными методами тонкую суть не выразимого однозначно понятия *пудгала*), другими словами — как проявляет себя интертекстуальная позиция, на основе которой текст строится и как она определяет стратегию проговаривания. Внимания заслуживает и проблема соотношения текста «Катхаваттху» в комментаторской традиции. В целом исследование «Катхаваттху» как историко-философского памятника в будущем способно обогатить наш взгляд на основополагающие принципы раннебуддийской логики в стадии ее оформления.

Помимо этого, дальнейшей разработки требуют проблемы того, как складывался текст «Катхаваттху» (вероятно, это происходило в течение длительного времени на основе бесед-*камха* учителей), как в нем отражаются такие уровни организации Учения, как *камха* (*kathā*) и *вада* (*vāda*). Дискуссионным является и вопрос о том, к какому времени относится оформление структуры текста «Катхаваттху» и как следует датировать этот текст, а также каково отношение «Катхаваттху» и других частей Канона. В связи с проблемой соотношения «Катхаваттху» и других частей Канона можно привести замечание К. Нормана о том, что «Катхаваттху» включает больше цитат из Канона (из «Сутты», «Винаи», текстов «Абхидхармы» «Дхаммасангани» и «Вибханги»), чем какой бы то ни было другой канонический текст [Norman 1983: 105].

Отдельной проблемой является и проблема влияния Пудгалавады на дальнейшее развитие буддийской философии, а также характерные особенности изложения идей пудгалавадинов в текстах представителей других школ (например, у Васубандху). Как нам кажется, перспективным может быть сопоставление логического метода «Катхаваттху» и принципов *чатушкотти* Нагарджуны.

В данной статье мы попытались представить лишь некоторые предварительные замечания о структуре «Восьми опровержений». Все обозначенные нами здесь проблемы интерпретации концепции «Восьми опровержений» требуют дальнейшего пристального и внимательного рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА

[Елизаренкова, Топоров 2003]: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Язык пали. М.: Восточная литература, 2003.

[Канаева, Заболотных 2002]: *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Восточная литература, 2002.

[Лысенко 1994]: *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994.

[Титлин 2013]: *Титлин Л.И.* Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. М.: ИФ РАН, 2013. № 18. С. 15–40.

[Философия буддизма 2011]: *Философия буддизма, энциклопедия / Степанянц М.Т.* (ред.). М.: Восточная литература, 2011.

- [Фурцева 1990]: *Фурцева Л.Р.* Школы раннего буддизма в Кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов). Автореферат дис. ... к.ист.н. М., 1990.
- [Щербатской 1995]: *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2 т. СПб.: Аста-Пресс, 1995.
- [Bareau 1955 *web*]: *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle / Tr. by Gelongma Migma Chodron, 2005. Электронный ресурс. — URL: <http://www.gampoabbey.org/documents/kosha-sources/Bareau-Sectes-Bouddhiques-du-Petit-Vehicule-Vatsiputriyas-Sammatiyas-Dharmottariyas-etc-1955.pdf>.
- [Buddhist Dictionary 1988]: Buddhist Dictionary. Nyanatiloka, Buddhist Publication Society, Kandi, 1988.
- [Chau 2009]: *Chau Th.* The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 2009.
- [Datt 1998]: *Datt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.
- [Encyclopedia of Buddhism 2004]: Encyclopedia of Buddhism / Ed. by Buswell R.E. USA, 2004.
- [Jayatilleke 1963]: *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963.
- [Kathāvatthu 1891]: *Kathāvatthu* / Ed. by A.C. Taylor. London, Oxford University Press, 1891.
- [Lamotte 1988]: *Lamotte E.* History of Indian Buddhism, Louvain, 1988.
- [Norman 1983]: *Norman K.R.* Pāli Literature, Wiesbaden, 1983.
- [Nyanatiloka 2007]: *Nyanatiloka M.* Guide through the Abhidhamma Piaka. Buddhist Publication Society, Kandy, 2007.
- [Points of Controversy 1915]: Points of Controversy or Subjects of Discourse / Tr. by S.Z. Aung and T.W. Rhys Davids. London, Oxford University Press, 1915.
- [Priestely 1999]: *Priestely L.C.* Pudgalavāda Buddhism. University of Toronto, 1999.
- [Sanskrit-English Dictionary 1899 *web*]: Sanskrit-English Dictionary / M. Williams. Oxford, Clarendon Press, 1899. Электронный ресурс. — URL: <http://monierwilliams.com>.
- [The Debates Commentary 1940]: The Debates Commentary / Tr. by B.Ch. Law. Oxford University Press, London, 1940.
- [Ruegg 1977]: *Ruegg D.S.* The Uses of the Four Positions of the Catuskoti and the Problem of the Description of Reality in Mahayana Buddhism // Journal of Indian Philosophy. № 5. Dordrecht-Holland, 1977.
- [Pali-English Dictionary *web*]: The Pali Text's Society Pali-English Dictionary / T.W. Rhys Davids and W. Stede. University of Chicago, 1921–1925. Электронный ресурс. — URL: http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English_Dictionary,1921-25,v1.pdf.
- [Vidyabhusana 1909]: *Vidyabhusana M.S.C.* History of the Mediaeval Schools of Indian Logic. Calcutta, 1909.
- [Wayman 1999]: *Wayman A.* A Millennium of Buddhist Logic. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1999.

Понятие «лила» (игра) в индийской философской мысли

АННОТАЦИЯ. «Лила» — понятие в индийской религиозно-философской традиции, выражающее определенный аспект взаимодействия субъекта (*дживы*, *атмана*) с высшей духовной субстанцией (*Брахмой*, *Кришной*), который традиционно сравнивается со спонтанной природой игры. В этой статье мы стремимся выявить становление этой концепции, обращаясь к работам А.К. Кумарасвами (1941), освещая их в свете фрагментов текстов, перевод которых был выполнен русскими учеными (Т.Я. Елизаренковой, А.Я. Сыркиным, В.В. Семенцовым). Этимологическое исследование индийского философа, выстраивающее генеалогию *лилы*, может способствовать уточнению значения этого слова, которое появляется в русских переводах как «игра». Тем самым мы открываем новые контекстуальные оттенки *лилы*, а значит, имеем возможность приблизиться к освещению этой концепции через призму анализа текстов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Лила, крида, игра, индийская философия, А.К. Кумарасвами.

«Если взглянуть на проявленный мир в его отношении к самосущему Блаженству вечного бытия, то можно охарактеризовать его как Лилу, игру и детскую забаву, фантазию поэта или актера, развлечение Души, состоящее в манипулировании вечно молодыми и новыми формами, неисчерпаемыми в своем многообразии и воссоздающими Его в нем Самом ради одной лишь радости такого самовоспроизведения и самовыражения, в которых Он сам есть и игра, и играющий, и место для игр одновременно» [Шри Ауробиндо 1988]. — Такое определение древнеиндийского понятия «лила» мы находим в глоссарии санскритских терминов философа Шри Ауробиндо (1872–1950). Можно сказать, что слово «лила» выполняет роль концептуального инструмента, концентрирующего универсалию в попытке осмысления множественности и безграничности вселенной в индийской философии.

Традиционно *лила* выражает представление о космогоническом творении вселенной Богом, чье творчество проявляется спонтанно и беспричинно. Считается, что эта концепция начинает складываться уже в ведийских текстах, где описывается игровая природа богов, легкость и свобода их действий. Эти же свойства приписываются Брахману (концепция вселенского духа) в Упанишадах, а единение Атмана (индивидуальной души) с божественным сознанием может быть достигнуто через состояние блаженного освобождения от забот.

Индийский философ Шанкара (788–820), трактующий Упанишады с точки зрения адвайты-веданты (санскр. *advaita* — «недвойственность»), считает, что *лила*

рождается между двумя категориями — реальностью и иллюзией. Брахма (Абсолют) — подлинная реальность, *майя* — иллюзия, обратная сторона Брахмы, а *лила* — проявляющая, формирующая способность, соединяющая Брахму и *майю*. В его трактовке *лила* — это безусловленное, спонтанное проявление иллюзорной Вселенной. В шиваитской традиции творение универсума представляется в образе космического танца, в котором Шива Натараджа экстатически творит, удерживает и разрушает мир, его «божественную игру» сопровождает состояние безудержной радости. В вишнуитской традиции поклонения Кришне концепция «лила» пронизывает практически каждый аспект религиозной системы (теологию, мифологию, мистицизм и концепцию спасения), раскрывая положение о не объяснимой логическим методом духовной природе, не имеющей связи с материальным миром во всех его проявлениях [Индийская философия 2009].

Концепция «лила» — богатый материал для поиска аналогий в традиции западноевропейской философской и эстетической мысли. История изучения этого термина как философского концепта началась с традиции компаративистских исследований на границе европейской и индийской философии. Интерес к *лиле* усилился благодаря осмыслению игровой деятельности в культуре. И. Кант (1724–1804), Ф. Шиллер (1759–1805), Й. Хейзинга (1872–1945), О. Финк (1905–1975), Х.-Г. Гадамер (1900–2002) — вот те философы, взор которых был направлен в сторону игры как акта, где воображение, основная познавательная сила, раскрывается с наибольшей полнотой.

Тем не менее, в этой статье хотелось бы обратить особое внимание на работу индийского ученого и публициста Ананды К. Кумарасвами, который при помощи лингвистического анализа стремится к возможности описания образа («flickering flame or vibrant light» — мерцающее пламя или вибрирующий свет), который, по его мнению, является истоком для философской концепции [Coomaraswami 1941]. Мы предлагаем обратиться к русским переводам фрагментов, которые упоминает исследователь, для того чтобы выявить контекстуальные оттенки термина, совершить попытку распутать его формальную общность и обнаружить смысловое развитие. Необходимость эмфазиса слова «лила» обусловлена возможностью более верного подхода к текстам и, следовательно, восприятия индийской культуры.

«Лила» (санскр. *līlā*) — слово, след которого появляется в постведийский период, а именно в поздних текстах сутр (санскр. *sūtra* — «нить»), трактующих основные концепции Упанишад. Мы не можем выявить точный перевод *лилы*, однако первоначальный очерк круга значений этого понятия следующий: «спорт», «игра», «забава» [Encyclopedia of Religion 2005]. Его более древний аналог, «крида» (санскр. *krīḍā*), в разработке переводов священных текстов на русском языке появляется как «игра», или в производных формах — *krīḷan / krīḷ* — то есть «играющий»/«играть».

Для того чтобы зафиксировать его появление в текстах и увидеть момент перехода от вед к ведантистскому корпусу, приводятся фрагменты из Вед, а именно из «Ригведы», далее примыкающих к ней Упанишад, где слова «лила» еще нет, но употребляется схожее по значению «крида», а затем фрагменты из сутр, где «лила» встречается впервые.

Глагол «kṛī» — «играть» упоминается в ведийском тексте более чем двадцать раз в различных контекстах [Soomaraswami 1941]. В некоторых фрагментах текста «Ригведы», приведенных ниже, можно увидеть, что причастные и деепричастные формы этого глагола относятся к оборотам, описывающим божественную суть того, кому посвящен гимн, примыкая к космогоническому типу лексики «Ригведы», составляющей ядро этого памятника [Елизаренкова 1999: 112].

«Гимн к Соме» IX,86,44:

Пойте прозорливому Павамане!

Словно великий поток, течет сок через (цедилку).

Как змея, выползает он из старой кожи.

Как играющий скакун, помчался бык золотистый.

(Пер. Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВОЙ).

По всей видимости, это призыв к жрецам обратиться к Соме-Павамане («Соме-очищающемуся»), который наряду с Агни и Индрой является одним из трех основных богов в «Ригведе». Он сравнивается с «играющим (kṛījan) скакуном». Образ божества поэтически воспевается в образе «золотистого быка». Согласно исследовательской трактовке гимна, стиль которого называют суггестивным (лат. suggestio — «внушение», «намек»), речь здесь идет о ритуальном приготовлении напитка бессмертия из сока сомы (неизвестного вида галлюциногенного растения), который смешивали с коровьим молоком. Мифологическое представление, выраженное в поэзии гимна, вырисовывает образ трансформации, обновления и движения.

«Гимн к Агни» X,3,5:

Чьи лучи очищаются, словно звуки,

Когда сверкает высокий, приносящий прекрасные дни,

(Тот,) кто самыми лучшими, ярчайшими, играющими,

Летящими выше всех огнями достигает неба...

(Пер. Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВОЙ).

В X мандале пламенные языки Агни названы «играющими» (kṛīumat). Речь идет о качестве бога огня во всех его проявлениях (солнце, огонь жертвенного костра и домашнего очага).

«Гимн к Агни» X,3,6:

Какое насилие, преступление ты совершил в отношении богов?

О Агни, я спрашиваю тебя только потому, что не знаю.

Не играя (и все-таки) играя, золотистый, чтобы съесть без зубов,

Разрезал (дерево), как нож быка по суставам.

(Пер. Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВОЙ).

В последнем из приведенных фрагментов гимна Агни — не играющий и играющий одновременно («akṛījan kṛījan»).

Искомый корень также используется в контекстах, не прямо относящихся к описанию божества, например в свадебном гимне:

«Свадебный гимн» X, 85, 42:
*Доживите до глубокой старости,
Играя с сыновьями и внуками,
Радуюсь в собственном доме!*

(Пер. Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВОЙ).

В некоторых Упанишадах также прослеживается идея божественной игры, однако слово «лила» отсутствует. В «Чхандогья-Упанишаде» (I тыс. до н.э.) бестелесный дух (*aśaṅga ātman*) описывается как «смеющийся, играющий (*krīḍan*) и наслаждающийся»:

VIII, 12, 2–3:

«2. Бестелесен ветер, облако, молния, гром бестелесны. И когда они поднимаются из пространства, то, достигнув высшего света, принимают каждый свой образ.

3. И так же это совершенное успокоение поднимается из этого тела и, достигнув высшего света, принимает свой образ. Он — высший пуруша, он движется там, смеясь, играя, развлекаясь с женщинами, или колесницами, или родными, не вспоминая об этом придатке — теле. Подобно тому, как упряжное животное привязано к повозке, так и это дыхание привязано к телу».

(Пер. А.Я. СЫРКИНА).

В первой главе третьей части «Мундака-Упанишады», когда речь идет о Брахмане, высшей духовной субстанции, которая описывается как свет или дыхание, составным словом «*ātma-krīḍa*» характеризуется та деятельность, которую совершает Брахман (Абсолют) в Атмане (индивидуальной душе):

III, 1, 3–4:

«3. Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, пурушу, источник Брахмана,

То сведущий, стряхнув [с себя] добро и зло, незапятнанный, он достигает высшего единства.

4. Ибо это — дыхание, которое сияет во всех существах; распознающий сведущий не ведет речей о (чем-либо) ином;

Развлекающийся в Атмане (*ātma-krīḍa*), наслаждающийся в Атмане, совершающий (действия), он — лучший из знатоков Брахмана».

(Пер. А.Я. СЫРКИНА).

Посмотрев на необходимые фрагменты из священных текстов «Ригведы» и Упанишад, можно увидеть, как изменяется контекст использования слова «крида». Не приобретая концептуальной значимости, оно необходимо для передачи неко-

торых черт и свойств ведийского божества или Духа-Абсолюта в комментирующих и развивающих идеи Вед Упанишадах.

Слово «лила» появляется впервые в «Брахма-сутре» (ок. II в. до н.э. — II в. н.э.), авторство которой приписывается Бадараяне. «Брахма-сутры» или «Веданта-сутры» представляют собой логическое осмысление Упанишад. В нижеследующем фрагменте религиозно-философской дискуссии присутствует излагающий суть Упанишад и его оппонент:

1,32,166–167:

«— [Оппонент говорит, что] Брахман — не [творец вселенной], поскольку [всякая деятельность] имеет мотив.

— Но [творящая деятельность Брахмана] — просто игра, как бывает в мире [в обычной жизни]».

(ПЕР. А.Я. СЫРКИНА).

Таким образом, с помощью слова «лила» раскрывается монистическая идея Творца-Брахмана. Автор этой сутры выступает против того, что Брахман, будучи *всем*, не может быть творцом этой *веси* («вселенной», «сотворенного мира»), т.к. всякая деятельность стремится чем-то овладеть. Указывая на то, что творчество не сковано целью, а проявляется как самоценная деятельность, он утверждает веру в Творца. Значение «игры», то есть «пилы», здесь характеризует действие бога, его активность. Возможно, это один из первых источников, в котором «лила» приобретает характер теологического термина.

Вышеизложенная идея о необусловленной *лиле* Брахмана коррелирует с положением диалогического тождества *дживы* (санскр. *jīva* — индивидуальное «я», «душа», «жизненная способность») и Абсолюта (всеведующего космического сознания «Я»), которых в «Бхагаватгите» олицетворяют Арджуна и Кришна. Выразитель нравственной силы, Кришна, высказывается о божественной жизни, символом которой является поле битвы (санскр. *dharmakṣetra*), как о чистой деятельности:

IV, 18:

*Кто недействие видит в действии,
Кто в недействии действие видит —
Средь людей тот поистине мудрый,
Предписанья исполнивший йогин.*

(ПЕР. В.В. СЕМЕНЦОВА).

IV, 22:

*В трех мирах отыскать невозможно
Ничего, что свершить бы Я должен,
Ничего, чем бы не обладал Я, —
Все же в действии Я пребываю.*

(ПЕР. В.В. СЕМЕНЦОВА).

Мы обратились к фрагментам из «Бхагавадгиты», где слово «лила» не встречается, однако присутствует определенное концептуальное сходство: «чистая» деятельность может мыслиться как игра.

Посмотрев отрывки, где в различных контекстах употребляются слова «крида» и «лила», мы можем найти некоторую идейную общность и, возможно, концептуальную преемственность ведийских и постведийских текстов. А. Кумарасвами прослеживает его генеалогию и указывает на то, что позднее санскритское слово «лила» вряд ли имеет этимологическую связь с предшествующим ему «крида», но, тем не менее, они оба восходят к различным феноменам мироздания, связанным с игранием. В связи с этим он считает возможным введение таких понятий, как «Сома-крида», «Агни-крида», «Атма-крида» или «Брахма-лила», так же как «Будда-лила» или «Кришна-лила». Указывая на то, что Агни в «Ригведе» мыслится как «вечно лижущий» («*gerihat sadā*», корень «*lih*», «*rih*») и в то же время сравнивается с языками пламени, как «играющими», а в «Мундака-упанишаде» (I.2.4) они — «*lelāyatmānah*», то есть «мерцающие». Исследователь предполагает, что слово «лила» не имеет связи с корнем *lih*, оставаясь связанным с ним по смыслу. Кумарасвами видит связь *лилы* с «*lelāy*», что означает «пламенеть», «мерцать», «вспыхивать», «сиять», «испускать свет».

Таким образом, из этого анализа мы можем видеть, что слово «лила», как и слово «крида», имеет множество различных оттенков, которые не позволяют переводить его только как «игра». Так, исследователь полагает, что игра в индийской философии связана с игрой божественного, а *лилу* можно понять как манифестацию Духа-Абсолюта, который символически выражается как мерцающий вибрирующий свет. Этот аспект понятия «лила» естественным образом теряется при переводе его как «игра».

Так, целью этой статьи является попытка коснуться возможных истоков этого понятия, выявленных А.К. Кумарасвами, и поставить вопрос о непосредственном употреблении слов «крида» и «лила» с целью постепенного раскрытия их новых контекстуальных оттенков в дальнейшей исследовательской практике.

ЛИТЕРАТУРА

[Бхагавадгита 1999]: Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исслед. и прим. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999.

[Брахма Сутра 2005 *web*]: Брахма Сутра / Пер. с английского и санскрита: Ишвара (В.В. Вернигора). 2005. Электронный ресурс. URL: <http://scriptures.ru/sutras/brahmasutras.htm>.

[Елизаренкова 1999]: Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999.

[Индийская философия 2009]: Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ед. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.

[Ригведа 1999]: Ригведа. Мандалы IX-X / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.

[Упанишады 1967]: Упанишады / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сырника. М.: Наука, 1967.

[Чхандогья-упанишада 1991]: Чхандогья-упанишада / Пер. А.Я. Сыркина, М.: Наука, 1992.

[Шри Ауробиндо 1998]: Шри Ауробиндо. Биография. Глоссарий. Собр. соч. Т. 1 . Пер. с англ. А. Панкова. СПб.: АДТИ, 1998.

[Banerjea 1951]: *Banerjea A.K.* The Conception of the Sportive Absolute. *Prabuddha Bharata* 56, 1951.

[Banerjea]: *Banerjea A.K.* The Philosophy of Divine Leela. *Prabuddha Bharata*.

[Butler 1960]: *Butler J.F.* Creation, Art, and Lila // *Philosophy East and West* Vol. 10. № ½. Apr.-Jul., 1960.

[Coomaraswami 1941]: *Coomaraswami A.K.* Lila // *Journal of American Oriental Society*. Vol. 61. № 2. June 1941. P. 98–101.

[Coomaraswami 1942]: *Coomaraswami A.K.* Play and Seriousness // *Journal of Philosophy*. Vol. 39. № 20. Sep. 24. 1942. P. 550–552.

[Encyclopedia of Religion 2005]: *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Macmillan Reference, USA. Vol. 8. 2005.

[Prakash 2008]: *Prakash B.* Between Natya and Yue: A comparative study of Indian and Chinese Aesthetics // Thesis for the degree of Master in Philosophy. National Central University. June 2008.

[Stafford 1967]: *Stafford B.L.* Aurobindo's Concept of Lila and the Problem of Evil // *Fordham University New York & Heverlee Leuven Belgium*, 1976. P. 315–329.

Корнеева Т.Г.

Синтез поэзии и философии в творчестве Насира Хусрава

АННОТАЦИЯ. Возможно ли гармоничное сочетание философской мысли и поэтического дара в творчестве одной личности? Персидский мыслитель Насир Хусрав (1004 — ум. после 1074) оставил после себя большой корпус поэтических произведений и ряд философских трактатов. Особенность наследия Насира Хусрава — его ориентированность на учение исмаилизма (мусульманское течение шиитского толка). В статье анализируются взгляды Насира Хусрава на проблемы бытия, Бога, смысла жизни человека и др. Эти темы являются общими как для прозаических философских трактатов, так и для поэтического наследия Насира Хусрава. При анализе философских взглядов автор статьи опирается на оригинальные персидские тексты философа, ранее не переводившиеся на русский язык.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Арабо-мусульманская философия, исмаилизм, касыда, Насир Хусрав, бытие, имам, Сират.

Философия и поэзия стоят на противоположных вершинах, но говорят одно и то же.

М. ХАЙДЕГГЕР

Быть одновременно поэтом и философом — непростое дело. Насир Хусрав (1004 — ум. после 1074) не только писал философские трактаты и поэтические произведения, но и подчинил свое творчество одной цели — проповеди исмаилизма.

Насир Хусрав родился в персидской провинции Хорасан, получил хорошее образование и поступил на государственную службу по финансово-податному ведомству. Сначала он служил при дворе Газневидов, позже при правителях династии Сельджукидов.

В возрасте 40 лет Насир Хусрав испытал духовный кризис. В поисках ответов на вечные вопросы он отправился в паломничество в Мекку (*хадж*). Паломничество растянулось на долгих 7 лет: Насир Хусрав не только четыре раза посетил Мекку, но и пожил при дворе Фатимидского халифа в Каире.

На территории Фатимидского халифата в качестве официальной религии был признан исмаилизм¹, в учении которого Насир Хусрав нашел ответы на свои вопросы.

По возвращении в родной Хорасан в 1052 году Насир Хусрав начал активно проповедовать исмаилизм. Он организовал в Балхе тайный центр для распростра-

¹ Исмаилизм — одно из течений шиитского толка, которое выделилось из течения имамитов в 765 году.

нения призыва (*да'ва*) в Хорасане, Нишапуре и Табаристане. Скорее всего, проповедь эта не ограничивалась одними религиозными вопросами, а затрагивала и чисто политические моменты. Во многих касыдах¹ Насира Хусрава мы находим выпады против власти «турок» (сельджуков) и нападки на подчинявшихся им багдадских халифов [Насир Хусрав 1933: 14–16]. Успехи его деятельности привели к усилению враждебности ученых-суннитов и их сторонников, что поставило под угрозу жизнь проповедника. Он был обвинен в том, что отклонился от истинной веры (*мулхид*). Исмаилитский проповедник был вынужден бежать из Балха. Он нашел спасение и приют в местечке Йумган в горах Памира, где и оставался до конца своей жизни.

До наших дней дошли некоторые произведения Насира Хусрава:

– Книга путешествий «Сафар-нама», в которой автор подробно описывает свое путешествие в Мекку. Мы не знаем, когда было создано это произведение: до или после обращения Насира Хусрава в исмаилизм. В книге содержится достаточно оборотов, характерных для автора-суннита, но возможно, что эти обороты — дело рук переписчика, а не самого Насира Хусрава;

– Шесть философских трактатов: «Гушайиш ва рахайиш» («Раскрытие и освобождение»), «Джами-ал-хикматайн» («Свод двух мудростей»), «Хван ал-ихван» («Трапеза братьев»), «Шиш фасл» («Шесть глав»), «Ваджх-и дин» («Лик веры»), «Зад ал-мусафирин» («Припасы путников»). Кроме вышеперечисленных работ, Насир Хусрав в своих произведениях упоминал еще ряд своих философских трактатов, которые пока не обнаружены;

– Сборник поэтических произведений — «Диван». Сборник поэтического наследия Насира Хусрава в настоящее время насчитывает от 11 тысяч [Nasir Khusraw 1999: 10] до 15 тысяч строк [Хансбергер 2005: 35]. Насир Хусрав — автор двух поэм (*маснави*) — Раушана'и-нама («Книга просветления») и Са'адат-нама («Книга счастья»).

Насир Хусрав выделяется среди поэтов и философов своей эпохи: все произведения, которые мы перечислили выше, написаны на персидском языке.

Языком науки и лингва франка *Дар ал-ислам*² был арабский язык. Мусульманские ученые в течение нескольких столетий, начиная с VII века, писали сочинения по исламским наукам, фикху, философии и естественным наукам на арабском языке. Можно сказать, что к XI веку уже существовала развитая научная терминология на арабском языке.

Первая попытка перевести арабские термины на персидский язык принадлежит Ибн Сине (980–1037). Его трактат «Даниш-нама» представляет собой первый энциклопедический труд на персидском языке, в котором излагаются основы логики, философии, основ веры, физики и математики. До сочинений Насира Хусрава это

¹ Касыда — жанровая поэтическая форма в литературах народов Ближнего и Среднего Востока, Средней и Южной Азии. Изначально это было панегирическое стихотворение, восхваляющее какое-либо влиятельное лицо. Формальные признаки: большой объем (20–170 байтов), моноритм (рифма типа *аа, ба, ва, да...*) и трехчастная композиция.

² *Дар ал-ислам* — территория ислама; страны с исламской системой правления, в которых соблюдаются установки ислама. В первые века распространения ислама границы *Дар ал-ислам* включали в себя только территорию Халифата, но позднее к ней стали причислять все мусульманские страны.

сочинение Ибн Сины было единственным примером использования персидского языка в качестве языка науки. По мнению Сайида Х. Насра, попытка Ибн Сины заменить арабские термины персидскими была «столь же неудачной, как если бы кто-либо стал писать философское сочинение на английском языке, не употребляя при этом слов латинского происхождения... Попытка Ибн Сины хотя и была героической, но отодвинула на два столетия применение персидского языка как научного языка (as a serious language) для философии» [Nasr 1996: 157].

Насир Хусрав продолжил дело Ибн Сины. В.А. Лившиц и Л.П. Смирнова отмечали, что «терминологический аппарат “Даниш-нама” служил образцом для Насир-и Хусрау, Газали, Насир ад-Дина Туси, Кашани, которые восприняли многие термины Ибн Сины и создали по их образцам ряд новых» [Лившиц, Смирнова 1981: 151]. Сайид Х. Наср отметил вклад Насира Хусрава в развитие философского инструментария, но поскольку Насир Хусрав был исмаилитом, «он изложил особую форму философии, которая не согласовалась с доминировавшей школой перипатетиков» [Nasr 1996: 157]. А. Бертельс, сравнивая влияние Ибн Сины и Насира Хусрава на развитие персоязычной философской терминологии, писал, что «большой успех имели опыты Насир-и Хусрау в его философских трактатах», однако он согласен с Сайидом Х. Насром, что «принадлежность его (Насира Хусрава. — Т.К.) к исмаилитской секте с вытекающими отсюда последствиями снизила влияние этой терминологии на философов иных направлений» [Пять философских трактатов 1970: 78].

Философия Насира Хусрава

Ученые выделяют в исмаилизме несколько школ, которые оказали большое влияние на развитие учения в целом. Развитие иранской школы исмаилизма шло параллельно процессу образования и консолидации Фатимидского халифата, то есть пришлось на начало X века. Как интеллектуальный центр исмаилитского движения северо-запад Персии стал известен с 912 года, когда Мухаммад ан-Насафи (казнен в 943), главный *дау*¹ Хорасана и Трансоксании², сделал первую попытку адаптировать греческую философию к исламскому Откровению в исмаилитской интерпретации. Идеи ан-Насафи были развиты в трудах следующего *дау* Хорасана — 'Абу Йакуба ас-Сиджистани (ум. около 972/73). Четвертый фатимидский халиф ал-Му'из (953–975) в целях укрепления Фатимидского халифата и власти имама за его пределами привлек на свою сторону ас-Сиджистани и возвел его философское учение в ранг официальной доктрины халифата. Насир Хусрав был последним представителем иранской школы исмаилизма. Труды Насира Хусрава легли в основу доктрины Аламутского государства исмаилитов-низаритов (1094–1256).

¹ *Дау* — «призывающий, проповедник», миссионер, ответственный за распространение исмаилизма путем привлечения годных новообращенных и обучение их исмаилитской доктрине.

² Трансоксания — территория за Аму-Дарьей, иначе Мавераннахр («то, что за рекой»); историческая область в Средней Азии.

Насир Хусрав разработал собственную концепцию бытия, описав ее средствами персидского языка, частично заимствовав терминологию Ибн Сины.

Для передачи понятий «бытие» и «небытие» Насир Хусрав использует персидские термины: «бытие» — *хаст* или *хасту*, а «небытие» — *нист* или *нисту*.

Исмаилизм отрицал бытие как атрибут Бога. Приписать Ему существование, которое можно постичь разумом, значит описать Его свойствами этого бренного мира и ограничить Его рамками человеческого разумения. Но и отрицать Его существование невозможно, потому что это умалило бы Его сущность. Исмаилиты, и Насир Хусрав в том числе, вывели Бога за рамки категорий бытия и небытия. В системе Насира Хусрава утверждается не бытие и не небытие Бога.

Абсолютным бытием (*хаст-и мутлак*), которое создал Бог, обладает Повеление Бога. Из абсолютного бытия происходит необходимое бытие (*хаст-и ваджиб*) и возможное бытие (*хаст-и мумкин*). Необходимым бытием (*хаст-и ваджиб*) обладает Всеобщий Разум, а Всеобщая Душа и весь мир обладают возможным бытием (*хаст-и мумкин*): «Знай, брат, что существует два вида бытия. Одно называют бытие необходимое (*хаст-и ваджиб*), а другое бытие возможное (*хаст-и мумкин*). Необходимое бытие выше и лучше возможного. Бытие возможное обретает бытие не иначе, как при помощи бытия необходимого» [Насир Хусрав 1999: 15–16]. «Необходимое бытие есть [Всеобщий] Разум, возможное бытие — [Всеобщая] Душа, которая находится ниже Разума» [Насир Хусрав 1999: 16–17].

В рамках возможного бытия реализуется два состояния: существование (*буд*), то есть воплощенность в материальном мире, и несуществование (*набуд*).

На основе анализа взглядов Насира Хусрава можно сказать, что в основе структуры бытия лежит одна категория — бытие (*хаст/хасту*). Бытие имеет несколько уровней, каждый из которых связан с предыдущим. Насир Хусрав не анализирует небытие (*нист*) потому, что оно непостижимо разумом, т.к. находится вне бытия — Всеобщего Разума. Это положение, скорее всего, берет начало в философии Платона, который утверждал, что ум и бытие суть одно и то же. Ум может постигнуть бытие, но небытие для него недоступно. Существование любой вещи возможно лишь потому, что существует Всеобщий Разум: «Вне его не существует ни одна вещь: если Разум знает о вещи, то эта вещь существует, а если Разум что-либо отрицает, то это не утверждено» [Насир Хусрав 1999: 56].

Для исмаилизма характерно утверждение изоморфизма разных структур бытия: человека (микромира) и мира (макромира), или духовного, религиозного и материального миров. Насир Хусрав объясняет соответствие и идентичное устройство разных миров метафорично через образ семечка финиковой пальмы. Человек состоит из материального тела, души и разума. Тело человека, его материальная часть, подчинено душе, которая является истинным хозяином и движущей силой тела. Душа человека обогащается знанием, получаемым от разума. Макромир устроен так же: материальным миром управляет Всеобщая Душа, которая таким образом воплощает знание Всеобщего Разума.

Человек в материальном мире занимает промежуточное положение между состоянием вьючного скота, потому что он обладает телом и чувственной (сладо-

страстной) душой, присущей животному, и состоянием ангела, потому что ему присущи разум и разумная душа.

Знание — отличительное качество человека, и Бог одарил человека этим атрибутом затем, чтобы тот познал Его. Кроме того, человеку дан закон — шариат¹, в соответствии с которым следует поступать. Но шариат — это лишь первая ступень на пути к познанию, внешняя сторона поклонения Богу. Соблюдение шариата без изучения его внутреннего смысла сбивает человека с пути к Истине, его состояние схоже с состоянием невежественного животного, которое не обладает разумной душой, но своим существованием безмолвно восхваляет Бога.

Правильный путь к истине соответствует кораническому мосту Сират. Сират в переводе с арабского означает «прямой путь»; в Коране чаще всего Сират употребляется в значении «путь праведников», «путь к Богу»: «Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые под гневом, не тех, которые блуждают» (Коран, 1:5–7, пер. Г.С. Саблукова), «Кто в Боге ищет себе охраны, тот ведется к прямому пути» (Коран, 3:96, пер. Г.С. Саблукова), «После сего тех, которые уверовали в Бога и отдали себя под Его охрану, Он обнимет своею милостью, и благостью, и поведет их к Себе по прямому пути» (Коран, 4:174, пер. Г.С. Саблукова) и т.п. Считается, что мост Сират, ведущий в рай, расположен над огненной геенной. В Судный день все люди должны будут пройти по нему. Для грешников этот мост тоньше лезвия и острее меча, они не могут по нему пройти и падают в ад. Для праведников этот мост широк и удобен, и по нему они проходят в рай.

В понимании Насира Хусрава мост Сират — это духовный путь человека, который он совершает в течение всей жизни. Насир Хусрав утверждает необходимость как исполнения законов, так и стремления к знаниям: «Мы скажем, что Сират — положение человека между существованием [в состоянии] вьючного животного и [существованием в состоянии] ангела. Человеку следует идти прямо по нему, пока не пройдет его и не попадет в рай. <...> Если человек следует шариату без толкования, то превращается во вьючное животное, уклоняется влево и падает с пути в ад. Если же он обучается наукам, но не исполняет шариат и притяжает на [состояние] ангела, то уклоняется в правую сторону и падает с пути в преисподнюю. Если же он идет по пути человеческому, в котором присутствует доля как от вьючного животного, так и от [состояния] ангела, выполняет ту работу, что определена судьбой его телу, и обучается наукам, что относится к уделу души, тогда он идет путем прямым. Когда же он преодолевает путь, говорят, что он достиг рая. Именно так, идя по верному пути, используя и знания, и действия, она (душа человека. — Т.К.), покидая тело, которое есть ее путь, достигает высшего мира, местонахождения ангелов и действительного рая» [Насир Хусрав 1999: 68].

¹ Шариат (араб. путь к источнику; сам источник) — комплекс юридических норм, принципов и правил поведения, соблюдение которых означает ведение праведной, угодной Богу жизни, приводящей мусульманина в рай. Божественный закон, который Бог открыл людям в Коране и сунне. Реально воплощен в фикхе, науке о шариате. Шариат регулирует внешние формы отношения людей к Богу, людей друг к другу и определяет наказания за их нарушение. Шариат воспринимается как исламский образ жизни в целом, как всеобъемлющий комплекс правил поведения, состоящий из самых разнообразных норм — религиозных, нравственных, юридических, бытовых, ритуальных. Поэтому, если говорится о шариате как о религиозном законе, то имеется в виду не юридическое, а социальное его значение. Именно такую смысловую нагрузку несет в себе выражение «законы шариата».

В философии Насира Хусрава человек занимает важное место. После смерти душа отделяется от тела, но сохраняет все знания, полученные в течение жизни. С этими знаниями душа возвращается к своему истоку — Всеобщей Душе. Зачем Всеобщей Душе знания людей? Она стремится достичь уровня знаний Всеобщего Разума, и это достижимо при помощи душ, которые обогатились знанием в материальном мире. Таким образом, жизнь человека осмыслена не только на индивидуальном уровне, но и на уровне метафизическом, вечном.

Поэзия Насира Хусрава

Особенность поэтического наследия Насира Хусрава — его тесная связь с философией исмаилизма. В отличие от обычных касыд-панегириков, которые писали при дворах правящих династий, касыды Насира Хусрава имеют дидактико-проповедническую цель. В своих касыдах поэт стремился донести до слушателей суть исмаилитского учения, что привело к переориентации касыды как жанра.

Как и философские трактаты, поэтические произведения Насир Хусрав писал на персидском языке. О художественной ценности наследия поэта-исмаилита споры идут долгие годы. Итальянский ученый И. Пицци (1849–1920) в своей «Истории персидской поэзии» (Турин, 1894) отказался писать о «Диване» Насира Хусрава, поскольку, по его мнению, тот лишен какой-либо поэтической ценности. Мнения И. Пицци придерживался и выдающийся востоковед-иранист В.А. Иванов, всемирно признанный знаток исмаилитского движения. Другого взгляда на поэзию исмаилитского поэта держался Э.Д. Браун, автор статьи «Насир-и Хусрав, поэт, путешественник и проповедник» («*Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist*», Лондон, 1905). Он считал «Диван» Насира Хусрава оригинальным, поскольку в нем проявилась ученость поэта, его вера, искренность и бесстрашие [Browne 1905: 334–335]. Е. Бертельс дает высокую оценку поэтическому мастерству поэта, но вместе с тем отказывает Насиру Хусраву в «песенности» стиха. По мнению Бертельса, поэзия Насира Хусрава рассчитана на вдумчивое чтение «про себя», а не на декламацию [Бертельс 1988: 322]. М.Л. Рейснер и Л.Р. Додыхудоева считают, что при оценке творчества Насира Хусрава следует учитывать степень развития персидского языка в тот период. В XI веке новоперсидский язык находился в процессе становления, поэтические концепты только начинали складываться. Язык поэзии Насира Хусрава следует рассматривать как «творческую мастерскую», в которой рождались новые слова и новые образы [Додыхудоева, Рейснер 2007: 26].

Одна из важнейших концепций исмаилизма — концепция о *захир* (явном) и *батин* (скрытом). Каждое явление обладает двумя сторонами: внешней (профанной, явленной всем, экзотерической) и внутренней (эзотерической, скрытой от глаз несведущих). «Этот» материальный мир — плотный, а «тот» невидимый духовный мир — тонкий. «Тот» мир является *батин* для «этого» мира. Человек состоит из материального тела (*захир*) и невидимой души (*батин*). Внешнее неполно без внутреннего, но и внутреннее не может существовать без внешнего. Логику, раз-

работанную на основе такой дихотомии, Насир Хусрав прилагает и к религии. Коран видим и доступен каждому, как и шариат, но у них есть скрытый смысл. Душа человека нуждается в этом скрытом знании:

*Что есть душа твоя без знаний сокровенных, как не свинец?
А Вера — философский камень — свинец твой в золото обратит.*

[ХАНСБЕРГЕР 2005: 93].

Обрести скрытое знание — цель пребывания души в «этом» мире, а тело человека — ее орудие для получения знания:

*Внутренним взором взгляни на тайны этого мира,
Ибо сокровитого в нем поверхностный взор не узрит.
О благородный муж, что есть сокровитого в мире?
Ты прозревай сокровитное, на внешнее не гляди.
Цепью железной сковать этот мир невозможно,
Попробуй тогда его мудрости цепью прочной связать.
Свяжет твой мир воедино знание и преданность Вере,
Если в себе открывать будешь ты качества эти.
Тело — копь, а душа — алмазы смиренья и знания,
Тело назначь ты копью, алмазом душу назначь.*

[ХАНСБЕРГЕР 2005: 89].

Выполнение норм шариата — внешняя сторона веры, а процесс познания — внутренняя. Соблюдение баланса между внутренним и внешним — дорога в рай:

*У тела благоденствия глава есть — преданность Вере,
И в книге добрых деяний преданность Вере — печать.
Однако, лишённая знаний, иссякнет преданность Вере,
Без знания мимолетна, как ветра порыв поутру.
Поскольку ты двуедин — душу имеешь и тело,
Преданность Вере — лекарство для тела и для души.
Знание в деле испытывай, поскольку в День Воскресения
Этим спасутся люди от вечного пламени ада.*

[ХАНСБЕРГЕР 2005: 97].

Самостоятельно обрести истинное скрытое знание невозможно. Оно доступно только исмаилитскому имаму — потомку пророка Мухаммада. Человек, желающий познать истину, должен искать ее у исмаилитского имама, а иначе все его старания будут бесплодны:

*В саду закона, что Пророк нам заповедал,
Растит плоды одна его семья.
Лишь хвороста и терна даст садовник*

*Безумцам, что страстями одержимы.
Они — ослы, вовек не отличить
Им амбру и алоэ от навоза.
Спеши найти дорогу в этот сад,
Пускай пройти придется Чин с Мачином.
Узри оливы, смоквы в том саду,
Узри хранимый град, познай гору Синай.
Душа! Ты для себя в саду найди
Из знаний и деяний украшенья.
Ступай в тот сад и набери ты в нем
Себе семян, плодов и трав душистых.
Оставь ослу чертополох колючий,
Возьми себе самшит, жасмин и розу.*

[ХАНСБЕРГЕР 2005: 145].

Признание истинного имама и подчинение ему — прямая обязанность верующего. Доктрина имамата была воспринята и сохранена и исмаилитами, и шиитами-двунадесятниками — наиболее крупными шиитскими группами, выделившимися из имамитского течения после 765 года. Лучше всего о роли имама в исмаилитском социуме сказал сам Насир Хусрав:

*Благодарю я Господа за то, что существует истинный Имам,
Что я обрел уверенность и правду, что Истину узнал через него.
Он — несравненный в мире властелин, подобного ему не отыскать,
От темной власти дьявола свободна, очищена навек его страна.
Взошла его счастливая звезда, и сам Юпитер уступил тогда
Его звезде, сияющей в зените, свою способность счастье приносить.
О Господи, премудростью Своей Ты окажи мне помощь и поддержку,
Чтоб я отныне денно мог и ночью в усердии своем ему служить,
Чтоб в праведном стихе ему во славу отныне и вовек теперь я мог
Для всех людей низать на нить, как перлы, плоды его науки и познания.*

[ХАНСБЕРГЕР 2005: 146].

Можно сказать, что желание Насира Хусрава было услышано. Исмаилизм закрепился на Памире и процветает там и по сей день, а к месту захоронения великого проповедника, философа и поэта люди совершают паломничества.

Как уже было сказано, Насир Хусрав — автор двух поэм (маснави) — Раушана'инама («Книга просветления») и Са'адат-нама («Книга счастья»). Насир Хусрав дал начало новому жанру — бессюжетной дидактико-религиозной эпической поэме, образцами которой и являются вышеназванные маснави. Они весьма близки по своему содержанию к проповедям, но от последних их отличает стихотворная форма и большая тематическая упорядоченность, что не было присуще проповедническим текстам того времени. Позднее жанр дидактической поэмы активно развивали поэты-суфии, такие как Санаи (1081–1141 (?)), 'Аттар (1145–1220), Руми (1207–1273).

[Бертельс 1988]: *Бертельс Е.* Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию // Бертельс Е.Э. Избранные труды: История литературы и культуры Ирана. Т. 5. М.: Наука, 1988.

[Додыхудоева, Рейснер 2007]: *Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.

[Лившиц, Смирнова 1981]: *Лившиц В.А., Смирнова Л.П.* Язык *Даниш-нама* и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М.: Наука, 1981.

[Насир Хусрав 1999]: *Насир Хусрав.* Гушайиш ва рахайиш. London: I.B. Tauris, 1999. (на перс. яз.).

[Насир Хусрав 1933]: *Насир Хусрав.* Сафар-намэ. Книга путешествий. М.-Л.: Academia, 1933.

[Пять философских трактатов 1970]: Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус» (О соотношениях между человеком и Вселенной) / Под ред. и с предисл. Б.Г. Гафурова и А.М. Мирзоева. М.: Наука, 1970.

[Хансбергер 2005]: *Хансбергер Э.* Насир Хусрав — рубин Бадахшана: Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005.

[Browne 1905]: *Browne E.* Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Apr. 1905. P. 313–352.

[Nasir Khusraw 1999]: *Nasir Khusraw.* Knowledge and Liberation. A Treatise on Philosophical Theology. London: I.B.Tauris &Co Ltd, 1999.

[Nasr 1996]: *Nasr S.* The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī / Sayyed Hossein Nasr // The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.

Картина и свиток: воплощенные способы мышления

АННОТАЦИЯ. Изображения занимают важное место в пространственно-временном континууме, однако в исследованиях понимание другого часто отождествляют с пониманием текста, написанного на иностранном языке. Делая текст доступным и понятным, перевод может заглушить собой инаковость мысли другого. Поскольку при переводе на западные языки использование терминологий этой традиции неизбежно, при изучении китайской живописи нужно учитывать и особенности западной традиции. Визуальное искусство может служить методологическим инструментом анализа: сопоставление произведений разных культур выявляет уникальность другого и помогает скорректировать наше понимание. Например, картины и свитки показывают более целостным образом не только адаптированный в произведениях способ видения, но и иной способ мышления. Через понимание выявленных в произведении внутренних связей между его содержанием, технической стороной и его принципами можно двигаться в сторону понимания другого, основанного на признании самодостаточности его инаковости.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Картина, свиток, живопись, инаковость, Запад, Китай.

Каждое произведение есть прежде всего воплощенная мысль. Именно поэтому их нужно рассматривать так же пристально, как и тексты. В методологическом плане материализованная в произведениях мысль позволяет наглядно прочувствовать концептуальную разницу понятий несхожих культур там, где в текстовом плане между ними, казалось бы, можно провести параллели. Например, описанная в «Книге перемен» изменчивость природы может напомнить чем-то греческий концепт фюсис (φύσις¹), но сопоставление китайского свитка с сохранившимися мозаиками и фресками той эпохи сразу же прерывает такого рода размышления, поскольку оно демонстрирует визуальную разницу этих понятий. Изображения могут направлять наше понимание, подсказывать различие аспектов через видимую несхожесть, несводимую к понятиям. Иными словами, текст может указывать на частичную схожесть отдельных понятий, в то время как произведения показывают отличие этих понятий в их целостном культурном контексте. Значимость изображения не в ее так называемой наглядности — изображения воспринимаются не более непосредственно, чем текст, и то, и другое проходит через осмысление реципиента, — но в том, что изображение отражает более целостную систему связей на одной плоскости полотна.

¹ Схожесть часто усиливается еще за счет того, что сравнивают китайские тексты в переводе, а перевод, как известно, не может не использовать слова, укоренившиеся в западном мире.

До того как непосредственно перейти к европейской и китайской живописям, нужно рассмотреть один немаловажный момент, а именно, тот факт, что произведения составляют лишь малую часть изображений, которые заполняют наш мир. Вездесущность изображений еще раз подчеркивает необходимость принимать их всерьез.

Мир изменяется со стремительной скоростью, западные культуры уже с прошлого века активно перенимают западную парадигму. Сегодня внимательный взгляд может заметить это стремительное преобразование культур, оставившее след на разного рода изображениях, то есть объектах, расположенных на границе сказанного и несказанного. Этот тип изменения и сдвига в визуальной культуре меньше ощутим на Западе, поскольку само изменение — часть процесса вестернизации мира. Хотя отличие между изображениями и ощутимо сразу, изображения не могут говорить сами за себя, они могут быть непонятыми или же неправильно понятыми¹.

В этом контексте глобализации универсальность изображений должна быть заново поставлена под сомнение: возможно, изображения вовсе не медиум, который позволяет общаться без перевода. В теоретическом дискурсе изображение зачастую принимается за некий умозрительный устойчивый объект, который не изменяется, или же изменяется чрезвычайно незначительно в пространственно-временном континууме. Но даже если изображение-объект² не изменяется, оно не самодостаточно: чтобы стать медиумом, нужен еще воспринимающий, а взгляд смотрящего никогда не остается тем же самым. То, каким образом реципиент воспринимает изображение, зависит от эпохи и от его личной культурной подготовки, — иными словами, от его погруженности в культуру или культуры. Каждая эпоха формирует своего зрителя, который смотрит исходя из доступного ему поля зрения. Иначе говоря, взгляд смотрящего прежде всего укоренен в его собственной культуре. И именно потому что все мы участвуем в процессе глобализации, где поле зрения каждого становится постепенно все более и более однородным на западный манер, сегодняшние изображения все еще кажутся нам универсальными.

Сколько бы окружающие нас изображения ни казались бы нам тривиальными, они не только формируют наше медиапространство, но формируют и наше воображение, наш способ видения. Отсюда непрерывное преобразование мира в «картину» посредством различных медиа, в частности телевизора и интернета, что уже можно рассматривать в качестве процесса экспансии европейской культуры, которая первая заговорила о таком понятии, как «картина мира». Структурируя способ видения и, в конечном счете, сам мир на европейский манер, эти изображения постепенно унифицируют и способ мышления. Чтобы избежать такой однородности, чтобы обогатить мышление и эстетический опыт, мы должны, по-видимому, попытаться выйти из этого исторического центра, который сформировал сегодняшнюю визуальную культуру.

¹ См. реакцию миссионеров-иезуитов на китайскую живопись, например, записи Маттео Риччи или письма Жан-Дени Аттире.

² Хотя на примере реставраций картин видно, каким образом время может сильно изменить изображение, при этом утраченные участки свитков невозможно восстановить. Бумага и шелк более хрупкие материалы, чем холст и деревянная доска.

Что же может подсказать нам другой способ видения и мышления? Один из возможных ответов: экзотичность произведения другой культуры и другой эпохи.

Слово «экзотичность» понимается здесь в его первоначальном значении, где «ехо» означает «за пределами». Другими словами, все, кроме *ойкумены*, «обитаемой земли», все, что находится за пределами родного и знакомого, является «экзотичным». То есть, экзотичным — во времени или в пространстве — является все то, что выводит нас из нашего привычного мира. Искусство древнего Китая является одним из ярких примеров такого типа «экзотичности»¹. Двойной эффект от расстояния в пространстве и во времени увеличивает наглядность инаковости, делая его более конкретным и ощутимым. Поэтому размышления о произведениях прошлого могут быть столь же актуальными сегодня, что и размышления о современном искусстве.

Но, рассматривая именно картину и свиток вместе, можно понять заложенные в них способы мышления. Действительно, помещая бок о бок европейскую картину и китайский свиток из «классических» эпох этих двух культур, их визуальная непохожесть представляется более чем очевидной. Здесь картина показывает трехмерное пространство, аналогичное нашему повседневному оптическому опыту, там свиток, разворачиваясь, показывает изменчивый пейзаж, составленный из черт, образующих скалистую гор, плавность рек и рост деревьев... Молчаливые образы становятся красноречивыми за счет этого сравнения, создающего между ними пространство для диалога. Тем не менее, если мы серьезно нацелены на понимание другого, нельзя останавливаться на достигнутом, отмечая лишь отличительные характеристики каждой культуры.

Хотя специфику каждой мысли можно понять только исходя из понимания ее собственных внутренних связей, но, каким бы парадоксальным это ни показалось, пытаясь понять китайскую живопись в сегодняшнем контексте, необходимо еще принять во внимание и европейскую традицию. Это связано с тем, что перевод с неевропейского языка на европейский всегда несет в себе потенциальную опасность: говоря о Китае на языке западных терминов, есть опасность потерять его изначальную специфику. Перевод может спровоцировать некоторые культурные аналогии, связанные с использованием конкретного термина. Например, жанр «горы и воды» иногда переводят как «пейзаж»², не учитывая этимологию вводимого термина, который в европейских языках связан прежде всего со страной³. Однако в китайском термине слышится лишь взаимодействие двух полей природы: гор (мужское начало, твердость, вертикальность) и вод (женское начало, плавность, горизонтальность). Поэтому до того, как предлагать перевод, нужно еще пояснить переводимое понятие и пристально всматриваться в картины каждой отдельной культуры, принимая во внимания ее инаковость. На этом пути, как уже упоминалось, произведения могут эффективно корректировать понимание текста за счет того, что они напоминают нам о корреляции связей в общей системе.

¹ Нужно оговорится однако, что существует еще «экзотизм», который принимает во внимание лишь визуальную несхожесть другого, примером такого рода отношения к предметам и творчеству другого может служить «китайщина» (*chinoiserie*), декоративный стиль, распространившийся по Европе в XVII–XVIII вв.

² Пейзаж, как европейский жанр, на китайском обозначается термином 风景 (ветер-сцена).

³ На примере французских слов: *pausage* (пейзаж) — *paus* (страна).

Нужно также ответить на следующий вопрос: как смотреть на произведения другого исходя из своей точки зрения? Даже если «чистый взгляд» — это не что иное как фикция, восприятие произведений должно производиться, по мере возможности, без априорной системы ценностей¹. Одна из таких устойчивых парадигм восприятия включена в европейское понятие «репрезентация». Если смотреть исходя из этой концепции, все может быть подвидом художественной репрезентации, более или менее преуспевшим в передаче реалистических черт.

Однако, если рассмотреть сам концепт, то «репрезентация» оказывается либо слишком общим, либо слишком узким понятием. Слишком общим, потому что она может пониматься и в качестве идеи, заменяющей вещь в мышлении. Слишком узким, поскольку в термине «репрезентация» всегда слышится «презентация», показывающая бытие вещи здесь и сейчас, бытие некой застывшей неизменной сущности. К тому же репрезентация, понимаемая в качестве нового акта презентации, то есть фиксирования художественными способами ранее увиденного, подчеркивает связь объекта с субъектом восприятия.

Нужно заметить, что субъект в Европе постоянно переделывает мир в увиденный субъектом мир Кватроченто, картины маслом как бы дублируют мир, который видит человек. Субъект постоянно превращает мир в видимый им мир. Но китайская традиция живописи подчеркивает нечто другое, эта инаковость связана с другим восприятием мира. Европейская мысль привязана к глаголу «быть», к сущности вещи и к определению качеств этой сущности, а одним из главных качеств — неизменность. Китайская же мысль оперирует изменчивыми понятиями, концентрируясь больше на их взаимодействии и постоянной трансформации. Тем более, что использование понятия «репрезентации» для анализа западных художественных традиций, и в частности китайской живописи, еще и затрудняется тем, что цели и художественные методы западного искусства не соответствуют ни способу рисования, ни целям самих этих традиций.

И хотя нужно признать, что все мы смотрим с помощью глаз, ничто не обязывает искусство следовать законам оптики или субъективному опыту зрения. Выбор использования некоторых оптических инструментов помогает еще раз понять культурный контекст западной живописи. Камера-обскура и зеркало активно использовались европейскими художниками для корректировки построения композиции и рисунка². Заметим, что в Китае до XVIII века в широком обиходе были медные, а не стеклянные зеркала, таким образом и отражения в них не столь соответствовали данным зрительного восприятия. А Чэнь Цзао³ в своей книге пишет следующее:

«Заставить человека одеться безупречно, смотреть строго, сидеть величественно и сдерживать свое дыхание, поднимая [голову тот, кто рисует] смотрит, опуская он начинает рисовать, ни один волос не упущен [в его рисунке], как будто он пи-

¹ Сегодня за счет знакомства с современным искусством критерии фигуративного и реалистичного искусства уже не кажутся столь абсолютными, что позволяет взглянуть на искусство незападных стран без европоцентричной предвзятости.

² См. подробнее об эксперименте, проделанном Брунеллески на площади перед Флорентийским баптистерием с помощью картины и зеркала: David Hochney. *Savoirs secrets. Les techniques perdues des maîtres anciens*. Paris, Seuil, 2001.

³ Чэнь Цзао (1133–1203) — государственный служащий и поэт эпохи Сун.

шет отражение с зеркала, и поэтому неудивительно, что [человек] становится похожим на деревянную куклу. Наблюдая [за человеком] в трудные времена, за его реакциями и его манерой принимать и провожать гостей, за теми моментами, когда он хмурится, чувствует себя свободно, радостно, комфортно, тревожно, ведет себя заносчиво, после столь долгого наблюдения, все эти моменты запечатлеваются в памяти, и когда придет интересная мысль, быстрыми движениями кисти с тушью, [подобно тому, как] скачет заяц и приземляется птица, ци сохраняется в своей полноте и дух в своей целостности»¹.

Из этого отрывка можно вывести два способа реализации рисунка. Первый способ: когда рисуют «с натуры», то есть не зная человека, изображенный человек становится в итоге похожим на отражение в зеркале, согласно автору. Второй способ утверждает, что для передачи ци и духа² портретируемого необходимо прежде всего быть знакомым с этим человеком, понимать, как он ведет себя, что он из себя представляет. Интересно, что зеркало здесь приведено в качестве антипримера, которому не стоит подражать. Зеркало захватывает лишь один момент, он делает из человека неживую куклу, которая ни на что не реагирует. Портрет может быть похожим настолько, что «ни один волос не упущен», но в таком портрете всегда будет не хватать живости, дающей нам понимание о том, каков этот человек во взаимодействии с другими (вещами или людьми). В Европе художник тоже может критиковать зеркало за его холодность (например, автопортрет Иоанн Гампп (Johannes Gump) 1646 года): отражение в зеркале мимолетно и доступно лишь тому, кто в него смотрит. Однако эта концептуальная критика вовсе не отменяет практическую полезность зеркал в художественной практике.

Что же касается камеры-обскуры, то этот оптический эффект был известен в Китае, упоминания о перевернутых оптических изображениях можно найти в 10-й книге «Мо-цзы»³. Но эти записи не заинтересовали, да и не могли заинтересовать живописцев, они так и остались лишь темой исследований⁴. В Европе же с Ренессанса начинают активно использовать камеру-обскура, а затем и ее облегченную версию, камеру-люсида, для создания более правдоподобных для глаз форм, объемов и цветов на плоскости. Как замечает в своей книге, посвященной данной проблеме, Дэвид Хокни, в определенный момент картины становятся более натуралистичными, более близкими нашему зрительному опыту. Одно лишь использование прямой перспективы вряд ли бы смогло придать картинам столько реалистичности (посмотрите на «Идеальный город» неизвестного автора 1472 года). С примени-

¹ 使人伟衣冠，肃瞻眄，巍坐屏息，仰而视，俯而起草，毫发不差，若镜中写影，未必不木偶也。著眼于颠沛造次、应对进退、颦頰适悦、舒急倨敬之顷，熟想而默识，一得佳想，亟运笔墨，兔起鹘落，则气王而神完矣。(Chen Zao. Jianghu Changweng ji. Zhongguo gudai hualun leibian. Peking, Renmin meishu éd., 1998. P. 471).

² Именно об этих понятиях постоянно идет речь в трактатах о китайской живописи. Портрет в китайской традиции звучит как «写真» (писать-правда) и «传神» (передавать-дух).

³ Книга Мо-цзы и его учеников, период Сражающихся царств (453/403–221), впервые книга упомянута в ханском каталоге книг.

⁴ Опыты с камерой-обскуры проводились и арабскими учеными, например, Ибн аль-Хайсамом. Считается, что именно через его труды Европа познакомилась с оптикой и этим оптическим прибором. Но в его культуре эти опыты вовсе не возбудили интереса к созданию натуралистических картин.

ем оптических инструментов ситуация меняется. Нужно сказать также, что эти инструменты соответствуют в своей конструкции, как и фотоаппараты, теории прямой перспективы, где лучи зрительной пирамиды сходятся в одной точке.

Китайская живопись, в том виде, в каком ее признавали сами ученые мужи, обладает другими свойствами. Являясь визуальным искусством, для своего восприятия она требует зрение, но в процессе создания она опирается на другие источники. Для того чтобы видеть/созерцать объект, нужно быть на некотором расстоянии от этого объекта, прямая перспектива как раз определяет это расстояние для смотрящего. Для того чтобы прочувствовать и понять вещь, нужно накопление эстетического опыта во времени и в пространстве. В китайской живописи важно не только зрительное восприятие предмета — хотя это тоже важно, — но важно еще и понимание его способа существования в разного рода взаимодействиях. Для того чтобы изобразить человека или растение, художник должен со-жительствовать, пребывать долгое время с человеком или с предметом, чтобы прочувствовать его, увидеть, как он изменяется, как трансформируется во времени. Так же и с «горами и водами», именно поэтому китайские художники прежде всего были еще и путешественниками. Во время путешествия задействовано все тело, а не только зрение, человек чувствует мощь гор и слышит переливание вод...

Анализируя технические стороны европейской живописи эпохи Ренессанса и китайской живописи эпохи Сун, исследователь в большей степени понимает исторический поворот к наиболее распространенным жанрам этих двух традиций: к портрету в Европе и к пейзажу в Китае. Масло позволяет лучше, чем темпера, передавать текстуру различных объектов, при этом само становясь невидимым, но именно за счет масла выявляется сущность вещей, и вещь становится конкретной видимой вещью. Тушь же, указывая штрихом на различие предметов изображения, вовсе не скрывается за их предметностью, — наоборот, она остается медиумом, соединяющим и пронизывающим весь пейзаж (*бжв.* горы и реки) наподобие ци (энергии).

Если европейская живопись, пробивая свой путь к свободному искусству, апеллировала к литературе (окно, через которое мы видим историю) и науке (математика и оптика), то китайская живопись считалась благородным занятием за счет своего родства с письмом в техническом и теоретическом плане. Поэтому именно черты, не скрывающиеся за изображаемыми объектами, а остающиеся видимыми сквозь них, являются первичной составляющей этих произведений, стремящихся передать то, что находится за пределами простого восприятия. Художник в этой традиции не дублирует мир, не показывает мир, увиденный с определенной позиции конкретного субъекта, но воплощает те принципы, которые он испытал в своем опыте пребывания и взаимодействия с природой, с людьми, с вещами.

ЛИТЕРАТУРА

[Жюльен 2014]: *Жюльен Ф.* Великий образ не имеет формы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.

[Attiret 1843]: *Attiret J.-D.* Lettre du père Attiret, peintre au service de l'empereur de la Chine / Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique. V. III (Chine). Paris, Société du Panthéon littéraire, 1843.

[Chen Zao 1998]: *Chen Zao. Jianghu Changweng ji Zhongguo gudai hualun leibian*. Pékin, Renmin meishu éd., 1998.

[Hochney 2001]: *Hochney D. Savoirs secrets. Les techniques perdues des maîtres anciens*. Paris, Seuil, 2001.

[Jullien 2012]: *Jullien F. L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris, Galilée, 2012.

[Jullien 2014]: *Jullien F. Vivre de paysage ou L'impensé de la Raison*. Paris, Gallimard, 2014.

Трактовка прекрасного в контексте эстетической категории «ваби-саби»

АННОТАЦИЯ. В настоящее время эстетический концепт ваби-саби является единой эстетической концепцией, которая вобрала в себя то многообразие процессов, которые происходили в Японии. Без сомнения, это отразилось и в мироощущении, и в мировоззрении, что дало огромный импульс к созданию особой эстетической мысли, которая не предполагает классическую систему отношений эстетических категорий «прекрасное-безобразное», но синтезирует их, и предполагает особое понимание мира, которое выразилось в концепции ваби-саби.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Эстетика, Япония, философия, ваби-саби, гносеология, аксиология, японский язык, филология.

Ваби-саби (侘び寂び) в настоящее время представляет из себя единую эстетическую концепцию, которая указывает на некую подлинную красоту. Иваи Сигэки (岩井茂樹) в работе «Возникновение концепции японской красоты»¹ пытается дать общее мнение японцев по данному понятию: «Что вспомнится, если спросить про ваби-саби? Наверное, большинство людей ответят, что это слова, которые представляют японскую красоту»².

Изначально термины *ваби* и *саби* представляли собой два отдельных термина, но в современной японской эстетике их объединяют в одну концепцию. Сама концепция *ваби-саби* представляет не только эстетическую концепцию, но и возможность реципиентом воспринимать естественную и артефактную среду в ее подлинном состоянии, а такая репрезентация не является абсолютно объективной, но можно предположить, что это есть некоторая ступень к объективному восприятию бытия. Языковая конструкция в японском мышлении преобладает также как некоторая дихотомия: с одной стороны — отображение в языке реально существующих объектов и их качеств, данных в восприятии, с другой — переводить дословно, значит обречь понимание термина. Поэтому единственная возможность понять термин *ваби-саби* — погрузиться в историко-философскую реальность, из которой происходит возникновение данных понятий, и определить тот культурный пласт, в котором термин определяется. Но, естественно, существует некоторая необходимость в обнаружении коннотаций в словах, которые представляют данный концепт.

¹ 「日本的」美的概念の成立

² 「わび」、「さび」という言葉を聞いて何を想起するだろうか。おそらくは、「日本美を代表する言葉」と答える人が多いだろう 「日本的」美的概念の成立

В языковой парадигме есть много трактовок того, от чего образовано это слово. Например, *侘び* (*wabi*) образовано от глагола *わぶ* (*wabu*), который означает «тосковать», также дополнительные коннотации обнаруживаются в прилагательном *わびしい* (*wabishi*), который так же будет обозначать «грустный, унылый, печальный, жалкий»¹. Также в некоторых словарях указывается, что это является сокращением от слова *うらわぶ 心侘*² (*urawabu*), хотя на данный момент японцы не используют данный термин. Скорее всего, для правильной передачи полного значения главные слова будут — грустный и печальный. «...Понятие (Ваби) изначально имело отрицательную оценку...»³ Подчеркивая объяснение эстетических начал онтологическими и историческими предпосылками, исследователи пишут следующее: «В эпоху Муромати вектор, который был направлен на отрицание любой эстетической мысли, проявил себя как нечто направленное на имманенцию и одухотворение (вещи)»⁴. Хотя при этом Нисида Сейко определяет ваби не иначе как «внешний знак ощущения красоты»⁵.

Бренность бытия на каждом предмете несет печать как бытийствования, так и деструкции в себе же, поэтому, видя любой объект, восприятие будет направлено, с одной стороны, на сам предмет, с другой — на его судьбу. Таким образом, любой объект восприятия будет нести в себе оттенок печали и грусти. При этом тоска приобретает оттенок значения отчужденности как искусственно созданной, так и необходимой, которая проявляется в жизни каждого человека. Другими словами, это можно интерпретировать как некоторую тоску, которая образуется между субъектом и объектом любого действия — как социального, так и онтологического; но в контексте данной статьи более важно вчувствование эстетического, которое вбирает в себя акт пассивного и активного отчуждения, которое вмещается в поле субъекта.

Можно проиллюстрировать данный тезис достаточно простым примером: у каждого человека может быть тот или иной предмет, которым он обладает, и в случае, если этот артефакт теряется, или же теряется какое-то его главное качество, то в этом ракурсе и в этом ничто и обнаруживается сама ценность того качества, которое было, в том числе и категория прекрасного, — а следовательно, только через категорию покинутости репрезентируется вся аксиологическая система, в том числе и эстетическая.

Таким образом, необходимо сказать, что само онтологическое ощущение покинутости передается и в эстетическое восприятие мира, и фиксирует это ощущение в искусстве. Не стоит воспринимать это чувство покинутости как нечто отрица-

¹井桁貞利、コンサイス和露辞典第二版、東京、1976年 (*Игета Садатоси*. Серия словарей консайсу. Изд. 2-е. Токио, 1976. С. 827).

²相川宏、《わび》の潮流、日本大学芸術学部紀要、2001.31.

³ «...元来否定的な価値を持つ言葉であった». 岩井茂樹「日本的」美的概念の成立 (Iwai Sigeki. Становление (японских) концепций красоты. Изд. 2-е. Токио, 1976. С. 29).

⁴ «室町時代はいよいよ美を否定することによって内面化・精神化する方面に向かって進」岩井茂樹「日本的」美的概念の成立 (Iwai Sigeki. Становление (японских) концепций красоты. Изд. 2-е. Токио, 1976. С. 30).

⁵ (美念表徴) Цит по: 相川宏、《わび》の潮流、日本大学芸術学部紀要、2001.31.

тельное. Скорее, его надо воспринимать как попытку объективного восприятия действительности — потому что когда предмет и его качества, которыми он обладает, находятся в непосредственной близости от субъекта, оно рождает субъективное восприятие, но нельзя такую потерянность назвать объективностью, поэтому это есть некоторый шаг к объективности, насколько это возможно.

Такое пассивное восприятие неблагоприятных условий для субъекта рождается именно из некоторых социальных обстоятельств: то есть здесь возможно предположить, что та бедность, в которую попадает Япония после принятия буддизма с материка, была обусловлена не только особенностями буддийского мировоззрения (потому что сам буддизм в Японии не был гомогенен), но скорее тем, что в развитие буддийской культуры вкладывались непомерные для народа средства; важным фактором явился также милитаризм, который был иным проявлением той бедности, которую смогла явить Япония. Здесь надо понимать, что, конечно, артефактная среда очень важна, но целокупность созерцания мира предполагает как артефактную среду, так и мировоззрение в целом. И одна из первых фиксаций осознания покинутости возникает в памятнике «Манъесю». Например, в «Плачах» из «Манъесю» можно обнаружить не только эстетическое видение ухода любимых людей, но и тех, о которых невозможно было знать, однако их смерть продолжает напоминать о бренности бытия.

Песня, сложенная Сетоку-тайси в печали при виде погибшего странника в горах Тацута, когда он направлялся в Такахаранои:

*Когда бы дома находился он,
То, верно б, спал в объятьях милой...
Как жалок странник тот,
Что лег в пути,
Где изголовьем служат травы!*

[МАНЪЕСЮ 1971]

Из данного фрагмента мы видим, что покинутость начинает соотноситься с сакральным образом смерти и подверженности разрушениям времени.

Естественно, что философские реалии японского мышления основаны на тех же принципах, которые превалировали в большинстве азиатских стран, таких как Китай и Индия, ведь именно основы их философских учений воспринимают и принимают японцы. Возможно допустить, что некоторая вольная интерпретация учений в силу особенностей национального субъекта продолжает существовать, но основания таких учений — в аскезе, попытке отрешения от мира. Такое отрешение японцы видят в мире, который не «приукрашен» субъективным видением. Но благодаря тому, что происходит акт аскетизма, добавляется метод созерцания, — то есть, таким образом, понятие ваби не только рождает цели нашей перцепции, но и дает определению способ достижения видения действительного существования вещи — молчаливое созерцание. Здесь имеет место проведение параллелей с античной эстетикой, где в диалогах Сократа появляется принцип утилитаризма в эстетике, а мерой красоты являлась некоторая практическая ценность. В эстетике же

ваби проявляется возможность увидеть неосязаемую красоту предмета, которая не виднеется сама по себе. Именно созерцание внутренней красоты предмета, а возможно, и рассмотрение в нем потенциала, который он может дать, и окружает предмет таинственным ореолом прекрасного. В этом случае прекрасное базируется на постижении внутренней красоты, которая становится высшей ценностью для реципиента, — таким образом, реципиент выходит за рамки внешних эстетических норм, которые были высшей ценностью. Такая эстетическая ценность вбирает в себя этические нормы, раскрывая через подлинную красоту предмета — подлинную красоту бытия. *Ваби* — восхваление бедности внешнего обаяния, и в то же время — величайшего богатства внутреннего мира. В данном случае *ваби* нужно рассмотреть применительно к субъекту, под которым будет пониматься человек, и объекту, под которым понимается вещь-сама-по-себе. Необходимо в данном случае отталкиваться от понятия объекта, потому что предмет созерцания может являться чем-то естественным. Например, дерево сакуры, которое не должно нести в себе идею утилитарной эстетики, и предмет, созданный искусственно, будет осмысливаться в иной системе осознания прекрасного, скорее ближе к понятию сократовского понимания прекрасного. Наиболее подходящие слова, которые так же будут характеризовать объект — бедное, неказистое.

Красота высохшего дерева — красота сама-по-себе, ибо в нем виднеется несовершенство, но при этом дерево, если оно высыхает, лишается эффектов и манерности. И красота предстает в подлинном виде. — То есть обнаружить в засохшем дереве красоту есть высшая способность чувствовать бытие. Если существует предмет, созданный руками человека, то у такого предмета нет необходимости быть украшенным. Он обязан представляться только в контексте утилитарной эстетики. Более того, сама эстетика пытается уйти в сторону неказистости и простоты. Примером того могут служить керамические изделия Раку¹, где создатели специально акцентировали внимание на асимметрии и простоте форм. Понимание недостижимости идеальной красоты, которая всегда существовала в человеческой мысли, и отказ от такого рода симулякративного знания; концентрация на специальном создании дефектов в вещи — вот та простота, которая и очаровывает. При этом технологии, с помощью которых задавались эффекты, придающие предмету обаяние неказистостью, граничили с возможностью выхода на явный брак, что, естественно, считалось недопустимым.

Так как в основу такого мировоззрения заложена аскеза и отшельничество, то субъект сконцентрирован на простом бытии, — то есть ставится вопрос о необходимости манерности и вычурности предметности, если человек может «заглянуть» в подлинное бытие предмета. Таким образом, понятие субъекта порождает дополнительное значение и создает переориентацию этических ценностей, где простой предмет гораздо дороже, чем любой другой ярко украшенный и вычурный предмет. Поэтому, как «производная» от данного явления, любое искусство Японии стремится к минимализму, который обязан донести суть авторского замысла без

¹ Тип традиционной японской керамики, которая исполнялась ручной лепкой, в силу чего любое изделие оказывалось уникальным и неповторимым.

прикрас. Но все же субъект и автор — это два понятия, которые категорически отличаются друг от друга, хотя в понятие «автор» и включают понятие субъекта, ибо «автор», созерцающий в покое подлинное существование вещей и поступков, пытается быть объективным и донести в искусственно созданном предмете всю красоту подлинности и незавершенности предмета, тем самым сливая в единую концепцию естественные предметы и предметы искусственные.

Следующий термин, который в настоящее время составляет единое целое с концептом *ваби* — *саби*. Термин *саби* (寂) восходит к японскому прилагательному 寂しい (*sabishii*), который вбирает в себя понятия унылости, грусти, но так же, что наиболее важно, обозначает одиночество, заброшенность, пустынную. По поводу этимологии есть еще одна версия происхождения: «Как и слово “ваби”, “саби” образовано от инфинитива глагола “сабу”»¹. То есть даже на уровне языка и этимологии эти слова схожи. Соответственно, такой глагол можно будет перевести в значении «заржаветь». Таким образом, данная форма указывает на наличие обретения старости предмета, патины. Старость предмета в данном случае становится необходимым атрибутом. В этих пунктах она полностью связана с понятием *ваби*, но скорее является надстроечным понятием к *саби*. Если *ваби* — вырывание бытия предмета из мира, то *саби* — некоторое чувство рефлексии и пострефлексии над бытованием предмета. Сравнивая понятия *ваби* и *саби*, Иваи Сигэки пишет: «Как и слово “вабу”, у которого изначально было отрицательное значение из-за того, что обозначались страдания людей от бедности, слово “сабу” обладает отрицательной коннотацией атмосферы грусти»².

Также *саби* сосредоточивает внимание эстетического реципиента на очаровании древности того или иного предмета. Поэтому *саби* несет в себе проблему темпоральности и осознания бренности бытия, но в данном моменте концепт *саби* совпадает с *ваби*, однако он надстраивает определенное отношение субъекта к объекту, создавая в области восприятия посредством любования мимолетной красотой. Непостоянство бытия создает чувство одиночества в онтологическом пространстве, но в то же время такое ощущение рождает понимание существования вещи в определенный момент времени как высшую ценность. Поэтому большая часть японской поэзии, живописи и искусства в целом имеет под собой именно обоснование *саби*. В такой парадигме можно попробовать проинтерпретировать *саби* как чувство темпоральности существования объекта и рефлексии над его существованием.

Историю понятий в классической японской литературе рассматривают следующим образом: «В истории искусства “саби” выступает как эстетический идеал и благодаря поэзии Басе достигает наивысшего апогея. Именно Басе был тем, кто довел *саби* до совершенства, именно поэзия Басе репрезентирует живое воплоще-

¹ 「わび」という言葉と同様、「さび」も動詞「さぶ」の連用形が名詞化されたものである。岩井茂樹「日本的」美的概念の成立」（*Иваи Сигэки*. Становление (японских) концепций красоты. Изд. 2-е. Токио, 1976. С. 30).

² «「わぶ」が元来、人が困苦窮乏するようなマイナスイメージの強い言葉であったのと同様、「さぶ」も孤独な状態をさびしく思うという否定的なイメージを伴った言葉であった（*Иваи Сигэки*. Становление (японских) концепций красоты. Изд. 2-е. Токио, 1976. С. 30).

ние *саби*; это было известно и в классической японской эстетике, и в настоящее время мы (японцы) так же это чувствуем. Однако эстетическое понятие “саби” угасло вместе с уходом Басе из жизни и его творчеством, но само исчезновение является наивысшей красотой, по меньшей мере является вечным совершенством вечной красоты. После войны понятие “саби” в качестве эстетического идеала ослабело, но являлось неким остатком феодализма, и является не более чем символом бедной Японии, однако пока не существует идеала красоты, который мог бы превышать *саби*. Недавно более или менее началось виднеться возникновение ростков новой красоты, но пока нельзя определить, является ли это рождением или же это нечто при- и переходящее. Но это можно объяснить тем, что в жизни народа нет места для красоты. Поэтому из-за войны либо в эстетическом сознании происходят изменения, либо изменяется место *саби*, которое существовало в нашем сознании. Однако действительно в нашей жизни преобладание *саби* — огромно. Но мы не находимся в ситуации, где нет подсказок для анализа создания *саби* и отслеживания исторического возникновения. Мы не только исследуем “саби” как прошлое, но и как то, что существует перед нами не только как настоящее, но и как то, что находится внутри нас»¹.

Согласно данному фрагменту, феномен становления *саби* является в том, что, по мнению автора, данная структура статична. Язык также не может отобразить идеалы красоты, по причине того, что они не явлены нашему сознанию. И только в моменте историчности раскрывается понятие красоты. То есть красота бытийствует сама по себе, и *саби* — тот путь, через который возможно постигнуть красоту. В понятии *саби* красота отражается в нашем сознании через язык. Но *саби* не является универсумом по отношению к красоте.

Как было показано выше, понятия *ваби-саби* имеют много опорных пунктов, в которых они схожи, поэтому эти термины и представляют единый концепт, где они дополняют друг друга. Первым таким пунктом является категория потерянности, потому что в *ваби* красота потеряна, в *саби* красота преобразена временем. Именно поэтому можно объяснить «лоск», которым обладают вещи, которые находятся

¹ «日本文芸史における、美の理念としての『さび』は、芭蕉の俳諧によって、展開の極致たつする。芭蕉こそ『さび』の完成者であり、芭蕉の詩こそ『さび』の具現である、というのが、古来の定説であり、現代のわれわれの実感でもある。しかし、『さび』とよばれる美の意識は、芭蕉の死とともに地上から消え、芭蕉の俳諧とともに過ぎ去つてこそ最高の美であり、すくなくも、日本の美の極致であるとされてきた。戦後、それは、封建社会の遺物であり、貧乏日本の象徴にすぎないとして、観念としては弱体化さかねているもの、それを超えた美の創造は、まだ間にあいかねているありさまである。最近、多少、その萌芽かと思われているものが見えはじめたにしても、渡来が誕生か、見定めかねる程度にすぎない。が、敗戦国民としてのわれわれの生活は、美どころではない立場にあるためか、それとも、これを契機として、美の意識に変化がもたらされつつあるのか、われわれの意識に生きていた『さび』の位相にも変動があつたことはたしかである。しかし、事実として、われわれの生活における『さび』の支配は、まだ相当なものである。われわれが『さび』の創造を分析し、『さび』の史的形成追究する手がかりや足だまりに、事欠くような状態ではない。われわれは、それを、単なる過去のものとして追究するばかりではなく、われわれの前にあるものとして、またわれわれのうちにあるものとして省察することができる関係にある 井手匠雄: «日本人の貧困とわび・さび

(Иде Ю. Бедность японцев и ваби-саби. С. 1–2).

в музее. С одной стороны, они уже не новы, потерялись, надломлены, но при этом это именно то, что являет подлинную красоту, именно благодаря ее отсутствию.

Причиной формирования данного понятия, как было сказано уже ранее, могло послужить как естественное возникновение среди религиозных сект и того, что гражданам было очень сложно находиться в парадигме политико-религиозных распрей как между религиями, так и внутри каждой религии, где зачастую моральный образ священников не придавал сил верующим. Поэтому есть все основания утверждать, что такое созерцание среди простого населения получает большое распространение вследствие бедного образа жизни. Получается, что *ваби-саби* как эстетическая категория работает как нечто, что позволяет возвыситься над социальным началом и приобщиться к истинно высшему. Такое видение устраняет субъект как социальное явление, и скорее растворяет «Я» в соединении с сакральным понятием природы и окружающей действительности и отчасти примирением с этой бедностью, которая в этой действительности существовала.

ЛИТЕРАТУРА

[Алпатов et al. 2008]: *Алпатов В.М., Аркадьев П.М., Подлеская В.И.* Теоретическая грамматика японского языка. В 2 кн. М.: Наталис, 2008.

[Анарина 1984]: *Анарина Н.Г.* Японский театр. М.: Наука, 1984.

[Бенедикт 2007]: *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб.: Наука, 2007.

[Гарри 2003]: *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М.: Восточная лит-ра, 2003.

[МАНЪЁСЮ 1971]: МАНЪЁСЮ («Собрание мириад листьев»). В 3 т. М.: Восточная лит-ра, 1971.

[Мещеряков 1987]: *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М.: Восточная лит-ра, 1987.

[Мещеряков 2003]: *Мещеряков А.Н.* Пожалование и подношение в официальной культуре Японии VIII века // *Вещь в японской культуре*. М.: Восточная лит-ра, 2003.

[Овчинников 1971]: *Овчинников В.В.* Ветка сакуры. М.: Молодая гвардия, 1971.

[Юдзан Дайдодзи 2012]: *Юдзан Дайдодзи.* Книга самурая: Будосесинсю / Пер. с яп. Котенко Р.В., Мищенко А.А. СПб.: Евразия, 2012.

[Ямамото Цунэтомо 2012]: *Ямамото Цунэтомо.* Книга самурая: Хагакуре / Пер. с яп. Котенко Р.В., Мищенко А.А. СПб.: Евразия, 2012.

ЛИТЕРАТУРА НА ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

1. 岩井茂樹「日本的」美的概念の成立» (*Иваи Сигэки*. Становление (японских) концепций красоты) // *日本研究: 国際日本文化研究センター紀要* 33, 29–53, 2006–10–31 (Японские исследования: международный центр исследований японской культуры. Статья 33, 29–53, 2006–10–31).

2. 井桁貞利、コンサイス和露辞典第二版、東京、1976年 (*Игета Садатоси*. Серия словарей Консайсу. Изд. 2-е. Токио, 1976).

3. 井手匠雄: «日本人の貧困とわび・さび» (Иде Ю. Бедность японцев и ваби-саби) // 福岡女子大学文学部, 文芸と思想 (26), 1–13, 1964–03. (Филологический факультет женского университета Фукуока. Художественная литература и идеи. (26) 1–13, 1964–03).
4. 村山元英・村山にな »ピーター・ドラッカーと九鬼周造» (Мураяма Гэнэй, Мураяма Нина. Питер Драккер и Куки Сю-дзо) //千葉大学経済学会, 経済研究 28(2), 201–238, 2013–09 (Экономическое научное сообщество университета Тиба. Исследования экономики 28(2), 201–238, 2013–09).
5. 『日本国語大辞典 第二版』小学館、二〇〇二年、 (Большой толковый словарь японского языка. Изд. 2-е. Изд-во «Се: гакукэн», 2002).
6. 松本・美江、英語で日本紹介ハンドブック、アルク、2010年 (Мацумото Ёсиэ. Знакомство с Японией на английском. Изд-во «Аруку», 2010).
7. 日本史、山川出版社、東京、2012年 (Японская история. Изд-во «Ямакава», Токио, 2012).
8. 相川宏、《わび》の潮流、日本大学芸術学部紀要、2001 (Айкава Хироси. Тенденция «ваби». Сборник статей факультета японского университета, 2001).

Образ человека в эстетике работ Кацусика Хокусая (1760–1849)

АННОТАЦИЯ. Настоящая статья посвящена теме человека в эстетике работ японского мастера Кацусика Хокусая. Автор предпринимает попытку рассмотреть образ человека через сопоставление важнейших понятий и принципов японской этики и эстетики. В статье дана характеристика творческого пути художника и его собственного стиля, обозначен вклад Хокусая в художественную культуру Японии. Выявлены главные особенности творчества мастера: динамичность и темпоральность. Автор рассматривает несколько гравюр из «Манги», анализируя образы представленных людей. В первой части статьи показано, как и с помощью каких художественных средств японскому мастеру удается передать четкость и реальность изображения, а также почему главным героем гравюр Хокусая становится именно труженик. В статье показано влияние этических принципов Японии и дзэн-буддизма на эстетическое восприятие. Приводится иерархия понятия долга (*он*) и объяснение значимости данной этической категории для человека восточной культуры. Во второй части статьи рассматриваются различные приемы (*Ямато-э* и *Кано*), при помощи которых художнику удавалось передавать на гравюрах настроение человека, его внутренний мир и говорить со зрителем при помощи красоты и величия природы. Благодаря разобранным в статье сюжетным линиям, выразительным средствам, а также основам морали и поведения, формируется эстетический образ человека, каким его видел японский мастер. На основе проведенного анализа автором делается вывод о культурной значимости работ Кацусика Хокусая, подчеркивается философичность и афористичность гравюр художника.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Кацусика Хокусай, гравюра, *укие-э*, *суримоно*, долг, самодисциплина, дзэн-буддизм, *Ямато-э*, *Кано*, динамичность, темпоральность, *ханнья-харамиду*, *сюе*.

Кацусика Хокусай (1760–1849) — японский художник, работавший в традиции *укие-э*, представляющей человеческое бытие как скоротечный поток. В столице Японии городе Эдо культурная традиция *укие-э* обозначала мир повседневности, а позднее также различные виды увеселений, забав или игр. Героями гравюр *укие-э* становились актеры театра Кабуки, красавицы-куртизанки, простые горожане. Искусство служило и практическим целям: гравюры использовались в качестве рекламы или театральных афиш, или как иллюстрации книг и поздравления к праздникам. Во всех разносюжетных гравюрах прослеживается склонность к рациональному ощущению бытия, пришедшая на смену универсальным философским представлениям о человеке и жизни [Виноградова 2005: 8].

Наибольшую известность Хокусай получил как мастер пейзажа и создатель *суримоно* — специальных поздравительных открыток. Изящно украшенные карточки пользовались большой популярностью в Японии. Их было принято дарить по любому значительному поводу: рождению ребенка, новому празднику, повышению по службе. *Суримоно* создавались специально для каждого отдельного случая на заказ. Мастера использовали дорогую бумагу, гравюра украшалась тончайшими цветными узорами, позолотой и небольшой надписью, отражающей смысл поздравления. Хокусай привнес в *суримоно* многозначность. Он был удивительно талантлив, и даже одно время известен как поэт. Его поздравительные гравюры отличались выразительностью, символичностью, графической тонкостью и философскими афоризмами. Хокусаю удавалось вкладывать целые мотивы и представления о мире в одном поздравительном *суримоно*.

Свой стиль художник нашел не сразу. Ему понадобились годы исканий, путешествий, наблюдений, чтобы обрести собственный творческий характер. Хокусай сменил около 40 псевдонимов, каждый раз пытаясь связать с новым именем новое художественное начало. Японский мастер обучался в мастерской ксилографии, в которой получил навыки резьбы по дереву, затем в мастерской Кацукава Сюнсе, позднее работал как самостоятельный иллюстратор и живописец. Хокусай начал изучать и европейское искусство, основы анатомии и линейную перспективу. Все это отразилось в его работах: художник отражал в них энергию, силу природы, четкость линий и силуэтов. Природа — это не просто фон, на котором можно изобразить сцены из жизни человека или поместить различные объекты, а важнейшая часть композиции. Так, у японского мастера человек неразрывно связан с природой, являясь с ней единым целым.

Самые знаменитые работы Хокусая — это «Большая волна в Канагаве», «Победный ветер. Ясный день» или «Красная Фудзи», «Сон жены рыбака», «Женственная волна», «Тысяча видов моря», «Журавли», а также *суримоно*: «Женщина с вязанкой хвороста», «Луна, хурма и кузнечик», «Маленький ворон, несущий саблю», «Горный пейзаж с мостом», «Актер Тацуноскэ с марионеткой».

Особый интерес вызывает образ человека в творчестве японского мастера. Необходимо отметить, что до Хокусая традиционно было принято изображать отдельные важнейшие фрагменты жизни, праздники, ритуальные события. Также мастера создавали образы красивых, богатых людей, представителей знатных сословий, императоров. Обычный человек не привлекал художника и считался «недостойным искусства».

Хокусай одним из первых порывает с этой традицией. Главное действующее лицо его гравюр — простой горожанин в разных сферах бытия. Герои заняты своими повседневными делами, ремеслом, активной деятельностью. Сборник рисунков «Манга», впервые изданный в 1814 году, содержит множество различных изображений человека. Сборник задумывался как учебное пособие, поэтому художник использует минимальную цветовую палитру: черный, серый и светлорозовый оттенки. Хокусай изображает женщин, тружеников, ремесленников, спортсменов. Он уделяет внимание всем мельчайшим деталям: фигуре, складкам одежды, прическе, рабочим инструментам, природе. Лиц героев некоторых гравюр

мы не видим, но это не означает, что они бездушны или безлики. Хокусаю удается передать настроение и характер каждой изображенной фигуры.

Можно выделить две особенности творчества японского мастера: динамичность и темпоральность. Все образы показаны в движении и в мгновении, и это является неотъемлемым свойством всей японской традиции в целом. Неслучайно Хокусай выбирает образ труженика в своих произведениях. Его герой — простой человек, увлеченный своим делом, который не парит в облаках, а занят самым важным в жизни — выполнением своих обязанностей или соблюдением кодекса чести. Именно этика долга является ключевым основанием для понимания японской эстетики. «Долг — категория, которая меньше всего применима к китайской мысли и полнее всего определяет японскую» [Бенедикт 2004: 71–125]. Бытие в Японии понимается как продолжение творческого в человеке.

Сначала рассмотрим внешнее изображение человека — образы женщин разных профессий, спортсменов, а также то, как японский мастер передает внутреннее состояние человека, изображая знаменитых исторических личностей.

Рассмотрим гравюру из 3-го выпуска, лист 8 [Коломиец 1967: 33]. На ней мы видим около 20 разных изображений женщин. Фигуры небольшого размера. Женщины принадлежат к разным социальным слоям — от служанок до простых рабочих горожанок. Каждая изображенная женщина имеет свою историю, характер, возраст, облик. Японский мастер прорисовывает мельчайшие детали наряда, складки кимоно, детали причесок. Героини гравюры заняты повседневными делами: одна занимается шитьем, другая приготовлением обеда, третья отдыхает.

Хокусай особое внимание уделяет образу труженика. На гравюре из второго выпуска представлены люди разных профессий: кузнецы, плотники, музыканты, повара и грузчики. К примеру, мастер по изготовлению зонтов. Хокусай передает зрителю чувство единения мастера и его труда. Герой гравюры связан воедино со своим рабочим инструментом, он погружен в ремесло. Помимо полной отдачи деятельности и честного исполнения своего морального долга, для японца важным является непосредственное существование в реальности. Как известно, всякий последователь дзэн-буддизма страстно желает «напиться из источника жизни вместо того, чтобы довольствоваться всякими слухами о нем» [Судзуки 2004: 31]. Главным в дзэн-буддизме является постижение реальности или пробуждение *праджни* (по-японски — *ханнья-харамичу*). Дзэн уже восемь веков оказывает огромное влияние на различные сферы жизни японца, в том числе и на культурную и духовную области [Судзуки 2004: 317].

Эстетическая традиция Японии неразрывно связана с этикой и моралью. Важнейшим качеством японца является самодисциплина, т.к. она способствует духовному росту человека, дарует ему способность быть хозяином своей жизни. В любой деятельности мы всегда сталкиваемся со множеством трудностей и препятствий. Но необходимо претерпеть испытания и продолжать действовать, т.к. в итоге работа, учеба или иное занятие должны приносить удовольствие, в случае, если только человек полностью не откажется от своего дела. Самодисциплина или *сюе* «превращает человека в сверкающий острый меч, похожим на который он, конечно, желает быть» [Бенедикт 2004: 138]. Идеалом для японца является уровень

мастера. Мастерство — это не просто безупречное владение навыками своего ремесла, а абсолютное соединение «Я» и действия. Мастер и его дело являются одним целым.

Долг (по-японски — *он*) — одна из важнейших категорий этики Японии. Добродетельным человеком является тот, кто честно и старательно выполняет свои обязанности. Существует несколько видов оплаты долга, отличающихся друг от друга особыми правилами. Первые *он* — это обязанности, которые японец приобретает с рождения или в течение жизни.

Иллюстрация 1. Ремесленники (вып. II, л. 5) [Коломиец 1967: 49]



Таковыми являются *ко он* — долг от императора, *оя он* — долг от родителей, *нуси-но он* — долг от хозяина, *си-но он* — долг от учителя [Бенедикт 2004: 145]. Эти виды обязанностей не имеют ни количественных, ни временных эквивалентов, в отличие от обязанностей второго типа — «возвращаемых». В свою очередь, «возвращаемые» обязанности тоже можно разделить на две категории: *гиму* и *гири*. *Гиму* — такой вид долга, полная оплата которого все равно считается незавершенной. К нему можно отнести долг своей профессии, долг родителям или долг императору. Оплату долга-*гири* можно рассчитать математически, также этот вид обязанностей имеет границы во времени. Разделяют *гири-миру* и *гири* своему имени. Первые — это долги родственникам или близким людям за оказанную услугу, помощь или поддержку в каком-то значительном деле. Примерами вторых *гири* является стремление держать свою репутацию чистой и незапятнанной, безукоризненное выполнение правил поведения, а также долг выполнения своей работы качественно и внимательно, без совершения ошибок. Таким образом, категория долга в Японии имеет особенную иерархию и лучше других этических понятий отражает мировоззрение людей, помогает осмыслить их понимание жизни.

Теперь вернемся к эстетике. У героев Хокусая нет четкого изображения лица, но все их тело говорит о характере и настроении. Напряженные мускулы худого измученного человека, его бедная одежда или кимоно, уставший взгляд, направленный на предмет деятельности, лучше любых образов и сюжетов отображают реального человека. Рабочий на гравюрах не отвлечен, не парит в облаках, он изображен «здесь и сейчас», он сконцентрирован на выполнении своего долга.

Благодаря смелой линии Хокусаю удается передать точность поз, движений и мимики. Направление линии художника свободно и уверенно. Его образы отличаются лаконичностью и оживленностью. Японовец А.С. Коломиец сравнивает зарисовки Хокусая со стихами *хайку*, в которых благодаря минимуму строк передается глубокий смысл произведения [Коломиец 1967: 65].

В 8-м выпуске представлены зарисовки слепых персонажей. Мы видим 12 выражений лиц, но говорить об индивидуальности каждого изображенного человека пока рано. Скорее Хокусаю важнее здесь уловить мимику лица и эмоцию, представленную физически. Мастер показывает нам настоящее лицо человека без излишеств, с морщинами, складками, схематично изображенными чертами лица, глазами. На гравюре есть и равнодушие, и удивление, и радость, и озлобленность, и печаль. По работам художника мы видим, что он не только талантливый мастер, но и тонко чувствующий человека наблюдатель.

Еще одна отличительная черта творчества Хокусая — использование сатирических образов. К примеру, в 13-м выпуске «Карикатура в стиле Кацусика» художник представляет зрителю два типа фигур: толстые и худые. Особое внимание уделено движению и позе персонажа. В образах проявляются специфические этим типам фигуры сатирические черты. Толстяков мастер показывает при помощи плавных, мягких линий и округлых форм. На гравюре мы опять-таки не видим лиц, но полностью чувствуем состояние и настроение изображенных людей. Толстяки ленивы, спокойны, некоторые находятся в полудреме. Их характер проявляется через тяжелую округлую форму тела и статичную позу. Худых же мастер ри-

сует резкими и острыми линиями. Тело здесь с выпирающими костями, ключицами, ребрами. Позы героев этой гравюры зажатые и полусогнутые.

Иллюстрация 2. Слепые (вып. VIII, л. 14) [Коломиец 1967: 37]



Японский художник важную роль уделяет движению и телу. Поэтому в его работах представлено огромное множество образов из дзюдо, сумо, различных видов танца, акробатики. В третьем выпуске представлены сумоисты в разные моменты

состязания. Борцы в специальных набедренных повязках упражняются и готовятся к поединку. Изображена не только анатомичность спортсмена, но и момент, а также ритм движения. Динамичные позы, направление корпуса тела, кисти рук, изогнутые стопы, мимика лица схвачены в одно мгновение.

В творчестве Хокусаи есть еще одна особенность: кроме стремления передать динамичность тела и выразительность движений, его интересует внутренний духовный мир человека. Во многих гравюрах «Манги» мы находим образы известных доблестных людей: отважных воинов, талантливых поэтов и каллиграфов, храбрых самураев, исторических деятелей и героев литературных произведений. Хокусай выбирает сильных, справедливых, высоконравственных героев, отстаивавших свои права, и людей, верных высоким моральным идеалам.

В пятом выпуске Хокусаи изображен знаменитый в Японии отважный воин Ку-суноки Масасигэ, прославившийся своей верностью императору Годайго. Масасигэ происходил из рода самураев, командовал обороной против узурпатора власти. Погиб в 1336 году в битве при Минатогава. На страницах японской истории он значится как отважный воин, верный долгу и императору, его называли образцом истинного японца.

Хокусай в данной гравюре отходит от традиции и представляет нам Масасигэ без специфических атрибутов воина: коня, оружия, формы. Взгляд самурая устремлен вдаль, он скрестил руки на груди, а его платье развевается по ветру. Для передачи внутреннего состояния Масасигэ Хокусай использует острые резкие штрихи. Одевание самурая передает внутреннюю обеспокоенность воина: несмотря на строгость и тяжесть ткани, ветер играет с подолом платья. Развевающееся одеяние героя контрастирует с окружающей средой. Пейзаж вокруг Масасигэ спокоен, природа неподвижна, что служит отличным фоном для изображения настроения воина. Хокусаю удалось передать силу и переживания отважного самурая.

Еще один интересный и метафоричный образ в творчестве японского мастера — образ поэта Тюнангона Юкихара. Юкихара прославился своей литературной деятельностью, создавал прекрасно сложенные танка. За один из своих проступков он был наказан ссылкой в Сума. Будучи совершенно одиноким, он провел остаток своей жизни в изгнании и тоске по возлюбленной, которой посвятил множество стихотворений. Кратко и лаконично у Хокусаи изображен поэт: он спрятан в свое кимоно и поникнув сидит за столом. Его поза молчалива, выражение лица уныло. Рядом с Юкихара находится жаровня, которая уже охладела и не дает тепла. Однако позади поэта — оживленный и игривый пейзаж. Природа как бы кричит за Юкихару. Хокусай также наполняет символами окружающий поэта пейзаж. Сосна по-японски — *мацу*, а ветер — *кадзэ*. Мацукадзэ — именно так звали ту возлюбленную, по которой тосковал и скучал Юкихара.

По замечанию А.С. Коломиец, Хокусай тут порывает с принятыми традициями: он использует в одной гравюре сразу два различных стиля: прием *Ямато-э* и прием школы *Кано* [Коломиец 1967: 64]. *Ямато-э* — это тонкий рисунок с использованием аккуратных штрихов, тщательного изображения деталей одежды, мебели, интерьера. Таким образом, для передачи внутреннего состояния человека Хокусай соединяет образ поэта, который проявляется в приеме *Ямато-э*, и образ природы,

отразившийся в манере исполнения школы *Кано*. Природа и человек дополняют друг друга и создают единый, наполненный переживаниями образ.

Закончить данную статью можно словами поэта и новеллиста из города Эдо Секусандзина: «Легко изображать демонов, богов, которых никто не видел, но значительно более трудно — обычных людей, которые нас окружают» [Коломиец 1967: 139]. Кацусика Хокусай — не только талантливый художник и мастер безупречных гравюр, но тонко чувствующий природу и человека философ. Ему удалось показать образ трудового населения Японии, открыть для искусства возможность изображать простого рабочего. Все работы Хокусая вдумчивы, поэтичны, многогранны, их можно читать как книгу.

Иллюстрация 3. *Тюнагон Юкихара (вып. V, л. 18)* [Коломиец 1967: 65]



ЛИТЕРАТУРА

- [Белецкий 1970]: *Белецкий П.* Одержимый рисунком. Повесть о японском художнике Хокусае. М.: Детская лит-ра, 1970.
- [Бенедикт 2004]: *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.: РОС-СПЭН, 2004.
- [Виноградова 2005] *Виноградова Н.А.* Кацусика Хокусай. М.: Белый город, 2005.
- [Воронова 1958]: *Воронова Б.Г.* Хокусай. М.: Изобразительное искусство, 1958.
- [Воронова 1963]: *Воронова Б.Г.* Японская гравюра. М.: Изобразительное искусство, 1963.
- [Главева 2003]: *Главева Д.Г.* Традиционная японская культура специфика мировосприятия. М.: Восточная лит-ра, 2003.
- [Григорьева 1979]: *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979.
- [История и культура Японии 2001]: История и культура Японии / Отв. ред. В.М. Алпатов / Институт Востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, Крафт, 2001.
- [Коломиец 1967]: *Коломиец А.С.* «Манга»: Сборник рисунков Кацусика Хокусая. М.: Наука, 1967.
- [Мосин 2006]: *Мосин И.Г.* Мировое искусство. Мастера японской гравюры. М.: Кристалл, 2006.
- [Садакичи-Гартман 1908]: *Садакичи-Гартман А.А.* Японское искусство. СПб., 1908.
- [Скворцова 2010]: *Скворцова Е.Л.* Япония: философия красоты. М.: Новый Акрополь, 2010.
- [Стэнли-Бейкер 2002]: *Стэнли-Бейкер Дж.* Искусство Японии. М.: Слово, 2002.
- [Судзуки 2004]: *Судзуки Д.Т.* Дзэн-буддизм в японской культуре. СПб.: Гиперион, 2004.
- [Хокусай Кацусика 2006]: *Хокусай Кацусика.* 36 видов Фудзи / Сост. Иванова А. СПб.; М.: Кристалл, Оникс, 2006.
- [Японское искусство 1959]: Японское искусство. Сб. статей / Отв. ред. Р.Б. Климов / Институт востоковедения АН СССР. М.: Изд-во восточной лит-ры, 1959.
- [James 1974]: *James A. Michener.* The Hokusai sketch-books. 11th Printing. 1974.
- [Leila Anne Harris web]: *Leila Anne Harris.* Hokusai. Under the Wave off Kanagawa (The Great Wave). Электронный ресурс. URL: <https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/south-east-se-asia/japan-art/a/hokusai-under-the-wave-off-kanagawa-the-great-wave>.

Андреев Г.П.

Космология Берешит Раба, гл. 1–16, в контексте позднеантичных космологий

АННОТАЦИЯ. Данная статья посвящена формированию космологии в ранней раввинистической литературе на примере корпуса текстов, посвященных толкованию книги Бытия (Берешит) — Берешит Раба. Автор сравнивает иудейскую экзегезу со стоическими и гностическими пассажами, созданными приблизительно в то же время. Учения «Деяние Первоначала» (*Маасэ Берешит*) и «Деяние Колесницы» (*Маасэ Меркава*) сравниваются с возможными гностическими аналогами, особенно в свете ограничения их изучения. В статье проводятся несколько фрагментов из начала Берешит Раба, где эти учения разбираются, а также хрестоматийный фрагмент из талмудического трактата Хагига (лист 11^b) об ограничении познания пределов Вселенной. Кроме того, автор анализирует места из Сенеки и Марка Аврелия, где философы сравнивают Землю с точкой в масштабах всего остального мироздания. И в стоических, и в раввинистических фрагментах (особенно там, где вопрос касается эсхатологии) автором отмечается неразрывность этических и космологических компонент мировоззрения поздней античности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Мидраш, космология, раввинистическая литература, гностицизм, стоицизм.

Завершение Античности, которое обычно отождествляют с периодом римского господства в Восточном Средиземноморье (30 г. до н.э. — 476 г. н.э.), характеризуется развитием множества философских школ, порожденных еще эпохой эллинизма (323–30 гг. до н.э.). Эллинизм же, в свою очередь, не только ввел в грекоязычную среду многочисленные ближневосточные элементы, но и дал ближневосточным народам начала философской мысли. Эта мысль рождала «виртуальные реальности», которые еще в прошлом веке хорошо описала исследовательница гностицизма М.К. Трофимова: «В этих множившихся, обособлявшихся реальностях отражены и потребность в целостном мировосприятии (ибо каждая из них стремилась безраздельно поглотить человека, обещала наполнить смыслом его жизнь), и их растущая разобщенность. Религиозность самого различного толка, поиски космической гармонии поздней Стои, бегство эпикурейцев в свой обособленный мир, утонченность александризма — путей было много, они расходились все дальше и дальше, каждый по-своему тяготел к тому, чтобы стать самодостаточным» [Трофимова 1979: 31]. Действительно, под эллинской формой в школах мысли Восточного Средиземноморья скрывалось ближневосточное содержание: как отмечал еще А.Б. Ранович, «на Востоке не только романизация не сделала заметных успехов, но и эллинизация не захватила глубоко широких масс населения» [Ранович 1949: 3]. Однако, по мнению некоторых ученых, например, Шломо Пинеса (Pines)

[Пинес 2009: 277], влияние на интеллектуалов и их методы работы с текстом со стороны греческой мысли все же было, и даже достаточно сильное.

В нашей статье мы обсудим еврейскую мысль этого периода. Еврейский народ в указанное время переживал «стресс» от борьбы многочисленных партий, а потом — от разрушения Второго Храма и гонений в годы императора Адриана. Разумеется, это повлияло не только на религиозную, но и на философскую мысль.

В указанный период формируется литература мидрашей, двух Талмудов, входящей в компендиум так называемой «раввинистической литературы», а также ранней мистической литературы, именуемой חֵילֵי שָׁמַיִם (хэйхалот), то есть «шатров» (в современной русскоязычной исследовательской традиции устоялся перевод «Чертоги»).

Слово «мидраш» восходит к глаголу שׁוֹרֵר (ли-дрош) — «искать, исследовать». Мидрашами принято называть истолкования трудных мест Писания, а также создания альтернативных каноническим нарративов по библейским мотивам. В западной (христианской) культуре многие мидраши называли бы «апокрифами». Хотя необходимо жанры апокрифов и мидрашей различать — к первым относится литература, где сохранялась тенденция записи «откровений», в том числе приписанная библейским героям; а мидраш — это «рациональное» и авторское истолкование: мы обычно знаем раввина, которой его сделал. В современном постмодернистском мире хорошим аналогом мидраша был бы жанр fun-fiction, где читатель самостоятельно дописывает любимое литературное произведение, предлагает его альтернативное прочтение или развивает какой-либо из его сюжетов. Существуют множество причин, почему в эпоху эллинизма жанр мидраша появился, а в имперский период достиг расцвета. Первая из них — окончание формирования библейского канона: Еврейская Библия (ТаНаХ) уже сформировалась как корпус текстов. Вторая — влияние александрийской культуры толкования. Третья — появление жанра философских толкований σχολή, а также заимствование из эллинского мира одноименного института — места для исследований текстов и проведения дискуссий — что в еврейском мире стало בית מדרש (бейт мидраш), букв. «дом толкования/исследования». И.Х. Дворецкий одним из значений σχολή приводит «сочинение, трактат» и пример к нему из Плутарха: σχολήν περί τινος γράψασθαι, букв. «написать о чем-нибудь сочинение» [Дворецкий 1958: II: 1595]. Четвертая — появление класса интеллектуалов, занятых на досуге или почти все время толкованием Писания, что стало некоторой заменой — с разрушением Второго Храма — храмового служения. Стоит отметить, продолжая сравнение бейт-мидраша и σχολή, что последняя настолько связана с досугом, что его и означает по своему первому значению. А вот посещение бейт-мидраша — с другой стороны — как и изучение текстов, вменялось в обязанность: оно имело религиозную составляющую. Так, в трактате Вавилонского Талмуда Брахот (Благословения), лист 4^Б, читаем: «Человек, проходящий с поля вечером, идет в синагогу, и если привык читать — читает, а если привык [прилечь] поспать — поспит, а потом [спустя небольшое время встанет и] читает» [Брахот 1880: 8]. Это объясняется простым стремлением традиции, у которой было довольно мало — по сравнению с греческой — носителей сохранив себя.

К концу Античности, в V–VI веке, мидраши были собраны в сборники, один из которых интересующий нас *מִדְרָשׁ רַבָּהּ* (*мидраш раба*). На сегодняшний день Мидраш Раба начал переводиться на русский язык: переведены два первых тома «Берешит Раба», то есть «Большого [Толкования] на книгу Бытия»

В нашей статье мы будем обращаться к оригинальному тексту, изданному в Варшаве в 1890 году. Все библейские цитаты, кроме оговоренных, даны по переводу под редакцией проф. Д. Йосифона.

Один из важнейших вопросов человеческой мысли — об устройстве и структуре Вселенной — был краеугольным в этой литературе. Однако надо отметить ключевое различие между натурфилософией того времени и современным естествознанием, что подчеркивал еще И.Д. Рожанский, — разделение между преднаучными знаниями и техникой в Античности и неочевидность для людей той эпохи связи между ними [Рожанский 1988]. Однако было существенным и различие между мидрашистско-талмудической и греческими космологиями. Долго считалось, что картина мира, представленная в раввинистической литературе, есть лишь сборник «иудейских мифов» по аналогии с мифами греческими, собранными и систематизированными в Античности еще Гомером и Гесиодом, а спустя столетия — Псевдо-Аполлодором¹.

Конечно, некоторые мифы (в расхожем смысле) в Мидраше и обоих Талмудах присутствуют. Но уже первое знакомство с этими компендиумами толкований показывает, что это — как мы уже выше отметили — «игра с Текстом», наподобие той, что предлагают ныне постмодернисты. Но все же в этих произведениях — так же же, как и в классических мифах, с точки зрения А.И. Еремеевой и Ф.А. Цицина, «отразились не отдельные астрономические сведения, а целостная картина мира, хотя и опиравшаяся на очень небольшую сумму сведений о Вселенной, но уже представлявшая ее как закономерную систему явлений и сил» [Еремеева, Цицин 1989: 21]. Среди эллинистических философов господствовало наследие ионийских «физиков» и вновь открытого в I в. до н.э. Аристотеля с элементами выработанных в тех школах преднаучных теорий. Изречения досократиков, поэмы, а потом и трактаты жанра *περὶ φύσεως* были неотъемлемой частью эллинской мысли, в то время как еще в библейский период, по замечанию С.У. Барона, «историческая составляющая настолько превалировала в системе религиозных идей еврейского народа, что исторический (или историко-этический) монотеизм следует рассматривать как существенно важный вклад еврейской веры в историю мировых религиозных учений» [Барон 2012: 21].

Параллельно времени *ἀκμῆ* мудрецов Мидраша и Талмуда, свою разработанную картину Вселенной предлагали в своем учении стоики, чей *αἴρεσις* существовал к тому времени уже почти пять столетий. Стоицизм стал по-настоящему интернациональной школой. Как замечал еще почти столетие назад Макс Поленц,

¹ Этот штамп распространен и в современной околонушной и популярной литературе, напр.: [Грейвс, Патай 2008], где вкратце «для народа» изложены основные мидрашистские сюжеты; или же можно взять более фундаментальную работу «Legends of the Jews», составленную Луи Гинцбергом (Ginzberg) по-немецки, и вышедшую в 5 томах по-английски в переводе Генриетты Шольд (Szold) в 1909 году.

«Стоя не случайно решительно отвергла различие между греками и варварами: свое самое сильное действие она оказала вне Эллады — на молодые религии Востока...» [Порфирий 2011: 388]. С другой стороны, эпикурейство, ставившее целью интеллектуальное ἡδονή, утверждало: «Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной... Чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы» [Диоген Лаэртский 2011: 287]. С третьей стороны, с Востока шел гностицизм, который создавал свою картину мира, по мнению А.Б. Рановича, «путем сочетания нового христианского учения с... разновидностями эллинской философии того времени — платоновским идеализмом, пифагорейской мистикой, стоической космогонией — и с элементами “восточной мудрости”» [Ранович 1941: 126], но — как принято считать еще с XIX века — «гностицизм ставил проблему космологии в основу религиозного учения» [Сочинения гностиков 2004: 19].

Осмысление размеров мира и его места (в аристотелевском смысле) в тот период было почти «еретическим». Так, в талмудическом трактате Хагига, лист 11^b, читаем: «Не толкуют [законы] о запрещенных связях втроем, о Деяниях Начала — вдвоем, а о [Деяниях] Колесницы — даже наедине, за исключением того, кто умудрен и сам все разумеет. Лучше бы не являться на свет тому, кто рассматривает следующие четыре вопроса: “что наверху?”, “что внизу?”, “что прежде?” и “что после?”» [Эйн Яков 2013: 629]. По всей видимости, это был выпад против популярного тогда гностицизма, с его системами эманации миров и дуализмом, особенно дуализмом творцов Вселенной, а в каком-то смысле и против спекуляций о возрасте и размерах космоса вообще. Возможно, поэтому Иеуда а-Наси (II в н.э.), предполагаемый составитель Мишны, и его предшественники не допускали публичного учения о форме и месте мира, наподобие, например, стоического: «Мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее всего для движения... Его окружает пустая беспредельность, которая бестелесна; а бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено» [Диоген Лаэртский 2011: 137–138]. Опасность Гнозиса, настроенного порой антииудейски и антираввинистически, была велика. Если обратиться к трактату «О происхождении мира», приведенного в конце сборника Наг-Хаммади, то мы видим, как — мягко говоря — вольно его авторы обращались не только с иудейской, но и со всеми им современными космологическими и космогоническими традициями.

Но что важно, в указанном выше фрагменте, относящемся к корпусу Мишны (которая составлена во II в. н.э.), есть понятие מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית (ма'асэ берешит), переведенная здесь как «Деяния Начала», которое было, видимо, обозначением эзотерического космологического учения, аналогичного неопифагорейским доктринам. Ивритское «ма'асэ» буквально значит «действие», в каком-то смысле «работа». Если обратиться к приведенному выше трактату «О происхождении мира», можно в его начале прочесть (далее цитируем данное произведение по переводу А.И. Еланской): «Если у всех людей существует согласие относительно Хаоса, что Тьма это, это же нечто от Тени и называют это Тьмой. Тень же — нечто вышедшее из работы, существующей изначала. Ясно, что она существовала, прежде чем возник Хаос. Он следовал за первой работой. Проникнем же в истину,

в первую работу, ту, из которой вышел Хаос. И таким образом станет ясно объяснение истины». Для мудрецов Мидраша и Талмуда важно, что эта «работа»/деяние было одно, и в самом начале (*береишит*), поэтому «Деяния Начала» могут быть лишь предметом для исследования узкого круга интеллектуалов, чья ортодоксальность несомненна (хотя — как мы увидим ниже — позднейшие редакторы корпуса Берешит Раба сомневались в этом). Впоследствии в средневековой мысли для *Ма'асэ Берешит* нашлось другое понимание. Так, Кеннет Сискин (Seeskin) писал: «Что греческие философы касались в сфере физики и метафизики — этого Маймонид касался в сфере *Ма'асэ Берейишит* и *Ма'асэ Меркава*» [The Cambridge History 2009: 20].

Сама позиция как библейских авторов, так и постбиблейских мудрецов относительно начала мира — креационистская, то есть предполагающая его сотворение. Для античной мысли эта идея неочевидна, хотя о стоиках доксографы, например, передают: «Слово “мир”... Прежде всего, это сам бог как индивидуальное качество (*ἰδίως τοῦόν*) всей сущности; этот бог неуничтожим и нерожден, он — творец всего миропорядка, через определенные промежутки времени расточающий в себе всю сущность и вновь порождающий ее из себя» [Столяров 2002: 2]. Луций Анней Сенека в своем трактате «О природе» пишет, что он «благодарен природе... когда проникнув в самые сокровенные ее глубины», узнает, «какова материя вселенной; кто ее создатель, начальник и страж; что такое бог; сосредоточен ли он в себе самом или же и на нас иногда взирает; создает ли он каждый день что-нибудь или создал все однажды и навсегда; часть ли он мира или сам мир...» [Сенека 2001: 180–181]. В еврейском мире, современном Сенеке, задав подобные вопросы напрямую, можно было бы стать *מין* (*мин*) или *אפיקורוס* (*афикурус*), то есть «еретиком» (см., напр., Трактат Авот 2:14). Но, как мы увидим ниже, авторы космологических высказываний в мидрашах и Талмуде отвечали именно на такие вопросы, независимо и параллельно со стоиками.

Но была совокупность школ, также как и иудаизм, признававшая сотворение мира, — неоплатонизм. Опираясь на свое «священное писание» платоновских диалогов, неоплатоники конструировали свою космологию, источником для которой были «Федр» и особенно «Тимей», который стал камнем преткновения для неоплатонических комментаторов.

Интересующие нас космологические пассажи присутствуют в главе 2, где появляются толкования на стих Быт. 1:2 — «Земля же была пуста и хаотична, и тьма над бездной; и дух Божий витал над водой». Здесь интересно толкование, данное в виде истории: «Рабби Шимон бен Зома стоял и поражался (*тоге*). Прошел мимо рабби Йегошуа и приветствовал его раз и другой... На третий раз ответил ему рассеянню. Сказал ему [рабби Йегошуа]: — Что это, Бен Зома, где ты [витаешь]? Сказал ему [Бен Зома]: — Я нигде... Сказал ему [Бен Зома]: Я всматриваюсь в сотворение мира и [обнаружил, что] нет между верхними водами и нижними водами [расстояния] большего, чем [на] два пальца или три пальца, ведь написано здесь не “дух Божий веял”, но “витал” — подобно птице, которая парит и трепещет крыльями, и крылья ее то соприкасаются, то и не соприкасаются» [Мидраш Раба, 2012]. В оригинале вопрос рабби Йегошуа звучит как «בְּנֵי זוֹמָא, מַאיִן הֵרְגִלִּים?» (*бен зома',*

me'ayin ha-ra'glaim) — букв.: «Бен Зома, без ног/опор [стоишь]?». — Ответ же Бен Зомы в оригинале: «תִּי יִיָּן הַיִּיָּן» (*ме 'айен хайити*) — букв.: «я исследовал/созерцал». Форму יִיָּן автор этих строк интерпретирует как причастие от глагола לִיָּן — «изучать, внимательно изучать», причастие с перфектом первого лица от глагола быть תִּיָּן дает длительное прошлое. А после Бен Зома говорит: «מִתְּחִלָּה הָיִיתִי בְּמַעֲשֵׂה אֱבֶרֶשֶׁת» (*мистакэль хайити бама 'асэ берешит*) — букв.: «я созерцал Деяние Первоначальное». Тут мы можем найти ранние мистические элементы, связанные с указанным выше учением, которое постигалось в одиночку, посредством медитации. Таким образом, космогоническая картина строится в ходе «откровения».

Ивритское существительное רִיחַ (*руах*), упомянутое как в библейском, так и в мидрашистском фрагменте, в греческой мысли имеет аналог — πνεῦμα. В эпоху Империи, со склонностями этой эпохи к мистицизму, было переосмыслено милетское и пифагорейское учение о духе. Еще больше века назад С.Н. Трубецкой писал: «Беспредельное пифагорейцев сродни началам Анаксимандра и Анаксимена: мир представляется им ограниченной сферой, которая носится в беспредельности и дышит в ней, вдыхая и выдыхая ее как воздух или дыхание (πνεῦμα)» [Трубецкой 1890: 214].

Важным эпизодом в истолковании стихов, касающихся небесных светил — «И поместил их Бог в небосводе, чтобы светить на землю И управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы» (Быт. 1:17–18) — является фрагмент Берешит Раба 6:6–6:9. Эта компиляция интерпретаций описывает размеры Вселенной, «физические свойства» и «функции» Солнца, Луны и звезд, а также элементы эсхатологии.

Здесь авторы указывают размеры мира: «Где помещаются Солнце и Луна? — на втором небосводе... “Ты, Господи, един, Ты сотворил небеса, небеса небес и все воинство их...” (Неем. 9:6) — и куда все это воинство помещено? На второй небосвод, который над небом; от земли до небосвода пятьсот лет пути, и толщина свода — пятьсот лет пути, и от свода до свода — пятьсот лет пути. Смотри как он высок!» [Мидраш Раба 2012].

Если быть точнее — в оригинале задается вопрос: הֵיכָן גִּלְגָּל הַחֶמָּה וְלִבְנֵה נִתְּנִי? (*хэй-хан гальгаль ха-хама у-львана нитаним*) [Мидраш Раба 1890] — букв.: «где орбиты солнца и месяца поставлены?». Именно так: с одной стороны слово «орбита», с другой — «поставлены». Возможны здесь и метонимия, и ошибка переписчика. Но интересует нас здесь другое — слово *гальгаль*, которое мы перевели как «орбита», которое — в отличие от понятия *раки 'а* (которое переводчики передали как «небосвод») — значит нечто плоское и округлое. Если текст Мидраша приводит именно единственное число, то логично предположить, что авторы предполагали, что Солнце и Луна располагаются не только в одной плоскости (что соответствует очевидной астрономической истине), но и на одной орбите (два равномассивных тела трудно представить с XVII века на одной орбите — в те же времена это мало кого волновало). На этот вопрос мудрецы отвечают: בְּרַקִּיעַ שְׁנֵי (*бе-ракиа 'шэни*). В указанном нами переводе приводится версия «на втором небосводе», которой мы также выразим наше несогласие. Понятие *ракиа 'а* упоминается в начале книги Бытия, повествующей о сотворении мира. Однако подлинный смысл этого слова раскрывает псалмический стих: לֹרַקַע הָאָרֶץ עַל-הַמַּיִם (*ле-рока 'а- 'арец 'аль ха-майим*),

букв.: «[чтобы] простирать (*ле-рока*) землю над водой» (Пс. 136:6). И по этой логике *ракиа* можно смело перевести «пространство» в значении протяженного — и действительно словарь Михаэля Дропа указывает первое значение корня רָקַע — «растягивать» [Дроп 2005: 405]. — То есть ответ мудрецов-толкователей на их же вопрос можно перевести как «во втором пространстве», которое над нашим, обыденным. И в этом пространстве пребывает та *гальгаль*, то есть плоскость орбиты, Солнца и Луны.

Идея наличия двух небес довольно распространена в талмудической литературе. Например, в трактате «Хагига» есть такой пассаж: «Сказал рабби Йегуда: есть два неба, ибо сказано: “Ведь у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес” (Втор. 10:14)» [Эйн Яаков 2013: 638]. В оригинале последняя часть звучит как הַשָּׁמַיִם וְיְהוָה הַשָּׁמַיִם (ha-shamayim u-imey ha-shamayim). Переводчики в эпоху эллинизма — легендарные Семьдесят толковников — перевели это выражение буквально: ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ.

Обратим внимание на различие в понимании слов הַשָּׁמַיִם (*шаммайим*) и греческого οὐρανός в то время. Со времен Аристотеля среди грекоязычных интеллектуалов закрепилось три философских значения слова «небо»: «В одном смысле мы называем небом субстанцию крайней сферы Вселенной, ибо мы имеем обыкновение называть небом крайний предел и верх [Вселенной], где, как мы полагаем, помещаются все божественные существа. В другом смысле — тело, которое непосредственно примыкает к крайней сфере Вселенной и в котором (курсив мой. — Г.А.) помещаются Луна, Солнце и некоторые из звезд, ибо о них мы также говорим, что они “на небе”. А еще в одном смысле мы называем Небом [все] тело, объемлемое крайней сферой, ибо мы имеем обыкновение называть Небом [мировое] Целое и Вселенную» [Аристотель 1981: 291].

С другой стороны, ивритское *шаммайим* также имело разные нюансы в библейский и постбиблейский периоды. Некоторые, как И.Р. Тантлевский, предлагают читать оборот «земля и небо» как кальку с шумерского *ан-ки* (букв: земля-небо), значащего Вселенную в целом [Тантлевский 2000: 84]. Однако в позднепророческой литературе, как например, в книге Ионы мы видим, как слово «небо» само по себе уже значит Вселенную, как в стихе 1:9 — וְאֵת הַשָּׁמַיִם אֲנִי יָרֵא (вэ'эт ха-шем 'элоhey ha-шаммайим 'ани йарэ') — букв: «И Господа, Бога небес я боюсь». В этом контексте он противопоставляет своего универсального Бога богам, которым молились спутники Ионы во время бури, показывая Его власть над всем миром через слово *шаммайим*. В 1-й книге Хроник (*Диврей ha-йамим*, синод. Паралипоменон) приведена «молитва Давида», где произносится аналогичный пассажию из Ионы стих: כִּי כֹל-אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלֹהִים הָיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (ки коль 'элоhey ha-'амим 'элилим, ва-ха-шем шаммайим 'аса) — буквально: «Потому что все божества народов — божки, а Господь небеса (*шаммайим*) создал» (16:26). И вновь монотеистический Бог назван не «творцом неба и земли», а только неба, которое по контексту означает весь Универсум. Этот стих полностью дублируется в книге Псалмов, стих 96:5, что говорит о том, что он был как «лозунг» чрезвычайно популярен в позднепророческое время (ок. VI–IV в. до н.э.), и что именно сотворение неба-Вселенной было главной идеей крепнущего монотеизма.

Возвращаясь к фрагменту из Берешит Раба, можно сказать, что Вселенная мидрашистов неоднородна, а состоит из двух вселенных — «небес», как бы вложенных друг в друга. Причем небесные тела пребывают не в «нашей вселенной», а в той, что над ней. Интерпретаторы Писания четко фиксируют расстояние, измеряемое, правда, временем — «пятьсот лет пути». Но в отличие от современного «временного» светового года в популярной литературе по астрономии (профессиональные астрономы измеряют расстояние или парсеками (ок. 3,26 св. года) или значением красного смещения z), это измерение дистанции по стилю будет ближе к гесиодовскому пассажи:

*...Падая с неба девять дней и [девять] ночей,
Медная наковальня на десятый достигла бы земли.
Равное [расстояние] и от земли до туманного [Тартара]:
Падая с земли девять ночей и [девять] дней,
Медная наковальня на десятый достигла бы Тартара.*

(722–725)

Хотя в «Теогонии» автор дает нам знать, чья эта скорость, а мудрецы Мидраша оставляют читателям сами проинтерпретировать, с чьей скоростью (пешего ли, конного ли путника) до границ первого, а потом и второго неба можно добраться за 500 лет.

Интересен — для сравнения — пассаж, описывающий размеры мира, из трактата Псахим (листы 93b — 94b): мудрецы оспаривают мнение Равы: «Размер мира — шесть тысяч фарсангов, толщина же небесного свода — тысяча фарсангов» [Эйн Яков 2013: 508]. Стоит отметить, что фарсанг приблизительно составляет 5,5 километров. Применяя уже соответствующую единицу измерения (меру расстояния *par excellence!*), при этом предлагают иное космографическое пространство: «Размер Египта — четыреста фарсангов на четыреста фарсангов. Египет же составляет одну шестидесятую Куша. Куш составляет одну шестидесятую мира, мир — одну шестидесятую (Райского — *Г.А.*) Сада, Сад — одну шестидесятую Эдема, а Эдем — не более чем крышка от котла Преисподней» [Эйн Яков 2013: 508]. Термин «Куш» в этом фрагменте, скорее всего, обозначает Африку. Другое мнение отрицает ограниченность мира шестью тысячами фарсангами и приводится от имени рабби Натана: «...Весь заселенный мир находится под одной звездой... ведь если посмотрит человек на какую-нибудь звезду, а потом пойдет на восток — по-прежнему будет звезда эта под его глазами. И так со всякой из сторон света...» [Эйн Яков 2013: 508]. Как мы поняли, космология из 6-й главы Берешит Раба была не единственной в еврейском мире той эпохи, и в каком-то смысле даже маргинальной.

В отличие от мудрецов Мидраша и Талмуда, оценивающих огромные размеры горнего мира, философы Стои (особенно в ее римском изводе) землю прямо называли «точкой». Так, Сенека пишет: «Пространство, где вы плаваете на кораблях, воюете, царствуете, — точка. То, что вы создадите, будь это даже империя от океана до океана, — малее малого» [Сенека 2001: 183]. Аналогичное «уничужение»

использовал и Плиний в своей «Естественной истории». Да и Марк Аврелий в «Размышлениях» замечает: «Ведь и вся-то земля — точка» [Марк Аврелий 1985: 17]. В оригинале философствующий император написал: «Ὅλη τε γὰρ ἡ γῆ στίμμη», используя, в общем-то, математическое понятие в значении исчезающе малой величины — само же слово στίμμη буквально означает нечто нацарапанное и едва различимое. Словарь И.Х. Дворецкого [Дворецкий 1958: II: 1506] приводит математическое значение первым. Словарь же Лиддела уточняет узус аристотелевскими Топикой, I, 18, 8; Никомаховой Этикой, X, 3, 4 [Liddell, Scott 1883: 1431]. Кроме того, у Плутарха это слово выступает в значении момент: στίμμη χρόνου ὁ βίος.

Далее в том же трактате «О природе» Сенека косвенно указывает и на размеры Вселенной в соотношении с известной ему ойкуменой: «От самых дальних берегов Испании до Индии расстояние какое? — Считанные дни... А в той небесной области? — Стремительнейшая звезда, двигаясь без остановок и с равной скоростью все прямо, может мчаться здесь тридцать лет» [Сенека 2001: 184]. Т.Ю. Бородай в примечании к этому месту пишет: «Считалось, что быстрее всех светил движется Сатурн» [Сенека 2001: 184], приводя ссылку на место из цицероновского *De natura deorum*, II, 20. Обращаясь к этому фрагменту, читаем: «Та [планета], которую называют звездой Сатурна, а по-гречески Φαίνων... совершает свой путь приблизительно за тридцать лет» (цит. по: [Цицерон 1985: 117]). Для сравнения: на деле сидерический период обращения Сатурна составляет 29,46 года.

Более ранние стоики, как например Хрисипп (как передает в «Эклогах» Стобей), утверждали: «В мире, рассматриваемом как миропорядок, одна часть вращается вокруг середины, а другая пребывает на месте: вращается эфир, а пребывает земля и находящиеся на ней влага и воздух», объясняя это тем, что «самая плотная часть всей сущности является природной “подпоркой” (ὑπέρεισμα) всего [в мире], точно так же как в животном для этого служат кости, а здесь это называется землей» [Столяров 2002: 3]. Данная схема картины мира является доминирующей для времени от классической эпохи до Ренессанса. Однако здесь любопытна аналогия Вселенной с живым организмом. Для еврейского мировоззрения эпохи Мидраша эта аналогия неочевидна, а идея эфира — для того времени — недопустима, т.к. и Писание и толкования к нему с устным Преданием недвусмысленно говорят о водном составе и дольнего и горнего. Мидрашистско-талмудические источники постоянно оперируют понятиями «нижние воды» и «верхние воды». Иногда они утверждают, что небеса состоят из огня.

Все авторы приходят к разумному выводу о высокой температуре светил. Компилятор приводит мнение Йеошуа бен рабби Бун (так он обозначен в издании современного русского перевода, однако в издании оригинала он приведен как ר' בון בן ר' יושוע בר אבין, то есть рабби Йеошуа бар Авин): «“И возвестили небеса справедливость Его” (Пс. 50:6) — в грядущем небеса возвестят, какое благо сделал миру Своему Святой, благословен Он, не поместив [светила] на первом небосводе, ибо если бы поместил их на первом небосводе, никто бы не мог устоять перед дневным огнем» [Мидраш Раба 2012]. И для слова «небосвод» в оригинале используется слово *раки* 'а, которому мы выше предложили перевод «пространство». Йеошуа подчеркивает, что только огромное расстояние (тысяча лет пути, если использовать данные иных фраг-

ментов) не позволяет чувствовать чудовищный жар небесных тел (что в общем соответствует и современным астрономическим представлениям).

Любопытную картину конца Вселенной, формально сходную с теорией Большого сжатия¹, мы находим в фрагменте б:6: «Рабби Янай и рабби Шимон бен Лакиш: — Нет никакого другого ада²... кроме того дня, который спалит злодеев. На чем это основано? — “Ибо вот приходит день тот, пылающий, как печь” (Малахи, 3:19)» [Мидраш Раба 2012]. Возможно, это стоическое влияние. Формально это может нам напомнить гераклитовский «мировой пожар», изречения о котором передают от имени эфесского философа: «И все [вещи] когда-нибудь снова становятся огнем (снова разрешаются, растворяются) в огонь» [Гераклит 2012: 94]; «Весь космос воспламеняется, а затем снова упорядочивается» [Гераклит 2012: 96]; «[Когда огонь зажигается] космос снова воспламеняется» [Гераклит 2012: 97]; и наконец, мы видим «этическую» — как и в Берешит Раба — подоплеку пожара: «Очищающий и наказующий огонь (воспламенения) — судья космоса и кара за [совершение] нечестивых обрядов» [Гераклит 2012: 98]. Идея о том, что будет мировой ἔκπύρωσις, воспринятая стоиками, впоследствии стала объектом иронии доксографов, например Плутарха: «Всемирное воспламенение стоиков спалило писания Гераклита и Орфея» [Гераклит 2012: 98].

Мидраш не рассматривает в данных главах природу звезд, так же как и их движение. В греко-римском же мире не только астрономы, но и философы, например стоики, активно изучали и движение звезд и их природу, самое расположение звезд они называли «космосом». Среди стоиков — по сообщению того же автора — были «математики», которые «занимаются разысканиями о планетах и неподвижных звездах, и о том, такой ли величины солнце и луна, как кажутся, и о круговороте неба», и «физики», то есть те, кто «доискиваются, какова сущность мира, [и состоят ли солнце и звезды из вещества или образа], и имел ли мир начало или нет...» [Диоген Лаэртский 2011: 285–286]. Naturфилософы из стоиков были убеждены в неподвижности светил, звезд прежде всего, относительно своих сфер. Например, тот же Сенека, размышляя над природой так называемых «падающих звезд», пишет: «Нет ничего глупее, как предполагать, будто это звезды падают или перепрыгивают с места на место, или будто от звезд что-то отваливается или отрывается. Ведь если было бы так, звезд бы уже не осталось» [Сенека 2001: 187]. Основой этого суждения является позиция, что количество звезд ограничено; они или существуют вечно, или появились однажды — и больше не возникают. Более того, в конце трактата «О природе» учитель Нерона утверждает одинаковую природу небесных светил при их различной светимости: «Почему все звезды выглядят в какой-то степени разными и почему они так сильно отличаются от Солнца? Но несмотря на видимую разницу они вправе называться светилами» [Сенека 2001: 364].

В XII главе Берешит Раба собраны суждения о стихе Быт. 2:4 — «Вот происхождение неба и земли при сотворении их, во время создания Господом Богом

¹ Англ. Big Crunch. Современная космологическая теория, согласно которой, если кривизна пространства меньше евклидовой кривизны, то со временем Вселенная прекратит расширяться и начнем сжиматься, пока не сожмется вновь в сверхплотную точку сингулярности.

² Используется слово שַׁלַּח (gehinnom), давшая через арамейский форму «Геенна» в русском языке.

земли и неба». Согласно общепринятой в библеистике теории, глава первая представляет собой интерпретацию мифа о Творении из Е-источника, а вторая — начало которой здесь разбирается — J-источника. В последнем основной упор в описании создания мира делается на появлении человека, оставляя «натурфилософии» незначительную часть. В интересующую нас эпоху Пятикнижие, как и ТаНаХ в целом, стали каноном; и интерпретаторами текст воспринимался как создание одного автора — поэтому краткое повествование в начале Быт. 2 некоторыми толкователями воспринималось как «резюме» к Шестодневу. Итак, как и во многих местах Мидраша и обоих Талмудах, представлены позиции школ Гилеля и Шама: «По [мнению] школы Гилеля... небосвод [был сотворен] во второй [день] и подождал три дня — второй, третий и четвертый — и произвел три порождения: Солнце, Луну и звезды... По [мнению] школы Шама, небо [было сотворено] в первый [день] и подождало три дня — первый, второй и третий, — и закончено было его создание на четвертый день. А в чем завершение его создания? — светила, которые являются недостатком мира, ибо сказано: “И поместил их Бог в небосводе” (Берешит 1:17)» [Мидраш Раба 2012].

Если брать представления гностиков, то основой их космологического учения является идея о семи планетах. Некоторые стоики, как Диоген Вавилонский, говорили, что весь мир — божество, в случае с Диогеном, Вселенная — это Зевс: «А Диоген Вавилонский в сочинении “Об Афине” пишет, что космос тождественен Зевсу или же объемлет Зевса наподобие того, как человек объемлет свою душу» [Столяров 2002: 12]. А далее Филодем передает представления Диогена о планетах вперемежку с теологией: «Аполлон — это солнце, Артемида — луна, а утверждать, что боги обликом похожи на людей, — детский лепет и бессмыслица» [Столяров 2002: 12].

Так же как и в Берешит Раба, у стоиков часто космологические пассажи служили лишь средством для выражения этических идей. Так, Т.Ю. Бородай пишет об известнейшем из стоиков — Сенеке, что он «в философии, по всеобщему признанию, противоречив и поверхностен, ибо склонен приносить глубину и связность мысли в жертву красоте риторики и этическому пафосу проповедника» [Сенека 2001]. И сам Сенека в трактате «О природе» ставит познание природы на службу этике (что весьма важно для Римской Стои): «Поправ всякое зло и устремляясь ввысь, душа проникает в сокровенную глубину природы и в этом обретает самое полное и совершенное благо... тогда сладостно ей, странствующей среди звезд...» [Сенека 2001: 5].

Однако уже античная мысль начала осознать некую связь между сущим и должным, между познанием мира и философией, нагруженной во многом этическим содержанием. Современник Иеуды а-Наси и Марка Аврелия — Клавдий Птолемей — в начале своего «Альмагеста» отмечает: «Хотя многие моральные добродетели могут оказаться присущими многим людям, не получившим образования, но исследование Вселенной невозможно без предварительного обучения» [Клавдий Птолемей 1998: 5]. Последний фрагмент в оригинале звучит как «τῆς δὲ τῶν ὀλῶν θεωρίας ἀδύνατον εἶναι τυχεῖν ἄνευ διδασκαλίας» [Claudii Ptolemei Sytaxis 1897: 4], букв: «а науки (созерцания) о Вселенной невозможно достичь без настав-

ления». Предложение пронизано терминами, имевшими в тот период строго философское значение. То, что И.С. Веселовский перевел как «Вселенная», — это термин τὸ ὅλον, букв. «целое», означающий мир в целом. Θεωρία ко времени Птолемея давно уже стало философским понятием — весьма распространенным как у академиков, так и в школах перипатетиков, — которое значило созерцание. Дворецкий проводит следующие примеры: θεωρία καὶ ζήτησις из Платона и θεωρία τῶν καλῶν из Аристотеля [Дворецкий 1958: I: 784].

Подводя итог нашего небольшого сравнения, хочется отметить неразделимость этики и космологии на закате Античности. Сущее и должное было — для интеллектуалов той эпохи — коренным образом взаимосвязано, что, однако, накладывало отпечаток на развитие космологии. При таком сценарии наблюдение мира и его осмысление было минимизировано. Иудаизм на том этапе вступал в новую фазу своего развития, и многое заимствовал из эллинистических школ. Интеллектуальное наследие греческой философии и преднаучных знаний стало формой, куда проникло собственно еврейское содержание, создавая мидрашистско-талмудическую культуру Средних веков и Нового времени.

ЛИТЕРАТУРА

- [Аристотель 1981]: *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
- [Барон 2012]: *Барон С.У.* Социальная и религиозная история евреев. В 18 т. Т. I: Древний мир. Ч. I. До зарождения христианства. М.: Книжники; Текст, 2012.
- [Брахот 1880]: Вавилонский Талмуд. Трактат Брахот, Вильна: Изд-во вдовы и братьев Ром, 1880. (На иврите).
- [Гераклит 2012]: *Гераклит Эфесский*. Все наследие на языках оригинала и в рус. пер. / Подг. С.Н. Муравьев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012.
- [Диоген Лаэртский 2011]: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ; Астрель, 2011.
- [Дворецкий 1958]: *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. / Сост. И.Х. Дворецкий; под ред. и с приложением грамматики С.И. Соболевского. М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
- [Дрор 2005]: *Дрор М.* Еврейско (иврит)-русский словарь. Тель-Авив: Ам Овед, 2005.
- [Еремеева, Цицин 1989]: *Еремеева А.И., Цицин Ф.А.* История астрономии. Основные этапы развития астрономической картины мира. М.: Изд-во Московского университета, 1989.
- [Клавдий Птолемей 1998]: *Клавдий Птолемей*. Альмагест или Математическое сочинение в тринадцати книгах. М.: Наука, Физматлит, 1998.
- [Мидраш Рабе 1890]: מדרש רבה על התורה. ספר בראשית, ווארשא, תר"ג. Мидраш Рабе. Ч. I. Варшава, 1890. (На иврите).
- [Мидраш Раба 2012]: Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба. Т. I. М.: Лехаим, 2012.
- [Пинес 2009]: *Пинес Ш.* Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния. Вид с горы Скопус. М.; Иерусалим: Гешарим, Мосты культуры, 2009.
- [Порфирий 2011]: *Порфирий*. Сочинения. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011.
- [Ранович 1949]: *Ранович А.Б.* Восточные окраины Римской империи в I-III вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.

- [Ранович 1941]: *Ранович А.Б.* Очерки по истории раннехристианской церкви. М.: ОГИЗ, 1941.
- [Рожанский 1988]: *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988.
- [Сенека 2001]: *Луций Анней Сенека.* Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001.
- [Сочинения гностиков 2004]: Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и коптс., доп. прим. и главы А.С. Четверухина. СПб.: Алетейя, 2004.
- [Столяров 2002]: *Столяров А.А.* Фрагменты ранних стоиков, Т. II (2). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002.
- [Тантлевский 2000]: *Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
- [Трофимова 1979]: *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Восточная литература, 1979.
- [Трубецкой, 1890]: *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
- [Шифман 1993]: *Шифман И.Ш.* От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисево. М.: Республика, 1993.
- [Цицерон 1985]: *Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985.
- [Цуркан 2002]: *Цуркан А.В.* Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии. Новосибирск: НГУ, 2002.
- [Эйн Яаков 2013]: Эйн Яаков (Источник Яакова). Т. III. М.: Лехаим, 2013.
- [Claudii Ptolemei Sytaxis 1897]: *Claudii Ptolemei Syntaxis Mathematica / Edidit L.J. Heiberg.* Lipsiae, 1897.
- [Goodman 1992]: *Goodman Lenn E.* (ed.). Neoplatonism and Jewish Thought. State University of New-York Press, 1992.
- [Lauterpach 1911]: *Lauterpach J.Z.* The Ancient Jewish Alegorists in Talmud and Midrash. The Jewish Quarterly Review. January. 1911.
- [Liddell, Scott 1883]: *Liddell H.G., Scott R.* Greek-English Lexicon. N-Y., 1883.
- [Rudavsky 2000]: *Rudavsky T.M.* Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy. State University of New-York Press, 2000.
- [The Cambridge History 2009]: The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century / Ed. by St. Nadler and T. Rudavsky. Cambridge University Press, 2009.

Юнусов А.Т.

Гипотезы как предикативные начала доказательного знания во «Второй аналитике» Аристотеля

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается вопрос о том, являются ли такие «начала» доказательного знания «Второй аналитики», как «гипотезы», экзистенциальными или же предикативными пропозициями. С помощью двух доводов показывается, что верным является последний способ понимания гипотез. Первый довод демонстрирует, что доказательство (если мы понимаем это слово в аристотелевском смысле) существования невозможно, что лишает постулирование экзистенциальных начал смысла. Вторым доводом показывается, что доказательству «Второй аналитики» необходимы непосредственные предикативные посылки, которые не являлись бы определениями, и ничто, кроме гипотез, не может выполнять эту роль.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Античная философия, философия науки, Аристотель, «Вторая Аналитика», доказательство, начала доказательства, гипотезы, экзистенциальные начала, предикативные начала.

«Вторая аналитика» Аристотеля до сих пор является одним из самых плохо понятых нам трактатов аристотелевского корпуса: при всем богатстве комментаторской и исследовательской традиции мы до сих пор имеем весьма смутное представление о том, как же именно выглядит та модель «доказательного знания» (ἐπισημη ἀποδεικτική, APo I.2 71b20), которую Аристотель пытается описать в этом трактате. В существенной степени вопрос о сущности этой модели сводится к вопросу о том, как следует понимать «начала» доказательного знания, которые описывает Аристотель: поскольку «знание в собственном смысле» (ἐπισημη ἀπλῶς, APo I.2 71b9) можно получить только через доказательство (APo I.2 71b16–17), а доказательство представляет собой силлогизм, посылки которого являются началами (APo I.2 71b17–23) — то видно, что если нам удастся понять, что же именно представляют из себя те «начала», о которых говорит Аристотель, то мы существенно продвинемся и в понимании той модели доказательного знания,

описанию которой и посвящена в основном «Вторая аналитика». Однако именно интерпретация учения о началах представляет собой одну из самых больших проблем «Второй аналитики».

В АРo I.2 72a14–24 Аристотель перечисляет три вида начал, необходимых для построения любого доказательного знания. Этими началами являются аксиомы (ἀξιώματα), гипотезы (ὑποθέσεις) и определения (ὀρισμοί). Судя по сказанному чуть выше (72a7), эти начала должны служить посылками доказательных силлогизмов. Одновременно важно отметить, что, во-первых, согласно Аристотелю, обе посылки доказательного силлогизма должны быть началами (АРo I.2 71b16–20), а во-вторых, список из 72a14–24 подается как закрытый список начал — таким образом, каждая из посылок в правильно построенном доказательстве должна быть либо аксиомой, либо гипотезой, либо определением. Аксиомы, однако, судя по всему, не могут служить посылками силлогизма — принципы непротиворечия и исключенного третьего, которые Аристотель приводит в качестве главных примеров аксиом во «Второй аналитике», не встречаются среди посылок доказательства (см. АРo I.11), но являются общими логическими законами, которые им руководят (см. подробнее: [Юнусов 2017]). Таким образом, в нашем распоряжении для построения доказательных силлогизмов остаются только два вида посылок: гипотезы и определения. В случае последних не вызывает сомнения, что они действительно используются в качестве таких посылок — Аристотель многократно подчеркивает, что определения используются в доказательстве именно таким образом (АРo I.9 75b31; АРo II.3 90b24; АРo II.17 99a21–22).

Ситуация с гипотезами сложнее: Аристотель прямо называет по имени этот тип начал во «Второй аналитике» только однажды, и среди исследователей существуют разногласия в вопросе о том, являются ли они экзистенциальными или предикативными высказываниями — т.е. служат ли они тому, чтобы постулировать без доказательства существование определенных предметов¹, или же они являются посылками, приписывающими некий предикат субъекту доказательства в условиях, когда между этими субъектом и предикатом не существует никакого среднего термина². В формулировке Аристотеля гипотезы фактически имеют вид

¹ См.: [Themistius 1900: 7. 16–24]; [Solmsen 1929: 100, Anm. 1]; [Lee 1935: 113–117]; [Mansion 1976: 153]; [Ross 1949: 57]; [Heath 1949: 53–57]; [Fritz 1955: 27]; [Tricot 1947: 12]; [Szabó 1969: 307]; [Landor 1981: 308–318]; [McKirahan 1992: 122–132]; [Barnes 1994: 100–101]; [Goldin 1996: 41–61]; [Орлов 2011: 290–299]; [Bronstein 2016: 61, 171–173].

² См.: [Philoponus 1909: 35.4–19]; [Thomas Aquinas 1882: 159]; [Pacius 1597: 418]; [Zabarella 1587: 15D-16^a]; [Waitz 1844–1846: Vol. II: 308]; [Hintikka 1971: 98]; [Barnes 1975: 103–104]; [Harari 2004: 39–63].

Е.В. Орлов [Орлов 2011: 290] принимает «неопосредованную посылку доказательства», т.е. предикативную посылку, в качестве отдельного вида начал доказательного знания, однако не отождествляет ее с гипотезами.

Ферджон [Ferejohn 1991: 49–57] занимает промежуточное положение между сторонниками экзистенциальной и предикативной интерпретации: для него гипотезы — это неопосредованные предикативные посылки доказательства, однако, вместе с тем, они имеют «экзистенциальную силу», т.е. доказывают существование того, о чем в них говорится.

Пеллегрэн [Pellegriin 2005: 346–347] отмечает существование проблемы и приводит доводы в пользу возможности предиктивной интерпретации, однако уклоняется от того, чтобы с уверенностью заявить свою позицию в этом вопросе. Похожую позицию занимает Детель: несмотря на то, что он переводит ключевое для понимания гипотез место АРo I.2 72a21–22 в очевидно предикативном

«λαμβάνωμεν, ὅτι ἔστι x», т.е. «примем, что x есть»: это можно прочитать как в смысле «примем, что существует x», так и в смысле «примем, что x есть <y>» — т.е. и в предикативном, и в экзистенциальном смысле. И в целом, как это часто бывает во «Второй аналитике», в тексте Аристотеля можно обнаружить достаточно свидетельств в пользу как той, так и другой точки зрения.

В настоящей статье я покажу, что экзистенциальное понимание гипотез не может быть правильным и что гипотезы следует интерпретировать как предикативные посылки. Я остановлюсь всего на двух аргументах в пользу этой точки зрения. Сначала я кратко покажу, что устройство модели доказательного знания «Второй аналитики» исключает возможность доказательств существования и, как следствие, экзистенциальных посылок. Затем я подробно продемонстрирую, что эта модель предполагает необходимость предикативных начал, не являющихся определениями, которыми могут быть только гипотезы.

Невозможность доказательства существования

Одна из самых существенных проблем в случае экзистенциальной интерпретации заключается в том, что, согласно ей, существование всех предметов, кроме первых начал, необходимо доказать — между тем совершенно неясно, как именно могло бы выглядеть доказательство существования чего бы то ни было при тех требованиях, которые предъявляет для доказательства Аристотель.

а) Некоторые исследователи указывают на то, что пропозиции типа «x существует» являются пропозициями с одним термином и как таковые не могут служить посылками аристотелевского силлогизма, для которого требуется две пропозиции, каждая из которых имеет по два термина [Harari 2004: 41–42]. В действительности это не такая большая проблема: Аристотель очень гибок в своих формулировках посылок, так что он вполне бы мог сформулировать посылку «x существует», например, как «существование присуще всему x», так что в ней было бы два термина (предикат — «существование», и субъект — «x»), после чего осталось бы только взять посылку «x присущ всему y», чтобы можно было сделать заключение «существование присуще всему y».

б) Тем не менее для построения подобных «доказательств» в рамках модели Аристотеля существуют существенные препятствия. Во-первых, существование не является предикатом, присущим какому-то роду сущего уникальным образом — все сущее является существующим в равной мере, хотя и не одинаковым способом (Metaph IV.1–2 1003a21–b19), — тогда как Аристотель прямо запрещает выходить в доказательствах за пределы того рода, доказательное знание которого мы выстраиваем (APo I.7). Доказательство существования прямо бы нарушало этот запрет, причем делало бы это в случае каждого из доказательных знаний. Сторонник экзи-

смысле («ὅτι ἔστι») как «dass der Fall ist»; [Detel 2014: 9], в своем комментарии [Detel 2014: 203, Anm. 22] он перечисляет параллельные места как в пользу предикативного, так и в пользу экзистенциального понимания гипотез, видимо, сам склоняясь к экзистенциальному прочтению [Detel 2014: 201, Anm. 6; 203, Anm. 24; 209, Anm. 95, 100].

стенциальной интерпретации мог бы возразить, что мы могли бы рассматривать доказательство существования по аналогии с общими началами, или аксиомами: эти пропозиции, согласно Аристотелю, используются в нескольких доказательных знаниях сразу, но в каждом из них они используются применительно к его роду (APo I.10 76a37-b2), — то есть, можно сказать, что несмотря на формальное сходство общих начал, используемых в разных родах, содержательно они различны, поскольку в одних случаях (например, принцип «если от равных <количеств> отнять равные <количества>, то останутся равные <количества>») применяются к числам, а в других — к пространственным величинам. Почему бы нам не считать, что и с доказательством существования дело обстоит тем же образом? Однако такой выход из этой трудности в действительности прямо закрыт текстом Аристотеля. Ведь «Вторая аналитика» говорит нам, что то, что сторонники экзистенциальной интерпретации считают гипотезами (т.е. постулатами существования вещей), — это «собственные» (ἴδια) начала науки, а не общие (APo I.10 76b3–11), что прямо подразумевает, что доказательство, использующее эти начала, должно целиком и в прямом смысле принадлежать к роду, в рамках которого оно ведется.

в) Но даже если мы пренебрежем требованием вести доказательство строго в рамках одного рода сущего, у нас все еще остаются большие проблемы с доказательством существования предметов знания. Так, в I.10 сказано, что «ὄτι ἔστι» (что в данном случае понимается как «существование») нужно доказать для субстанциальных свойств (καθ'αὐτὰ πάθη; APo I.10 76a31–36; 76b3–11) первичных субъектов рода (т.е. для начал рода), тогда как постулируется «ὄτι ἔστι» только для начал рода. При этом свойства играют роль предикатов, а начала — субъектов высказывания, которое должно фигурировать в качестве умозаключения. Другими словами, мы, имея в распоряжении существование субъекта, должны каким-то образом доказать существование предиката. В рамках силлогистики Аристотеля, однако, это задача неразрешима. В самом деле, обозначим существование как «А», начало, существование которого мы постулируем, как «В», присущее этому началу свойство, существование которого требуется доказать, как «Г». В нашем распоряжении в каждом конкретном случае будут следующие посылки: AaB (существование присуще всему началу) и ΓaB (свойство присуще всему началу). Заключение, которое нам нужно получить, должно выглядеть как AaΓ (существование присуще всему свойству). Однако несложно заметить, что такого вывода получить из этих посылок нельзя. Две общеутвердительные посылки в третьей фигуре силлогизма могут дать только частноутвердительное заключение (AiΓ — существование присуще части свойства), чего явно недостаточно для целей Аристотеля.

Большинство исследователей «Второй аналитики», придерживающихся экзистенциальной интерпретации, обходят эти проблемы стороной, совершенно их не упоминая¹. Единственная известная мне попытка серьезно и обстоятельно дока-

¹ Голдин [Goldin 1996: 60] понимает и признает, что силлогистическое доказательство существования невозможно, его объяснение этого факта заключается, коротко говоря, в том, что Аристотель об этом не подумал — я не считаю, что это правдоподобно. Позицию Орлова по этому вопросу выявить сложно, поскольку он расщепляет проблему существования на несколько: с одной стороны, это принятие существования субъектов доказательства, которое, однако, не относится к проблеме начал

зять, что доказательство существования в рамках модели доказательного знания Аристотеля возможно, и что оно будет являться доказательством в строгом смысле слова, обнаруживается в работе Ричарда Маккирахана [McKirahan 1992: 188–198]. Маккирахану в своих построениях удается соблюсти многие важные условия «доказательности» умозаключения (средним термином является определение, в качестве посылок используются только начала), однако в целом его объяснение доказательства существования (как и доказательства во «Второй аналитике» вообще) основано на фундаментальном отказе от требования соблюдать силлогистическую форму рассуждения для тех доказательств, из которых выстраивается знание. Несмотря на то, что Маккирахан тщательно обосновывает этот свой отказ [McKirahan 1992: 149–163], учитывая то упорство, которое «Вторая аналитика» демонстрирует в приверженности силлогистическому рассуждению (см. ниже), я не могу согласиться с его возможностью. И если я вправе требовать, чтобы настоящее доказательство было выполнено не только исходя из начал, но и по правильному силлогистическому модусу, то к решению Маккирахана применима критика как довода (б), так и особенного довода (в).

Доказательство, по определению Аристотеля, представляет собой силлогизм, посылками которого являются начала. Значит, доказательство существования должно быть силлогизмом, одной из посылок которого является начала, утверждающее существования чего-либо. Но такой силлогизм невозможен. Значит, постулирование недоказуемой посылки (начала), которое бы использовалось только в таком доказательстве, лишено смысла. Откуда следует, что гипотеза не может быть экзистенциальным началом.

Необходимость предикативных посылок

Теперь я перейду к более изощренному аргументу, свидетельствующему в пользу предикативной интерпретации гипотез «Второй аналитики». Он заключается в том, что той модели доказательного знания, которую выстраивает в этом трактате Аристотель, абсолютно *необходимы* для нормального функционирования непосредственные посылки, которые не являлись бы определениями, тогда как никакие иные посылки, кроме гипотез, на эту роль не подходят. Это несложно продемонстрировать. Действительно, если мы утверждаем, что единственными непосредственными предикативными посылками являются

[Орлов 2013: 288–289], с другой — принятие бытия начал рода, под чем, насколько можно судить, Орлов понимает одновременно принятие «первых терминов» этого рода и принятие бытия самого рода, которое, однако, видимо (или нет? можно только догадываться, сам Орлов мало проясняет этот вопрос), необходимо нам только в случае, как говорит Орлов, «гипотетических родов», т.е. родов, создаваемых нами искусственно [Орлов 2011: 296–297]; [Орлов 2013: 99–101]. Все это сильно запутывает проблему; как бы то ни было, в нашем случае важно только то, что ничего о том, каким могло бы быть доказательство (в аристотелевском смысле этого слова) существования Орлов ничего не говорит. Позиция Бронштейна имеет почти все те же самые недостатки, что и позиция Орлова: у него нет единого обсуждения этой проблемы, разные подходы к ней противоречат один другому, наконец, нигде не указано, как могло бы выглядеть доказательство существования чего бы то ни было (ближе всего ученый подходит к этому вопросу в работе: [Bronstein 2016: 185–187]).

определения¹, то из этого ясно следует, что в любом силлогизме, доказывающем, что некий предикат присущ некоему субъекту, обе посылки должны представлять собой определения. Тогда, в зависимости от того, как именно мы представляем себе сущность такой посылки, как определение, это ведет нас к одной из трех альтернатив, каждая из которых является неприемлемой:

А) В нашем понимании определения мы можем ориентироваться на стандартное для Аристотеля представление об определении как о формулировке, указывающей на суть (τὸ τί ἔστι) или же суть бытия вещи (τὸ τί ἦν εἶναι)² и имеющей вид «А принадлежит всему В» (или «Все В есть А»), где В — это definiendum, определяемый термин, а А — definiens, формулировка, с помощью которой В определяется; причем А — это максимально полное и, таким образом, единственное указание на суть бытия В. Если мы ограничим наше понимание определения только пропозициями, имеющими указанный вид, то в нашем доказательном силлогизме должно быть две посылки, каждая из которых является определением, имеющим вид «х принадлежит всему у».

Далее, мы можем расположить термины в нашем силлогизме тремя способами.

1) С одной стороны, мы можем прямо руководствоваться указанием Аристотеля о том, что доказательство происходит прежде всего по первой фигуре (APo I.14), а точнее, по ее утвердительному и общему модусу. В этом случае расположение терминов в посылках будет иметь вид «А принадлежит всей В; В принадлежит всей Г», а заключением будет «А принадлежит всей Г», при этом А будет определителем для В, а В — определителем для Г (и в итоге А также будет определителем для Г). В целом рассуждение будет выглядеть следующим образом (индексом «d» здесь и далее обозначены те термины, которые являются определителями, т.е. представляют собой definiens):

$$\begin{array}{c} A^d a B^d \\ B^d a \Gamma \\ A^d a B \end{array}$$

Но, во-первых, такая ситуация при принятом нами ранее понимании определения невозможна, поскольку получается, что у одного и того же определяемого термина (Г) будут сразу два определения (А и В, при этом одно из них будет доказываться через другое), тогда как ex hypothesi у всякого термина есть только одно определение — поскольку только одна формулировка указывает на суть бытия вещи исчерпывающим образом³. А во-вторых, даже если бы у термина могло бы

¹ А гипотезы, соответственно, являются исключительно экзистенциальными положениями.

² Index Arist. 524b55–525a1.

³ Top VI.14 151b16; VII.3 154a10–11. Аристотель в II.4 «Второй аналитики» рассматривает случаи доказательства одного определения через другое, однако делать на основании этого вывод, что, с его точки зрения, это действительно возможно, было бы ошибочно. Действительно, контекст дискуссии в этом месте состоит в выяснении вопроса о том, возможно ли доказать определение. Аргумент Аристотеля призван не более чем доказать, что это невозможно; для этого он показывает, что средним термином при доказательстве определения должно было бы быть другое определение, и *даже если бы это было возможно*, то это все равно давало бы нам отрицательный ответ на вопрос о возможности доказательства определений: потому что то определение, которые мы используем в качестве среднего термина мы включили в рассуждение без доказательства (а если мы попытаемся доказать и его, то нам понадобится еще одно определение и так до бесконечности). Таким образом, положение о

быть несколько таких исчерпывающе эксплицирующих его суть бытия определений, то вся наука Аристотеля сводилась бы к доказательству определений терминов на основе других, ранее известных их определений. Не говоря уже о том, что это невозможно (не только потому, что определение является началом доказательства и, значит, его само нельзя доказать (APo I.2 72a5–24), но и потому что Аристотель прямо исключает возможность в строгом смысле доказательства определений в результате отдельного подробного рассмотрения вопроса об этой возможности¹), это просто крайне ущербная и скудная картина доказательного знания; сам Аристотель, как видно по его примерам доказательств, претендует на нечто большее.

2) Мы можем расположить термины в посылках силлогизма, сохраняя за обоими посылками статус определений, и иначе. А именно, мы можем оставить в посылках только один *definiens* и сделать его средним термином — в этом случае в наших посылках мы будем иметь не два определения одного и того же термина, а одно и то же определение двух терминов, из чего теоретически можно будет сделать вывод о тождестве этих двух терминов. Выглядеть это будет так: «А принадлежит всей В, А принадлежит всей Г» (где А — это *definiens*); гипотетически заключением в данном случае должно было бы быть нечто вроде «В принадлежит всей Г».

$$\begin{array}{c} A^d aB \\ \underline{A^d a\Gamma} \\ [Ba\Gamma] \end{array}$$

Однако, как несложно заметить человеку, хорошо знакомому с валидными силлогистическими модусами, из указанных двух посылок нельзя вывести такое заключение; более того, в соответствии с положениями «Первой аналитики» из них нельзя вывести вообще никакого заключения². В действительности, поскольку *definiens* всегда равнообъемен с определяемым термином, то объемы всех трех терминов должны совпасть, так что переход к заключению «В принадлежит всему Г», учитывая наше знание о характере терминов, будет правомерен³. Однако этот переход не будет осуществляться по правилам силлогистического следования; иначе говоря, в данном случае перед нами не будет умозаключения. А поскольку всякое знание должно быть получено именно через умозаключение, указанное рассуждение не может считаться знанием, и, значит, Аристотель не мог представлять себе функционирование своей модели доказательного знания в соответствие с подоб-

возможности доказательства одного определения через другое — это не более чем предположение, сделанное ради усиления аргумента: Аристотель соглашается с ним, чтобы показать, что даже если мы решим, что это (вообще-то крайне маловероятное) предположение истинно, аргумент его противников не будет работать.

¹ Аристотель специально уделяет этому вопросу главы 3–10 II книги «Второй аналитики».

² Единственными известными силлогистике валидными модусами с двумя общеутвердительными посылками, за исключением модуса *Barbara*, являются модусы *Darapti* и *Bramantip*, однако первый из них является модусом третьей фигуры, а второй — четвертой, тогда как в нашем случае мы имеем дело с рассуждением по второй фигуре; вторая же фигура не терпит сочетаний посылок, каждая из которых является положительной (APr I.5 28a7 сл.).

³ Здесь и далее в квадратные скобки — [] — я буду брать заключение, которое не следует из данных выше посылок по одному из правильных модусов аристотелевской силлогистики, однако реально выводимо в силу характера терминов в имеющихся посылках.

ными рассуждениями. К этому следует добавить и то, что уже было сказано о сочетании посылок, которое мы рассматривали в пункте (1) — даже будь рассуждение из подобных посылок хоть в каком-то смысле возможно, оно, фактически, не представляло бы из себя никакого интереса: у Аристотеля получалась бы наука, строго ограниченная установлением синонимии¹ между терминами.

3) Наконец, у нас есть третий вариант расположения терминов в наших посылках-определениях — по упомянутому выше модусу *Darapti*, так чтобы при этом в обоих посылках предикатом являлся различный *definiens*, а субъектом — один и тот же определяемый термин. Иначе говоря, мы получаем сочетание посылок «А присуще всей Г; В присуще всей Г», где Г — это определяемый термин, а А и В — два различных определителя этого термина.

$$\begin{array}{c} A^d a \Gamma \\ B^d a \Gamma \\ [A^d a B^d] \end{array}$$

Проблемы при таком сочетании посылок у нас, однако, будут с заключением. Во-первых, из этих посылок силлогистически можно вывести только частноутвердительное заключение «А присуще части В», а науку интересуют связи, выражаемые в общеутвердительных положениях (АРо I.24); общеутвердительное положение «А присуще всему В», на самом деле, здесь, так же как и в предыдущем случае, за счет равнообъемности всех трех терминов можно получить, однако это не будет силлогистическим выводом. Однако, что куда важнее, даже если мы получили такое заключение, мы сталкиваемся со все теми же проблемами: подобным рассуждением мы бы только показали, что у одного и того же термина два определителя, а значит, два определения; во-первых, это, как и в случае (1) невозможно *ex hypothesi*, а во-вторых, доказательное знание, занимающееся тем, что оно приравнивает одни определения термина к другим его определениям, опять же совершенно бесполезно.

В) Мы можем теперь попробовать несколько отступить от того строгого понимания определения, которого мы придерживались до сих пор. Допустим, что Аристотель позволяет понимать под «определением» любую посылку, содержащую *definiens* в качестве одного из терминов, при этом сам *definiens* мы будем пока понимать столь же строго, как в пункте (а) — а именно как максимально полное и, таким образом, единственное в своем роде указание на суть бытия определяемого термина. Предположение о том, что определением можно считать не только пропозицию вида $A^d a B$, но пропозицию вида $B a A^d$ не должно казаться нам столь уж скандальным: в самом деле, как уже было неоднократно отмечено, *definiens* в определении всегда в точности равнообъемен с определяемым термином, так что из посылки $A^d a B$ мы всегда можем совершенно правомерно вывести $B a A^d$ по правилу обращения для равнообъемных терминов (АPr II.28). Подобное понимание определения меняет для нас только одно: в случае понимания (а) *definiens* мог встречаться в посылках только на месте предиката, теперь же он может занимать как место субъекта, так и место предиката, причем в обоих посылках. Это дает намного больше простора для построения силлогистических рассуждений; впро-

¹ В современном, а не в аристотелевском (см. Cat 1 1a6–12) смысле.

чем, ни одно из этих рассуждений все так же не оказывается достаточно интересным для Аристотеля. Рассмотрим последовательно новые сочетания посылок, которые мы можем получить при таком понимании сущности определения.

1) Начнем с менее интересных случаев и будем двигаться по восходящей. В первых, мы можем получить силлогизм по модусу *Darapti* третьей фигуры, где определитель будет средним термином (субъектом обеих посылок), а крайними терминами (предикатами) будут два различных определяемых термина:

$$\frac{Aa\Gamma^d}{Ba\Gamma^d} \\ [AaB]$$

В действительности, это не более чем вариация описанного выше случая (a2), и к данному рассуждению применимы все те же самые претензии, что и к случаю (a2) с единственным отличием в том, что там никакого правильного заключения в силлогистике Аристотеля из указанных посылок вывести вообще было нельзя; здесь же мы могли бы вывести заключение, но только частноутвердительное.

2) Мы могли бы обратиться к двум вариантам расположения терминов-определителей в посылках модуса *Bramantip* 4 фигуры, которые выглядят следующим образом:

$$(i) BaA^d \quad (ii) B^daA \\ \frac{\Gamma^daB \quad \Gamma aB^d}{[A^da\Gamma^d] [Aa\Gamma]}$$

Однако в действительности эти сочетания посылок являются только более слабыми вариантами сочетаний посылок модуса *Barbara* 1-й фигуры с точно такими же терминами в обратном расположении. Поэтому для экономии места разумнее рассмотреть сочетания посылок именно в этом последнем модусе — вся критика, которая приложима к ним, в итоге будет верна в отношении этих двух сочетаний посылок. Отмечу, что из рассмотренных ниже случаев случай (3) соответствует сочетанию посылок (i), а случай (4) — сочетанию посылок (ii).

3) Перейдем к первой фигуре. Возьмем для начала менее интересное сочетание терминов в посылках: пусть средний термин В будет определяемым термином, крайние термины А и Г — его двумя различными определителями.

$$\frac{A^daB}{Ba\Gamma^d} \\ A^da\Gamma^d$$

В таком случае мы получаем все те же проблемы, которые обнаружили в случае (a3), с тем единственным отличием, что здесь, в отличие от описанного в (a3) случая, общеутвердительное заключение следует из посылок по всем правилам силлогистики. Однако остальные проблемы на месте: у нас получается два определителя одного и того же термина (что невозможно) и наша наука занимается установлением синонимии различных определений одного термина (что было бы бесполезно, даже если это было бы возможно).

4) В наименьшей степени подвержено критике, а потому наиболее интересно с точки зрения возможности использования в модели доказательного знания Аристотеля такое сочетание терминов в модусе *Barbara* 1-й фигуры, при котором

определителем является только средний термин В, а крайние термины А и Г являются двумя различными определяемыми терминами:

$$\frac{AaB^d}{B^d a\Gamma} \\ Aa\Gamma$$

В самом деле, во-первых, у нас в данном случае нет никаких проблем с возможностью вывести общеутвердительное заключение из имеющихся посылок по всем правилам «Первой аналитики». Во-вторых, в данном наборе посылок перед нами только один определитель, и значит, здесь неприменима критика, касающаяся того, что у одного термина не может быть несколько определений. Таким образом, с формальной точки зрения перед нами вполне допустимое рассуждение.

Однако с содержательной стороны здесь опять провал. Содержательно это рассуждение эквивалентно случаю (a2) и (b1) — фактически, мы опять занимаемся здесь установлением синонимии двух терминов на основании того, что им присуще одно и то же определение.

Может показаться, что на самом деле это вовсе не так и мы можем обнаружить содержательное применение рассуждения по указанной схеме, выходящее за пределы установления простой синонимии. Например, мы могли бы предположить, что при условии, что определителем термина «человек» является «разумное животное», мы можем получить в рамках указанного «модуса» рассуждение:

*«Человек» принадлежит всему «разумному животному»
«Разумное животное» принадлежит всему «Сократу»
«Человек» принадлежит всему «Сократу».*

Это будет доказательством того, что Сократ является человеком, на основании определения человека, встречающегося в обеих посылках. Эвристическая ценность подобного рассуждения уже намного выше, чем простое установление синонимии между двумя терминами: нам удалось показать, что нечто (Сократ) является чем-то (человеком), потому что он подходит под определение человека. Судя по тому, что у нас есть основания полагать, что именно подобный способ рассуждения и правда является важным для модели доказательного знания Аристотеля, мы могли бы прийти к выводу, что аристотелевская наука, по крайней мере, в некоем ее минимальном варианте, вполне могла бы существовать именно в рамках того способа рассуждений, который описывается в (b4).

Однако это иллюзия, связанная с особенностью единичных посылок, встречающихся в силлогизмах Аристотеля. Я не буду отстаивать позицию, согласно которой Аристотель вообще не допускает в свою силлогистику единичные термины вроде «Сократа» (см., напр.: [Лукаевич 1959: 37–41]) — в свете обилия свидетельствующих об обратном примеров, обнаруживающихся на страницах как «Первой» (напр., AP₁ I.27 43a25–35; I.33 47b21 сл.; II.21 67a33–37; I.24 68b41–a11; II.27 70a14–33), так и «Второй аналитики» (напр., AP₂ I.13 78b4–10; II.8 93a30–b7; II.11 95a36–b8 и т.д.), это позиция не может быть не признана просто ошибочной (ср.: [Бочаров, Маркин 2010: 63–65]). Единичные термины вполне могут встречаться в умозаключениях Аристоте-

ля, и в том числе в доказательных умозаклучениях. Однако их определенные черты могут сбить исследователя с толку, что и происходит в описанном выше случае. Дело в том, что «разумное животное» не является определением (точнее, определителем) «Сократа», поскольку у единичных предметов вообще нет определения (Metaph VII.11 1036a39) — а значит, нет его и у соответствующих им терминов.

Природа нашей ошибки станет намного более понятна, если мы отвлечемся от примера с Сократом и переместимся на одну ступень выше, рассмотрев точно такое же рассуждение с аналогичным соотношением объемов терминов, в котором, однако, ни один из терминов не является единичным. Так, предположим, что «тело, наделенное ощущающей душой» — это *definiens* «животного». В таком случае, строя аналогичное рассуждению с Сократом умозаклучение, мы можем получить:

«Животное» принадлежит всему «телу, наделенному ощущающей душой»
«Тело, наделенное ощущающей душой» принадлежит всему «человеку»
«Животное» принадлежит всему «человеку»

Здесь прекрасно видна суть совершенного выше промаха. «Тело, наделенное ощущающей душой» действительно является определителем для «животного», и первая посылка, таким образом, может считаться определением. Однако для «человека» «тело, наделенное ощущающей душой» определителем никак не является! Этот *definiens* действительно сказывается обо всем объеме термина «человек», более того, сказывается о нем необходимым образом, так что вторая посылка является одновременно истинной и доказательной. Однако область предикации термина «тело, наделенное ощущающей душой» значительно шире одного только термина «человек» — он сказывается также о быках, конях, собаках и вообще всех животных. Тогда как для того, чтобы быть определителем, термин должен быть равнообъемен с определяемым термином, должен быть «собственным» для него (АРо II.4 91a15–16). Отсюда видно, что определением в указанном силлогизме можно считать только первую посылку; иллюзия того, что вторая посылка также является определением, возникает из-за того, что она содержит в себе термин, который был определителем в первой посылке; однако несмотря на то, что в большей посылке средний термин действительно был определителем, он не является таковым фактически в меньшей посылке. Есть и еще один простой способ продемонстрировать последний факт — а именно, это можно сделать, указав, что определением «человека» (меньшего термина в меньшей посылке) является не «тело, наделенное ощущающей душой», а, например, «разумное животное». В случае с первым умозаклучением, которое мы рассматривали непосредственно перед данным и в котором доказывалось, что Сократ — это человек, ситуация в действительности в точности аналогична; ошибку там, однако, увидеть сложнее — именно потому что у единичных предметов нет своих отдельных определений и при сопоставлении терминов в меньшей посылке, в отличие от нынешнего случая, не сразу видно, что больший термин является не определением для меньшего, а чем-то совершенно иным.

Чем же, впрочем, являются меньшие посылки в двух указанных случаях? Этот вопрос в особенности важен, учитывая, что у нас есть хорошие основания пола-

гать, что умозаключения подобного рода действительно должны встречаться в рамках модели доказательного знания Аристотеля. Я полагаю, что они являются непосредственными посылками иного, чем определения, рода. Единственные такие посылки, о которых упоминает Аристотель, — это гипотезы. Разумно предположить, что перед нами в данном случае именно они.

С) До сих пор я показал, что если мы будем понимать определение традиционным способом — как единственное в своем роде указание на суть бытия определяемого термина — то, если единственным видом непосредственных посылок являются именно определения, и, соответственно, обе посылки в наших доказательных умозаключениях должны представлять собой определения, никакое построение содержательного научного знания не будет возможным — как бы либерально мы ни относились к соотносительной позиции определяемого термина и определителя в используемых в таком случае посылках (т.е. даже если мы допустим, что определители могут стоять не только на месте предикатов, но и на месте субъектов). Это показывает, что одних определений в традиционном смысле недостаточно для целей Аристотеля — нужно добавить еще и другой тип посылок. С одной стороны, можно считать, что этим вторым видом посылок должны быть гипотезы. Однако исследователи, отводящие гипотезам исключительно экзистенциальную роль, как правило, вынуждены постулировать, что под определениями Аристотель в данном случае понимает более широкий класс пропозиций, чем можно было бы от него ожидать. Их позицию, таким образом, можно свести к тому, что, хотя одних традиционных определений для построения науки недостаточно, Аристотель, говоря об определениях, говорит вовсе не о традиционных определениях (или, по крайней мере, не только о них).

Эту позицию можно попытаться подкрепить следующими способами.

1) Мы можем указать на то, что определение — это для Аристотеля всегда указание на «τὸ τί ἔστι» (или «τὸ τί ἦν εἶναι») вещи, в чем бы именно это «τὸ τί ἔστι» не заключалось. Однако «τὸ τί ἔστι» любой определяемой вещи состоит из многих элементов — предположительно, как минимум, из рода и видового отличия (Top. VII.3 153a15–18; Metaph VII.1037b28–1038a4; ApO II.13), хотя взгляды Аристотеля на содержание определения нельзя называть достаточно устойчивыми, чтобы мы могли утверждать, что во всяком определении должны встречаться именно эти составляющие (см., напр.: [Balme 1987: 69–89]; [McKirahan 1992: 11–122]; [Орлов 2013: 113–179]). Если «τὸ τί ἔστι» всегда состоит из нескольких элементов, то несложно предположить, что под «проговариванием τί ἔστι <вещи>» (λόγος τοῦ τί ἔστι) — что является стандартной дефиницией определения — может подразумеваться указание не обязательно на все «τὸ τί ἔστι» целиком, но только лишь на один (или несколько) из элементов, составляющих целое «τὸ τί ἔστι». В таком случае мы получим определения, которые, попадая формально под дефиницию определения, не подвержены тем строгим требованиям, которые мы склонны предъявлять к определениям.

2) И действительно, некоторые фрагменты текстов Аристотеля, и прежде всего «Второй аналитики», дают нам основания считать, что Аристотель действительно склонен принимать существование таких «облегченных» определений. В главах 8–10 II книги он рассуждает о нескольких типах определения, и о том,

как каждый из этих типов соотносится с доказательным знанием. В П.10 Аристотель перечисляет четыре типа определения, из которых определения, о которых идет речь в 93b29–37 и в 94a7–9; 13–14 весьма похожи на то, что нам нужно. В особенности это касается определения, описываемого в 94a7–9; 13–14, поскольку у нас есть основания считать, что именно о нем в П.8 книги Аристотель говорит, что оно представляет собой «нечто от самой вещи» (ΑΡο П.8 93a22) и далее «нечто от τὴ ἔσῳ»¹. Таким образом, Аристотель, кажется, готов признать существование «облегченных», указывающих только на часть «τὴ ἔσῳ» определений, и даже готов определенным образом использовать их в своей модели доказательного знания.

3) Если мы присмотримся к древнегреческим математическим доказательствам в которых Аристотель, предположительно, черпал вдохновение при построении своей модели доказательного знания, мы обнаружим, что из трех типов начал единственными предикативными началами, являются именно определения (ῥοί). Если в так обстоит дело в доказательном знании, на которое Аристотель должен был ориентироваться, то вполне правдоподобным выглядит предположение, что точно так же должно обстоять дело и у самого Аристотеля. Тем более, что, как нам известно, в случае математики тот набор начал, который дает Евклид, действительно позволяет достичь впечатляющих успехов в построении строгой дедуктивной науки².

На все приведенные доводы есть что возразить. Проще всего разбить довод (2): да, Аристотель действительно признает существование «облегченных» определений и действительно предусматривает для них место в своей модели доказательного знания. Однако это место, как он сам четко говорит — не в посылках, а в заключении доказательства³, причем то доказательство, заключением которого наше «облегченное» определение является, в действительности даже не представляет собой доказательства в собственном смысле⁴. Здесь же рушится и связанный с доводом (2) довод (1) — несмотря на то, что логически существование таких «облегченных» определений и использование их в качестве посылок возможно, на деле мы нигде не найдем такого места, в котором Аристотель бы говорил о том, что нечто подобное действительно используется в качестве посылок.

Довод (3) также несложно подвергнуть критике. Безусловно, Евклид использует в качестве предикативных посылок только определения. Но Евклид в действительности вообще мало озабочен тем, чтобы провести деление используемых им начал на ясных основаниях: в самих «Началах» никак не объясняется, по какому прин-

¹ ΑΡο П.8 93a29. Мы можем связать этот фрагмент с указанным видом определения из 10-й главы на том основании, что пример, который Аристотель приводит для того, чтобы проиллюстрировать обладание «нечто от самой вещи» совпадает с примером этого определения: «некий грохот в тучах» — это «обладание чем-то от самой вещи» и одновременно определение нужного нами вида для «грома» (8 93a22–23 и 10 94a7–8).

² Как это часто отмечается, некоторых положений Евклиду в его списке начал не хватает — т.е. речь о том, что он нередко использует без доказательства некоторые посылки, которые не были перечислены ни в одном из его списков начал (см., напр.: [Heath 1908: Vol. I: 242]). Однако эти пропущенные начала не являются чем-то принципиально гетерогенным по отношению к одному из тех трех типов начал, которые Евклид принимает, поэтому при включении их в список, например, постулатов или определений, мы все еще имеем вполне исчерпывающее для целей Евклида деление начал.

³ τοῦτο δ' ἐστὶ τῆς τοῦ τὴ ἔσῳ ἀποδείξεως συμπερσμα (ΑΡο П.10 94a8–9).

⁴ А является «λογικὸς συλλογισμὸς» (ΑΡο П.8 93a15).

ципу начала делятся на постулаты, общие понятия и определения, и чем одни отличаются от других, и, как часто отмечают исследователи, понять, есть ли в его делении какое-то реальное, осознаваемое им самим основание, совсем не просто. Так, среди всего пяти постулатов встречаются пропозиции двух принципиально разных видов; равным образом и среди определений есть такие пропозиции, которые мы бы никак определениями не назвали. Есть существенные основания полагать, что основание деления начал для самого Евклида представляет собой загадку, и он просто ориентируется на традицию, которой он наследует [Szabo 1969: 408–416], а также пытается включить начала, к необходимости которых он пришел сам, в уже имеющуюся рамку¹. Отсутствие теоретической работы по обоснованию своего способа доказательства является нормальным для Евклида, который все же прежде всего является математиком-практиком, а не теоретиком математического доказательства. Однако подобная халатность была бы удивительна в случае Аристотеля, который как раз прежде всего выступает в роли теоретика доказательного знания. Евклид может собирать под заголовком «*ῥοι*» все виды нужных ему посылок без исключения — в конце концов, ему не нужно объяснять, что такое эти «*ῥοι*» и как он понимает существо этого термина. Вполне возможно, что он даже не так привязан к пониманию этого термина в качестве «определений»; быть может, он склонен был бы объяснить этот термин скорее как «понятия» — в конце концов, совершенно очевидно, что некоторые из его определений вовсе не являются определениями ни в каком из приемлемых смыслов этого слова². В любом случае, мы не можем подразумевать за ним тех особенных отношений к понятию «определения», которые безусловно присущи Аристотелю.

Другое соображение, свидетельствующее против этого довода, заключается попросту в том, что уж если мы говорим о математической традиции, которая повлияла на Аристотеля, то Евклид написал свои «Начала» уже после смерти Стагирита, и мы никак не можем быть уверены, что Аристотель был знаком с традицией деления и именования начал именно таким образом, как это делал Евклид; между тем, мы можем быть уверены, что Аристотель знаком с традицией именования всех посылок математического доказательства «гипотезами» — просто потому что следы этого знакомства в обилии обнаруживаются в корпусе его сочинений, тогда как следов столь же явного знакомства с терминологией, использованной Евклидом, мы у Аристотеля нигде не найдем.

Таким образом, ни один из доводов в пользу того, что мы можем понимать под «определениями» «Второй аналитики» такое указание на *τί ἔστι* вещи, на которое налагаются менее строгие ограничения, чем на то, что Аристотель понимает под определением обычно, не является достаточно сильным для того, чтобы обосновать эту позицию. В действительности, ни один из них, насколько я понимаю, не является основным для исследователей, придерживающихся подобного понимания определений. Основным доводом в этом случае является еще один аргумент, который можно обозначить как аргумент от *отсутствия альтернативы*.

¹ Прежде всего, 4 и 5 постулаты: [Heath 1921, Vol. I, 375; Lee 1935, 116].

² В частности, I. def. 3; XI. def. 5–6 (см. [Heath 1921 Vol. I, 165; 171]).

4) *Отсутствие альтернативы*. В действительности, главный аргумент сторонников такого прочтения определений должен состоять в том, что ничто иное не может играть подобную роль в модели доказательного знания Аристотеля¹. Без него все прочие перечисленные соображения оказываются несущественными и излишними — если у нас есть другой кандидат на роль нужных для построения содержательных доказательных силлогизмов неопосредованных посылок, то нам вовсе нет нужды принимать взгляд на определения, столь сильно отличающийся от того, которого Аристотель придерживается в абсолютном большинстве иных случаев. В случае если мы считаем, что роль гипотез ограничивается утверждением существования предметов, о которых ведется доказательство, такой взгляд на определения — это и правда все, что нам остается. Однако если мы имеем хорошее основание сомневаться в том, что гипотезы — это не более чем экзистенциальные начала доказательства, он становится излишен. А такое основание у нас есть.

Выше я показал, с одной стороны, что доказательство существования невозможно в рамках доктрины «Второй аналитики», и значит, экзистенциальные начала были бы для Аристотеля бессмысленны, а с другой, что учение этого трактата требует наличия среди недоказуемых начал предиктивных посылок, которые не являлись бы определениями, и ничто, кроме гипотез, на эту роль не подходит. Я не хотел бы, чтобы читатель полагал, что я считаю, что это единственные релевантные аргументы в предикативной интерпретации гипотез, и точно так же я не хотел бы, чтобы у него сложилось впечатление, что я считаю, что не существует релевантных аргументов в поддержку их экзистенциальной интерпретации. Такие аргументы имеются, однако формат статьи не позволяет мне коснуться их сколько-либо подробно. Я могу оправдать свое умолчание следующим соображением: никакие аргументы в пользу экзистенциальной интерпретации не являются столь же весомыми, как приведенные мной в этой статье доводы, поскольку, в отличие от последних, основаны на анализе не учения «Второй аналитики» в целом, а отдельных фрагментов текста этого трактата. История исследования «Второй аналитики» показывает, что этот трактат полон противоречий, полностью разрешить которые, имея на руках тот текст, который до нас дошел, вероятно, невозможно. Я полагаю, что в данной ситуации мы должны руководствоваться не желанием получить идеальную согласованность всех фрагментов текста трактата, касающихся похожих вопросов (которая, видимо, невозможна), но соображением о том, что Аристотель должен был описывать во «Второй аналитике» уже в общих чертах сложившуюся в его голове модель доказательного знания. Отдельные черты этой модели могли претерпевать со временем изменения, и в каких-то местах мысль имеющегося текста может быть искажена более поздним редактором, что может вести к противоречиям в имеющемся тексте. Однако наиболее существенные ее черты едва ли могли претерпеть значительные изменения без того, чтобы разговор об такой существенно новой модели стал очевидно и бросающимся в глаза чуждым на фоне остальной «Второй аналитики». О деталях этой модели можно спорить, однако, по

¹ Этот довод в действительности является определяющим, несмотря на то, что к нему почти никогда не прибегают эксплицитно.

крайней мере, факт силлогистического устройства доказательного знания должен быть, вне всякого сомнения, признан ее существенной чертой¹. И если это так, то среди всех доводов в пользу той или другой интерпретации имеющегося текста трактата главными должны быть именно те, которые исходят из согласованности предлагаемого ими прочтения с основными чертами модели доказательного знания Аристотеля — в частности, с ее силлогистическим устройством. И доводы, которые я предложил в данной статье, — именно таковы.

ЛИТЕРАТУРА

[Бочаров, Маркин 2010]: *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Силлогистические теории. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

[Лукаевич 1959]: *Лукаевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М: Изд-во иностранной литературы, 1959.

[Орлов 2011]: *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011.

[Орлов 2013]: *Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: СО РАН, 2013.

[Юнусов 2017]: *Юнусов А.Т.* Принцип противоречия как аксиома: к вопросу о происхождении и статусе «общих начал» науки в философии Аристотеля // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 122–132.

[Balme 1987]: *Balme D.* Aristotle's Use of Division and Differentiae // *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* / Ed. by A. Gotthelf, J.G. Lennox. Cambr., 1987. P. 69–89.

[Barnes 1975]: *Barnes J.* Aristotle's Posterior Analytics. Oxf., Clarendon Press, 1975.

[Barnes 1994]: *Barnes J.* Aristotle's Posterior Analytics. Oxf.; New York, Clarendon Press; Oxf. University Press, 1994.

[Bronstein 2016]: *Bronstein D.* Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics. N.Y., Oxf. University Press, 2016.

[Detel 2014]: *Detel W.* Aristoteles. Zweite Analytik. Hamburg, Meiner Felix Verlag. 2014.

[Ferejohn 1991]: *Ferejohn M.T.* The Origins of Aristotelian Science. New Haven, Yale University Press, 1991.

[Fritz 1955]: *Fritz K.* von. Die Archai in der griechischen Mathematik // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1955. Bd. 1. S. 13–103.

[Goldin 1996]: *Goldin O.* Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2.1–10. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

¹ По подсчетам Росса, одни только явные и несомненные отсылки к силлогистической доктрине «Первой аналитики» можно обнаружить в 15 главах «Второй аналитики» [Ross 1939: 260]. Добавлю, что Росс считал отсылки именно к специфическим моментам учения «Первой аналитики»; если мы будем считать отсылки к силлогистике вообще, то число глав вырастет приблизительно в три раза, дойдя до 90% от общего их числа. Нельзя не согласиться с верностью контрдовода Зольмсена [Solmsen 1941: 415–416] о том, что деление на главы — это крайне позднее и искусственное привнесение в текст «Второй аналитики», и что связность одних частей таких «глав» с другими легко поставить под сомнение. Но даже если так, то силлогистическая организация процесса доказательства и познания все равно остается *самым хорошо и часто засвидетельствованным в тексте элементом учения «Второй аналитики»*. Даже если бы мы, работая с указанной выше статистикой глав, в которых встречается упоминание силлогистики, исходили из соображения «одна глава — одно свидетельство», и даже если бы мы ограничились только теми местами, которые упоминает Росс, то это бы все равно уже делало силлогистику самой безупречно засвидетельствованной составляющей доктрины доказательства «Второй аналитики»; и уж тем более это оказывается так, если учесть, что почти в каждой из этих глав встречается куда больше одного краткого свидетельства.

- [Harari 2004]: *Harari O.* Knowledge and demonstration: Aristotle's Posterior analytics. Dordrecht; Boston, Kluwer, 2004.
- [Heath 1921]: *Heath T.L.* A history of Greek mathematics: In 2 v. Oxf., The Clarendon Press, 1921.
- [Heath 1949]: *Heath T.L.* Mathematics in Aristotle. Oxf., Clarendon Press, 1949.
- [Heath 1908]: *Heath T.L.* The thirteen books of Euclid's Elements: In 3 v. Camb., University Press, 1908.
- [Hintikka 1971]: *Hintikka J.* On the Ingredients of an Aristotelian Science // Analyses of Aristotle. Dordrecht: Springer Netherlands, Springer, 1971. P. 87–99.
- [Zabarella 1587]: *Iacobi Zabarellae Patauini* In duos Aristotelis libros posteriores analyticos commentarii. Venetiis: apud Paulum Meietum bibliopolam Patauinum, 1587.
- [Philoponus 1909]: *Ioannis Philoponi* in Aristotelis analytica posteriora commentaria // *Ioannis Philoponi* in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II / Berolini: apud Georgium Reimerum, 1909.
- [Landor 1981]: *Landor B.* Definitions and Hypotheses in Posterior Analytics 72 a 19–25 and 76 b 35–77 a 4 // *Phronesis*. 1981. № 3 (26). P. 308–318.
- [Lee 1935] *Lee H.D.P.* Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles // *The Classical Quarterly*. 1935. № 2 (29). P. 113–124.
- [Mansion 1976]: *Mansion S.* Le jugement d'existence chez Aristote. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1976.
- [McKirahan 1992]: *McKirahan R.D.* Principles and proofs: Aristotle's theory of demonstrative science. Princeton, Princeton University Press, 1992.
- [Pacius 1597]: *Pacius I.* Aristotelis Stagiritae Peripateticorum principis organum. Frankofurti: apud Heredes Andreae VV echeli. Claudium Marnium, & Iohan Aubrium, 1597.
- [Pellegrin 2005]: *Pellegrin P.* Aristote. Seconds Analytiques: Organon IV. Paris, Flammarion, 2005.
- [Ross 1949]: *Ross W.D.* Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Oxf., Clarendon Press, 1949.
- [Ross 1939]: *Ross W.D.* The Discovery of the Syllogism // *The Philosophical Review*. 1939. № 3 (48). P. 251–272.
- [Solmsen 1929]: *Solmsen F.* Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. Berlin, Weidmann, 1929.
- [Solmsen 1941]: *Solmsen F.* The Discovery of the Syllogism // *The Philosophical Review*. 1941. № 4 (50). P. 410–421.
- [Szabo 1969]: *Szabo A.* Anfänge der griechischen Mathematik. Oldenbourg, Walter de Gruyter, 1969.
- [Themistius 1900]: *Themistii analyticorum posteriorum paraphrasis*. Berolini, Reimer, 1900.
- [Thomas Aquinas 1882]: *Thomae Aquinatis in libros posteriorum analyticorum expositio* // *Sancti Thomae Aquinatis ordinis prelatorum opera omnia*. Romae Typographia Polyglotta, 1882. P. 129–403.
- [Tricot 1947]: *Tricot J.* Aristote. Organon Tome IV: Seconds analytiques. Paris: Librairie Philosophique Vrin., 1947.
- [Waitz 1844–1846]: *Waitz T.* Aristotelis Organon graece. Lipsiae, Sumtibus Hahniansis, 1844–1846.

Историография проблемы политической философии в позднем платонизме

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена вопросам историографии проблемы политической философии в позднем платонизме. В данной работе особое внимание уделяется обзору литературы по данной теме и обзору интерпретаций политической философии позднего платонизма в историко-философских работах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Политический платонизм, неоплатонизм, политическая философия позднего платонизма.

В историко-философской традиции изучения позднего платонизма тема политической философии как таковая практически не исследована. Считается, что «политическое» у поздних платоников обычно рассматривается лишь как подразделение «метафизического», и ему не придается собственного онтологического статуса. В связи с этим политическая философия позднего платонизма до XX века практически не признавалась исследователями как отдельная сфера изучения.

Разработанность темы политической философии неоплатоников, к сожалению, и на данный момент невелика. Следует сказать, что на русском языке разбору собственно политической философии позднего платонизма не посвящено ни одной специальной работы.

В силу того, что собственно политические представления позднего неоплатонизма изучены чрезвычайно слабо, при попытке историко-философской реконструкции следует учитывать ряд направлений, где эта тема затрагивается эпизодически, а также где речь идет о политическом платонизме в целом (в более широком контексте). Особенно следует

– выделить работы, посвященные политическому платонизму в целом (а не только политическим мотивам в неоплатонизме, так как здесь существует явная преемственность),

– рассмотреть влияние платонизма на политические воззрения раннехристианских авторов — прежде всего Евсевия Кесарийского и Августина, а также на автора Ареопагитик,

– уделить внимание политическим идеям императора Юлиана,

– проследить политические импликации неоплатонизма в Византии.

Что касается зарубежной истории философии, то тема политической философии позднего платонизма *комплексно* была впервые разобрана в работе английского историка философии Доминика О’Миры «Платонополис» [O’Meara 2003].

Сознавая, что политическая плоскость неоплатонизма была недостаточно исследованной историками философии, О’Мира тем не менее вступает в дискуссию с теми немногими, кто обращался к этой проблеме (например, с А. Эрхардом

[Ehrhardt 1959]) и пытается доказать разрыв между неоплатонической метафизикой и политической философией. Конвенциональный взгляд на политическую философию неоплатоников можно сформулировать следующим образом: поздние платоники, постепенно становясь политическим меньшинством (в связи с приходом к власти новой религиозно-политической силы — христианства), отчаиваются в попытках построения идеального государства (своего рода политическое поражение идей платонизма) и обращаются к проблеме освобождения души, уподобления божеству, полностью покинув пространства политического. Такая интерпретация метафизической доктрины поздних платоников О'Миру принципиально не устраивает, и он предпринимает попытку ее оспорить, опираясь в первую очередь на иерархизацию добродетелей в платонизме и взаимосвязи уровней восхождения к Благу: неизменная, иерархическая и трансцендентная метафизика неоплатонизма необходимо воплощается во «временном», в политической жизни, освещая ее интеллектуальным светом и божественными правилами.

Яростно защищаемая неоплатониками цель философии — обожествление человека, обычно интерпретируемая как отход от политической сферы, в реальности, по мнению О'Миры, содержит в себе необходимость не только теоретических рассуждений о политике, но и прямого участия в политической жизни. Надо отметить, что сама необходимость философского «спуска» (возвращения в пещеру для того, чтобы «просветить» живущих во мраке граждан, пленников пещеры) была описана Платоном в седьмой книге государства («Вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и узнаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго» [Платон 2007: 357]). Именно этот философский спуск становится ключевой точкой для последующего построения политической философии неоплатониками. Если внимательно проанализировать биографии неоплатоников, то можно увидеть, что практически все они так или иначе принимали участие в политической жизни государства: Плотин имел проект построения идеального государства в Кампании, общался с некоторыми политиками того времени, ученик Плотина Порфирий представляет политические добродетели как первый биографический этап жизни Плотина. «Добродетели политические состоят в умерении страстей и следовании на практике разумности должного; а поскольку цель этих добродетелей состоит в том, чтобы сделать нас безвредными для близких в нашем общении с ними, то они называются политическими, так как взаимообъединяют граждан» [Порфирий 2011: 7–8]. Неоплатоники понимали, что политическая наука — неотъемлемая часть учения Платона, а политическая добродетель важна как добродетель восхождения души к благу.

Принимая гипотезу о совместимости обожествления и политики (как определенной ступени по достижению обожествления), О'Мира посвящает свою работу реконструкции неоплатонической политической философии. В первой части работы (главы 3–6) он реконструирует процесс восхождения души философа от тьмы к свету: философ через аскетическую практику, упражнения ума и культивирование

благочестия последовательно достигает различных степеней добродетели (начиная от политических двигается дальше к «уподоблению Божеству», изучая науки — от практических к теоретическим). Так, душа поднимается к счастью высшего уровня, к трансцендентному порядку, свободному от физической зависимости, и достигает блаженства общения с божественным Благом. Такая душа, пронизанная всеобъемлющим божественным светом Блага, далее необходимо спускается, согласно догмам неоплатонизма, вниз к политическому уровню для того, чтобы преобразовать знание о Благе в политическом действии в государстве.

Философ, который совершает этот обратный спуск, смотрит на мир пещеры как на нечто, что должно быть *трансформировано*, он начинает в тысячу раз лучше, чем живущие в нем, видеть, что представляет собой каждая тень и образом чего она является. Философ становится своего рода реформатором, пришедшим в мир, чтобы посредством изменений в юридической, законодательной, судебной сферах возвысить отдаленный от Блага мир теней в должном направлении и установить в нем должные пропорции. О’Мира называет эту реформацию процессом «обожествления государства» (подробно описывая во второй части книги, главы 7–11). «Освободившись от темной пещеры невежества и мнения, поднявшись к свету знания, знанию идей и знанию источника идей — идее Блага, философ в Государстве Платона должен вернуться в пещеру, чтобы передать приобретенное знание узникам пещеры. Философ должен стать царем» [О’Меара 2003: 73].

В обеих частях книги О’Мира, реконструирующей неоплатоническое политическое учение, пытается выявить *причины* «спуска» философа вниз из умопостигаемого мира в бездну мира мнений и невежества. Следуя за Платоном и неоплатоническими комментаторами Платона, О’Мира констатирует, что философ должен быть царем, правителем в связи с тем, что в неоплатонической традиции контакт философа с миром идей является столь же необходимым, как и его контакт с миром копий, феноменов. Философ должен распространить откровение о Благе вниз по иерархии, ретранслировать свое теоретическое знание тем, кто иерархически (в силу непросвещенности, отдаленности от идеи Блага) стоит ниже его.

О’Мира также обращает внимание на гендерный аспект в политической философии позднего платонизма. Миссия спуска вниз, в пещеру, в политическую жизнь, утверждает исследователь, возложена, в частности, и на женщин-философов. Такие философы, как Ямвлих, Прокл, Феодор Асинский, напоминают О’Мира, разделяли идею Платона о возможности допущения женщин к управлению государства. Анализируя вопрос общей природы мужского и женского, О’Мира бросает новый свет на феномен понимания «женского», порой удивительный для нас, и важный для платонических кругов позднего эллинизма. Он замечает, что многие женщины-философы неоплатонизма были причастны к государственной деятельности. Яркий пример — Гипатия, которая выступала как советник политиков: она консультировала, например, главу Александрии — префекта Ореста. Однако ее философский спуск, ее схождение в сферу политического, обернулось, как известно, трагедией: в 415 году группа египетских христиан, сторонников епископа Кирилла, убивает ее. Это убийство вполне можно назвать политическим. Так, историк Фейф Джастис считает, что смерть Гипатии имеет причины, вовсе не связанные с

ее религиозным исповеданием — язычеством, но с политикой и ее влиянием на префекта Александрии [Justice 2013].

В своей работе «Платонополис» О’Мира провел наиболее полный на сегодняшний день комплексный анализ и масштабную реконструкцию политической философии неоплатонизма в историко-философской традиции Запада, доказав, что гомология между созерцанием и действием является тем методологическим аппаратом, который позволяет достроить полноценную политическую философию неоплатонизма до эксплицитной модели, основываясь на отдельных фрагментах и положениях.

Определенное внимание политической философии позднего платонизма уделил Дж.М. Скотт [Schott 2003] в статье «Основывая Платонополис: платоническое государство у Евсевия, Порфирия и Ямвлиха». Скотт анализирует две неоплатонические биографии — «Жизнь Пифагора» Порфирия и «О пифагорейской жизни» Ямвлиха. Контрастируя с традиционным представлением историков философии о безразличии неоплатоников к политической философии, — эти два текста, по мнению исследователя, показывают обратное. И у Порфирия, и у Ямвлиха мы видим разработанную модель этических добродетелей, которые имеют значение политических нормативов, основанных на общей модели идеального государства в духе классического платонизма. Пифагор у Порфирия выступает и как идеальный гражданин, и как создатель системы политического устройства, соответствующего идеалу философии. То же, по мнению Скотта, мы видим у Ямвлиха: пифагорейская жизнь — это политическое устройство общества, основанное на применении к социальной сфере принципов пифагорейской философии, построенной в соответствии с трансцендентальными представлениями о началах и числах, а также об иерархиях и секвенциях, на них основанных. Числовой ряд у Пифагора служит прообразом политической системы, начинающейся с наиболее общих фигур и оснований и расходящейся к наиболее частным. Таким образом, пифагорейство для неоплатоников приобретает характер нормативного политического учения, сопрягающего философские основания с социальными императивами.

Помимо этого, политические идеи Ямвлиха повлияли на Юлиана II Отступника. В 351–352 годах в Пергаме и Эфесе Юлиан знакомится с несколькими философами-неоплатониками, среди которых был и Максим Эфесский, сторонник теургического неоплатонизма Ямвлиха; эта поездка и знакомство с неоплатонизмом окажет на Юлиана сильное влияние, и, вероятно, станет причиной его отдаления от христианства. Юлиан II Отступник действительно являлся историческим примером царя-философа. Его рассуждения «О Царе-Солнце» заслуживают детального анализа: он говорит о существовании трех миров, которые олицетворены тремя солнцами: мир абсолютной истины (мир блага, высшее солнце), мир мыслящий и мир видимый (видимое солнце). «Этот Бог [Солнце] сам вечно животворит ее [природу], давая ей движение и наводняя жизнью. А его удаление и обращение к иному есть причина гибели смертных вещей» [Юлиан 2007: 104]. Юлиан в своей философии разрабатывает важную для платонизма тройственную иерархическую модель мирового устройства в духе классического неоплатонизма. В философии Порфирия Дж.М. Скотт обращает особое внимание на учение о четырех добродете-

телях: Порфирий, основываясь на трактате Плотина «О добродетели», различает четыре типа добродетели: добродетели гражданина — политические, гражданские добродетели; добродетели человека, восходящего к созерцанию (τοῦ πρὸς θεωρίαν) — очистительные добродетели; добродетели человека, приблизившегося к совершенству (τελείου θεωρητικῆς) — созерцательные добродетели (душа взирает на ум и наполняется светом от него); и парадигматические добродетели, добродетели ума, освободившегося от души (νοῦ, καθ' ὃ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρός). Политические или гражданские добродетели имеют свою функцию: они умеряют страсти. Рассудительность, мужество, целомудрие, справедливость (которая заключается в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения) — все это приводит к очищению души, ее приближению к миру умопостигаемого. Добродетели гражданина — необходимый этап очищения души и восхождения к Единому.

Политическая философия неоплатоников в целом рассматривается в чрезвычайно важной для всей этой темы книге А. Эрхардта «Политическая метафизика от Солона до Августина» [Ehrhardt 1959], а также в его статье «Политическая философия неоплатонизма» [Ehrhardt 1953]. По мнению Эрхардта, политическая философия платонизма не разработана. Неоплатоники, по мнению исследователя, потерпели полный провал в политической сфере; и причиной этого стала якобы их неспособность выстроить правильное метафизическое соотношение между метафизической и практической философией. Источники политического непризнания платоников, таким образом, — в их «теоретических ошибках». Эти ошибки, по мнению исследователя, состоят в априорных установках, вообще не учитывающих структуры и параметры действительности, что регулярно приводило платоников к неадекватной реализации своих политических замыслов в силу игнорирования корректной оценки окружающего мира. Это же стало и причиной провала инициатив самого Платона, и неуспеха проектов Плотина по построению Платонополиса. Столь же далеки от реальности и не выполнимы были политические проекты и поздних платоников (Гипатия, Прокл и т.д.), что сделало их политические идеи в лучшем случае философскими метафорами, столь далекими от воплощения, что они в качестве серьезных политических проектов никем и не рассматривались. «Эрхардт отмечает, что если у неоплатоников и был минимальный интерес к политической философии, то он скорее был реакцией на христианство. Я бы отметил, что политическая философия в платонической философии существовала еще до того, как христианство стало политически доминировать» [O'Meara 2003: 202], — отметил в споре с Эрхардтом Доминик О'Мира.

С нашей точки зрения, такая оценка Эрхардта некорректна, поскольку придает излишнее значение имманентному историческому и политическому контексту, который, якобы, возникает сам по себе, как нечто объективное и целиком не зависящее от «субъективного» фактора, — то есть политических идей и политико-философских парадигм. Дело в том, что общества, отвергающие проекты платоников, также строятся на основании политических идей, только относящихся к иной категории и отражающие иные мировоззренческие системы — например, демократические или тиранические. Идеальное государство Платона отвергается ими не потому, что его принципы нереализуемы или слишком абстрактны, но потому,

что они противоречат альтернативным доминирующим политическим идеям. Это же, собственно говоря, утверждает и О'Мира, критикуя Эрхардта.

Значительный интерес для исследователя политической философии позднего платонизма представляют собой статьи Л. Жерфаньона «Платонополис, или Плотин между светскостью и мечтой» [Jerphagnon 1981]. Он разбирает замысел Плотина по возведению города философов, в котором бы правили законы Платона. Цель исследователя — понять, как именно Плотин понимает политический проект «Платонополис». По замечанию Жерфаньона, многие исследователи неоплатонизма (Э. Брейе, П. Моро) не уделяют должного внимания политическим аспектам «Платонополиса», преждевременно отождествляя его со своего рода «монастырем», обителью «мудрецов», — вместо того, чтобы рассматривать этот феномен как проект идеального, но теоретически реализуемого государства. Это совершенно верно, поскольку для Плотина политическое измерение Платонополиса действительно содержалось имплицитно в самой этой идее. Он мыслил город философов как лабораторный проект идеальной Империи, и именно в этом качестве начинание Плотина было поддержано императором и близкими к нему политиками. Платонополис, таким образом, мыслится Плотиним и его имперскими покровителями как политическая лаборатория, что предполагает иной статус, нежели одна из философских школ или религиозных сект. Это справедливо отмечает Жерфаньон.

Среди работ, посвященных изучению политического платонизма, важна книга М. Пьерара «Платон и греческий город: теория и реальность установления “Законов”» [Piéart 1974]. В центре исследования Пьерара стоит задача изучения исторического контекста становления политической философии Платона, изложенной в диалоге «Законы». Целью историка философии является выявление инновационных открытий Платона, нового в его политической философии, отделение нововведений от уже существовавших законов в политическом строе античного полиса. В работе Жаклин Бордес «Полития в греческой мысли до Аристотеля» [Bordes 1982] дается особое определение политики греческой эпохи как совокупности и политического (правительство, законы, алгоритмы функционирования государства), и метафизического (особая политическая философия). Полития может быть проинтерпретирована как в коллективном, так и в индивидуальном аспекте. Это замечание довольно важно и для исследования политической философии неоплатонизма, так как акцентирует внимание на двойственном характере политики: и внутреннем (иерархия добродетелей в душе), и внешнем (иерархия в государстве). Следует отметить также и работу М. Скофилда «Спасая Полис. Царь-философ и другие парадигмы» [Schofield 1999], в которой он проводит детальный анализ политических проектов древних писателей и философов (от Гомера до Цицерона). Скофилд также пытается определить, как мыслили понятие «справедливость» философы античности и эллинизма. Важной для изучения политического платонизма является также работа А. Нешке-Хенчке «Политический платонизм и теория естественного права» [Neschke-Hentschke 1995]. Автор прослеживает трансформацию интерпретации политической философии платонизма: от христианского толкования платонизма (небесный град Августина) к эпохе Ренессанса и Нового времени (включая Жана Бодена, Томаса Гоббса и Джона Локка). Исследователь видит в

Платоне в первую очередь политического мыслителя, основоположника всей политической науки. В работе Ревердена «Религия платоновского Полиса» [Reverdin 1945] проводится анализ религиозных основ платоновского Государства. Исследователь наделяет политический проект Платона религиозной миссией. По мнению исследователя, в политическом проекте со-существуют два фундаментальных измерения: внешний (законы, порядок, справедливость в государстве) и внутренний (духовно-религиозное). Исследование Дж. Клоско «Развитие политической теории Платона» [Klosko 1986] представляет собой описание политической философии Платона в контексте социальных и политических событий его эпохи. Клоско также занимается реконструкцией политического учения Сократа (исходя из диалогов Платона). По версии Клоско, политическое учение Сократа базируется на определенной степени индивидуализма (внутренний даимон). Платон же мыслит политическое как коллективное. Философы, узревшие идею Блага, совершают спуск в пещеру к своим согражданам и трансформируют государство.

Определенный интерес представляет собой более общая монография, изданная К. Роу и М. Скофилдом, — «Кэмбрижская история греческой и римской политической мысли» [Rowe, Schofield 2000], где прослеживается широкая панорама влияния философских идей Античности на политические системы. Показательно, что с самого начала философская мысль эллинов развивалась в прямой связи с политическими реформами, и такие мудрецы, как Солон, были одновременно политиками. Такую связь авторы прослеживают и на более поздних этапах.

Следует обратить внимание также на статьи Г. Честната «Правитель и Логос в неопифагорейской, средне-платонической и поздне-стоической политической философии» [Chestnut 1979] и Э. Гудэнафа «Политическая философия эллинистических царей» [Goodenough 1928]. В этих работах показано влияние платонической традиции на культуру эллинизма: Птолемеев, Селевкидов, а также Агталидов Пергамского царства. Платонизм составлял важнейшее ядро эллинистических взглядов на природу политики, где идеал царя-философа прилагался к династиям египетских, сирийских и пергамских правителей. В этом контексте платонический идеал накладывался на обожествление монарха в контексте иранской традиции и традиции египетских фараонов, что составляло основу синкретических учений о божественной природе суверена. Коллегии жрецов и воинское сословие также интерпретировались в духе классической политической философии Платона.

Примечательны также работы, посвященные платоническим мотивам в раннем христианстве. Среди них следует выделить книги Я. Ван Оорта «Иерусалим и Вавилон» [Oort 1991], Дж. Дагрона «Император и жрец» [Dagron 1996], Ф. Дворника «Раннехристианская и византийская политическая философия» [Dvornik 1966].

Особенно следует обратить внимание на книги и статьи, посвященные ученику платоника Оригена — Евсевию Кесарийскому, и его влиянию на становление идеи христианской монархии при Константине. Здесь мы также встречаем платоновский идеал царя-философа, совмещенный с римским статусом императора как главы государственного культа. Платонизм христианства и римская идея составляют основу византийского учения о симфонии властей, где жреческая религиозная ступень и политико-административные функции главы государства совмещаются в

лице христианского царя, в отличие от чисто светских правителей и подчиненных ему и церковной иерархии, от лица которой император выступает как «внешний епископ церкви». Эта тема подробно рассматривается в работах Т. Барнеса «Константин и Евсевий» [Barnes 1981], А. Камеруна и Дж. Холла «Жизнь Константина Евсевия» [Cameron, Hall 1999], Г. Дрейка «Похвала Константину» [Drake 1976], Н. Бейнса «Евсевий и христианская Империя» [Baynes 1934], Р. Фарины «Империя и Император у Евсевия Кесарийского» [Farina 1966]. Не менее важны исследования взглядов Августина, также платоника, фактически ставшего основателем католической политической мысли. Этой теме посвящены работы К. Хорна «Августин: *civitas dei*» [Horn 1997], Дж. О'Дэйли «Град Божий Августина» [O'Daly 1999] и А. Лора и Г. Ронде «Тема двух градов в трудах св. Августина» [Lauras, Rondet 1953]. Однако следует учесть, что у Августина идеал царя-философа переносится на главу католической церкви — римского епископа. Здесь появляется отличная от поздних платоников (как христианского, так и политеистического толка) интерпретация политического платонизма.

Еще один великий христианский неоплатоник — автор «Ареопагитик» — хотя и не оставил политических трудов, но чрезвычайно важен для понимания иерархического строя платонической мысли, что имплицитно может быть применено и к области политики. Наиболее важными трудами, посвященными работам Дионисия Ареопагита, являются книги Р. Рока «Вселенная Дионисия» [Roques 1954], Г. Голтца «*NIERA MESITEIA*. К теории иерархического общества в Корпусе Ареопагитик» [Goltz 1970], и П. Рорема и Ж. Ламоро «Иоанн Скифопольский и Корпус Дионисия» [Rorem, Lamoreaux 1998].

Определенный интерес представляют собой и работы, посвященные политической мысли Византии в целом. Прежде всего следует выделить работы А. Пертузи «Византийская политическая мысль» [Pertusi 1990], Э. Баркера «Социальная и политическая мысль в Византии» [Barker 1957], И. Петерсона «Монотеизм как политическая проблема» [Peterson 1935].

Помимо этого важным нам представляется и анализ эпохи императора Юлиана II, который представлял Пергамскую неоплатоническую школу. Исследование его философского учения, а также политической деятельности и реформ имеет огромное значение для полноценного понимания политических аспектов неоплатонизма. При этом в его случае мы имеем дело с более эксплицитным изложением политической программы, которую сам Юлиан попытался воплотить в реальность. Наиболее важны в этом смысле книги Ж. Буффартига «Император Юлиан и культура его времени» [Bouffartigue 1992], П. Атаниссиди-Фовдена «Юлиан и эллинизм» [Athanassiadi-Fowden 1981], Р. Брауна и Ж. Рише «Император Юлиан» [Braun, Richer 1978] и Р. Браунинга с таким же названием — «Император Юлиан» [Browning 1976].

Чрезвычайно важны также труды исследователей неоплатонизма Байервальтеса, Диллона, Додса, Саффре и Хатауэя. Особенно следует выделить работы В. Байервальтеса «Прокл. Основные черты его метафизики» [Beierwaltes 1979], Дж. Диллона «Золотая цепь» [Dillon 1990], А. Саффре «Исследования слепоглухонемого неоплатонизма» [Saffrey 1990], статьи Р. Хатауэя «Неоплатоническая интерпретация «Законов» Платона» [Hathaway 1969].

Реконструкция политической философии позднего платонизма еще очень далека от завершения и представляет собой огромное поле для исследований. Общее направление исследований в этой сфере должно учитывать выводы современных направлений в философии — конструктивизма, структурализма и культурной антропологии, обращающих внимание на роль идей (структур) в организации социальных и политических институтов. Весьма полезно в этом смысле будет привлечение и социологических методологий (прежде всего функционализма Дюркгейма), которые уделяют повышенное внимание социальным представлениям и нормам, с помощью которых общество декодирует существующую социальную действительность. В этом смысле неоплатонические гомологии могут выступать как образцовая герменевтическая система, свойственная не только архаическим и традиционным обществам, но и до определенной степени обществам современным.

ЛИТЕРАТУРА

[Платон 2007]: *Платон*. Государство. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007.

[Порфирий 2011]: *Порфирий*. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011.

[Юлиан 2007]: *Юлиан*. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007.

[Athanassiadi-Fowden 1981]: *Athanassiadi-Fowden P.* Julian and Hellenism. An Intellectual Biography. Oxford, Clarendon Press, 1981.

[Barker 1957]: *Barker E.* Social and Political Thought in Byzantium. Oxford, Clarendon Press, 1957.

[Barnes 1981]: *Barnes T.* Constantine and Eusebius. Cambridge, Cambridge Mass, 1981.

[Baynes 1934]: *Baynes N.* Eusebius and the Christian Empire // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*. 2. Mélanges Bidez. 1934.

[Beierwaltes 1979]: *Beierwaltes W.* Proklos Grundzuge seiner Metaphysik. Frankfurt, Klostermann, 1979.

[Bordes 1982]: *Bordes J.* Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote. Paris, Les Belles Lettres, 1982.

[Bouffartigue 1992]: *Bouffartigue J.* L'Empereur Julien et la culture de son temps. Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1992.

[Braun, Richer 1978]: *Braun R., Richer J.* (ed.). L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende. Paris, Les Belles Lettres, 1978.

[Browning 1976]: *Browning R.* The Emperor Julian. Berkeley, University of California Press, 1976.

[Cameron, Hall 1999]: *Cameron A., Hall G.* Eusebius Life of Constantine. Introduction, Translation and Commentary. Oxford, Clarendon press, 1999.

[Chestnut 1979]: *Chestnut G.* The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Later Stoic Political Philosophy // *ANRW II*. 16.2.1979. P. 1310–1333.

[Dagron 1996]: *Dagron G.* Empereur et prêtre. Etude sur le «Césaropapisme» byzantin. Paris, Gallimard, 1996.

[Dillon 1990]: *Dillon J.* The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Aldershot, Brookfield, VT: Variorum, 1990.

[Drake 1976]: *Drake H.* In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius Tricennial Orations. Berkeley, University of California Press, 1976.

- [Dvornik 1966]: *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966.
- [Ehrhardt 1959]: *Ehrhardt A.* Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959.
- [Ehrhardt 1953]: *Ehrhardt A.* The Political Philosophy of Neo-Platonism // *Mélanges V. Arangio-Ruiz.* Naples. 1953. P. 457–482.
- [Farina 1966]: *Farina R.* L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. Zurich, Pas Verlag, 1966.
- [Goltz 1970]: *Goltz H.* HIERA MESITEIA. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum. Erlangen, 1970.
- [Goodenough 1928]: *Goodenough E.* The Political Philosophy of Hellenistic Kingship // *Yale Classical Studies 1.* 1928. P. 55–102.
- [Hathaway 1969]: *Hathaway R.* The Neoplatonist Interpretation of Plato: Remarks on its Decisive Characteristics // *Journal of the History of Philosophy 7.* 1969. P. 19–26.
- [Horn 1997]: *Horn C.* (ed.) Augustinus: De civitate dei. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- [Jerphagnon 1981]: *Jerphagnon L.* Platonopolis ou Plotin entre le siècle et le rêve // *Cahiers de Fontenay 19–22 (Mélanges Trouillard).* 1981. P. 215–229.
- [Justice 2013]: *Justice F.L.* Hypatia: Her Life and Times. New York, The Suffragette House, 2013.
- [Klosko 1986]: *Klosko G.* The Development of Plato's Political Theory. New York, Methuen, 1986.
- [Lauras, Rondet 1953]: *Lauras A., Rondet H.* Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin // *Etudes augustiniennes.* 1953. P. 97–160.
- [Neschke-Hentschke 1995]: *Neschke-Hentschke A.* Platonisme politique et théorie du droit naturel. Louvain-Paris, Ed. Peeters, 1995.
- [O'Daly 1999]: *O'Daly G.* Augustine's City of God. A Reader's Guide. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- [O'Meara]: *O'Meara D.J.* Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford, Clarendon Press, 2003.
- [Oort 1991]: *Oort J. van.* Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. Leiden: Brill, 1991.
- [Pertusi 1990]: *Pertusi A.* Il pensiero politico bizantino. Bologna, Pàtron Editore, 1990.
- [Peterson 1935]: *Peterson E.* Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig, J. Hegner, 1935.
- [Piérart 1974]: *Piérart M.* Platon et la cité grecque: théorie et réalité dans la constitution des «Lois». Brussels, Palais des Académies, 1974.
- [Reverdin 1945]: *Reverdin O.* La Religion de la cité platonicienne. Paris, Boccard, 1945.
- [Roques 1954]: *Roques R.* L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, Aubier, 1954.
- [Rorem, Lamoreaux 1998]: *Rorem P., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Oxford, Clarendon press, 1998.
- [Rowe, Schofield 2000]: *Rowe C., Schofield M.* (eds.). The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- [Saffrey 1990]: *Saffrey H.* Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. Paris, Vrin, 1990.
- [Schofield 1999]: *Schofield M.* Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms. London, Routledge, 1999.
- [Schott 2003]: *Schott J.M.* Founding Platonopolis: The Platonic Politeia in Eusebius, Porphyry, and Iamblichus // *Journal of Early Christian Studies.* 2003.

Cl. Aeliani Var. Hist. III, 11:
Стратон о сновидениях

Текст римского софиста Клавдия Элиана (ок. 170 — после 222)¹ о безымянных философах-«перипатетиках» в III книге «Пестрых рассказов» прежде редко привлекал к себе внимание специалистов². Claudii Aeliani Varia Historia; II, p. 43, 17–22 Hercher, 1866³: «Перипатетики считают, что днем человеческая душа сплетена с телом, прислуживает ему и потому не способна свободно созерцать истину, ночью же освобождается от этого служения и, округло заполняя грудь, становится прозорливее — это причина сновидений»⁴.

Кто эти «перипатетики»? Сам Аристотель, бесспорно, занимался исследованиями природы сна и сновидений⁵. Общий контекст аристотелевских рассуждений — в интересующем нас ключе — для эпохи так называемой «второй софистики» воссоздает Артемидор Далдианский (II век). Artemidori Daldiani Oneirocritica, I, 6: «Нужно иметь в виду, что когда люди чем-то озабочены и сами просят богов о вещем сне, то видения, несходные с их хлопотами, [будут значащими для их будущего], сходные же с их мыслями, будут незначительными, подобно простым сновидениям, как оно и следует из предшествующего рассуждения; некоторые называют такие сны заботными и вымоленными. Напротив, когда человек ничем не озабочен, то видения называются богопосланными. Я не ставлю здесь вопроса, какой ставил Аристотель, — *вне ли нас лежит причина сновидения, исходящая от бога, или же внутри нас имеется нечто, задающее расположение нашей душе и естественным образом устраивающее все, что с ней случается*, — я просто называю богопосланным все неожиданное, как это водится в обиходе»⁶.

Наиболее полный перечень авторитетнейших толкователей снов мы обнаруживаем у современника Клавдия Элиана — Тертуллиана (ок. 155 — ок. 240). Tertulliani De anima, 46, 3; p. 63, 8–9 Waszink (см.: [Waszink 2010]): «Аристотель, считающий большую часть [сновидений] ложными, признает [тем не менее в них] и правду»; 46, 10, p. 64, 15–20, Waszink: «Сколько же толкователей и поручителей в этом деле (sc. somniorum interpretationem)? Артемон, Антифонт, Стратон, Филохор, Эпихарм, Серапион, Кратипп, Дионисий Родосский, Гермипп, — вся литература мирская. Посмеюсь же, пожалуй, только над тем, кому вздумалось мнить се-

¹ Главным источником биографических сведений об Элиане являются «Vitae sophistarum», II, 31 (ок. 237/238) Филострата (ок. 170 — после 244). См.: [Филострат 2017: 374–377]. См. также: [Полякова 1963]; [Johnson 1997].

² [Detienne 1958–1960: 123–135]; [Bos 2003: 300].

³ [Claudii Aeliani Varia Historia 1866].

⁴ Пер. с древнегреч. С.В. Поляковой. См.: [Элиан 1963: 31–32].

⁵ См. в отечественных переводах: [Аристотель 2005: 423–432]; [Аристотель 2010: 169–175]. См. также: [Солопова 2010: 156–168]; [Солопова 2012: 40–58].

⁶ Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова и В.С. Зилитинкевича. См.: [Артемидор 1989: 208–209].

бя убедительным в том, что будто бы первому сны стали являться Сатурну, если только, конечно, Сатурн жил не прежде всех¹. Аристотель, прости смеющегося!» Объект насмешки Тертуллиана — Аристотель, а именно — текст сохранившихся фрагментарно «Протрептика» (fr. 20 Ross)² и, опосредованно, диалога «Евдем, или О душе», ранних трудов Аристотеля, где феномену происхождения «вещих» снов, словно бы «исходящих от бога», уделено немало внимания. Например, Aristoteles, Protreptikos, fr. 10c Ross³: «Стало быть, в человеке нет ничего божественного и блаженного, кроме одного, достойного серьезного к себе отношения — а именно, всего того в нас, что относится к сфере ума и духа: только это в нас бессмертно, и только это божественно. И хотя по природе [человеческая] жизнь несчастна и тягостна, все-таки, благодаря возможности быть причастной к такой [то есть интеллектуальной] способности, она устроена столь благодатно, что по сравнению со всеми остальными существами человек кажется богом. «Ибо *наш ум есть бог*» — кто бы это ни сказал, Гермотим или Анаксагор — и «есть в жизни смертных *доля бога некого*». А потому надо либо предаться философствованию, либо, распрощавшись с жизнью, уйти отсюда, поскольку все прочее — сплошная болтовня и вздор». Миф о загадочном Гермотиме, легендарном сновидце и духоборце, упоминаемом Аристотелем неоднократно⁴, сообщает Плутарх: Plutarchus, De genio Socratis, 22; 592 C-D: «[От кротких душ] происходит род боговдохновенных прорицателей. Душа одного из них — Гермодора [sic] из Клазомен — как ты, конечно, слышал, полностью покидала тело и денно и ночью странствовала на большое расстояние, а затем возвращалась обратно, благодаря непосредственному присутствию познакомившись со многим таким, что говорилось и делалось вдалеке. [Так продолжалось] до тех пор, пока враги его, воспользовавшись предательством жены, не схватили тело и не сожгли его дома, когда в нем не было души»⁵.

С течением времени, разделившего Аристотеля и Артемидора, точка зрения перипатетиков в отношении разъяснения происхождения разнообразных сновидческих состояний претерпела ряд существенных модификаций⁶. Значительный интерес представляет позиция Стратона из Лампсака (ок. 340 — 268 до н.э.)⁷, оказавшего, со своей стороны, существенное влияние на стоического философа Антипатра из Тарса

¹ Миф о «сновидце» Сатурне-Кроносе воспроизводит Плутарх в диалоге «О лике, видимом на диске Луны». Plutarchus, De facie in orbe Lunae, 26; 941 F–942 A: «Сам Кронос спит, заточенный в глубокой пещере из златовидного камня, ибо Зевс вместо оков послал ему сон. Птицы, перелетающие через вершину скалы, приносят ему амвросию, и остров весь наполнен благоуханием, распространяющимся от камня, как бы от источника. Упомянутые демоны окружают Кроноса и служат ему, став его помощниками, еще когда он царствовал над богами и людьми. Обладая даром провидения, они многое сообщают и от себя, но наиболее важное и о наиболее важном они возвещают, как о сновидениях Кроноса. Ибо все, что только замысливает Зевс, является Кроносу в сновидении. Титанические страсти и движения души делают его напряженным, но сон опять восстанавливает его покой и царственное и божественное становится само по себе чистым и невозмущенным». См.: [Плутарх 2000: 163].

² [Aristotelis fragmenta selecta 1958: 55–56].

³ [Aristotelis fragmenta selecta 1958: 42].

⁴ Cf. Aristoteles, Metaphysica, 984b 18 sq.; De anima, 404a 26 sq.

⁵ Пер. с древнегреч. А.А. Лебедева. См.: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 97–98].

⁶ См. также: [Movia 1968: 94–111]; [Huby 1979: 52–57, 62]; [Bos 1998: 29–54]; [Dorandi 2006: 31–52].

⁷ Strato. De somno et insomniis. F. 66–69; Sharples. См.: [Sharples 2011].

(ок. 200 — ок. 129 до н.э.)¹, автора, оставшегося популярным также во времена «второй софистики»². Strato, F 66 Sharples ap. [Plutarchum.] Placita, V, 24; 909 E-F: «Стратон и стоики³ утверждают, что сон наступает через расслабление чувствующей пневмы... Когда происходит полное расслабление чувствующей пневмы, наступает смерть»⁴. «Перипатетики» Элиана — Стратон; «стоики» Пс.-Плутарха — Антипатр из Тарса: SVF III: Antipater, 41 ap. Ciceronem, De divinatione, I, 39 = SVF II, 1199: «Перейдем теперь к сну. Хрисипп, который рассуждает о них, собрал множество примеров сновидений, даже о самых мелких вещах, как и Антипатр, отбирая именно те, которые были истолкованы Антифонтом и, несомненно, говорят о сообразительности этого толкователя»⁵; III: Antipater, 50 [Scholia in Iliadem, XI, 115]: «И нежное сердце отнимает». Соответственно, Аристотель⁶ и врач Антипатр говорят, что душа возрастает и уменьшается вместе с телом. Также это повлияло на стоиков, и, например, побудило Антипатра во второй книге сочинения “О душе” сказать, что душа возрастает и уменьшается вместе с телом»⁷.

Рассуждения перипатетиков явным образом перекликаются с текстом начала IV книги сочинения «О диете» из корпуса гиппократовских сочинений: Hippocrates, De diaeta, [IV], 86: «Кто имеет правильное понятие о признаках, проявляющихся во сне, тот найдет, что они обладают большой силой для всякой вещи. Действительно, душа в то время, когда она обслуживает бодрствующее тело, разделяется между несколькими занятиями и не принадлежит самой себе, но отдает известную долю своей деятельности каждому занятию тела: слуху, зрению, осязанию, ходьбе, всем телесным занятиям; таким образом, рассудок не принадлежит себе. Когда же тело отдыхает, душа, движущаяся и пробегающая части тела, управляет своим собственным жилищем и совершает сама все телесные действия. Действительно, спящее тело не чувствует, а она — душа, — бодрствуя, познает, видит то, что видно, слышит то, что слышно, ходит, осязает, печалится, обдумывает, исполняя на небольшом пространстве, где она есть во время сна, все функции тела. Таким образом, кто умеет здраво судить об этом, знает большую часть мудрости»⁸. Источником вдохновения Гиппократ (или Пс.-Гиппократ) был, по всей вероятности Гераклит Эфесский (ок. 540 — ок. 480 до н.э.)⁹. Heraclitus, fr. 75 Lebedev, 2014: «Человек свет — ночь: он вспыхивает утром, угаснув вечером. И он вспыхивает живым после того, как умер, подобно тому, как вспыхивает проснувшимся, когда спит»¹⁰.

¹ См.: [Столяров 1995: 239–243].

² [Рабинович 2017: 407–409].

³ Cf. SVF I, 130; II, 766 ap. D.L. VII, 158: «Сон наступает в результате ослабления чувствующего напряжения в ведущем начале. А причинами страстей они (sc. стоики) считают происходящие в пневме изменения»; II, 768 ap. Tertullianum, De anima, 43, 2; P. 58, 24–25. Waszink: «Стоики называют сном расслабление чувствующей силы (sensualis vigor)». Пер. А.А. Столярова. См.: [Фрагменты ранних стоиков 2002: 79].

⁴ Cf. Strato. De somno et insomniis. F. 68: Sharples ap. Plutarchum. Placita. V. 2; 904 E-F.

⁵ Об Антипатре-онирокритике см.: Artemidori Daldiani Oneirocritica, IV, 65.

⁶ Cf. Aristoteles, De anima, II, 1, 413a 4 sq.

⁷ Пер. А.А. Столярова. См.: [Фрагменты ранних стоиков 2010: 47–49].

⁸ Пер. с древнегреч. В.П. Руднева. См.: [Гиппократ 1944: 495].

⁹ См.: [Щербакова 2013]; [Лебедев 2014: 27–42].

¹⁰ Пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. См.: [Лебедев 2014: 180–181; 397–399].

Таким образом, вереница преемственности имен и идей, приведших, в конечном итоге, к возникновению текста свидетельства Клавдия Элиана, представляется приблизительно таковой: Гераклит — Гиппократ (Пс.-Гиппократ?) — Аристотель — Стратон — (Антипатр из Тарса?) — (Цицерон? Энесидем?) — «вторая софистика» (Плутарх, Артемидор) — Элиан.

ЛИТЕРАТУРА

[Аристотель 2010]: *Аристотель. О предсказаниях во сне* / Пер. с древнегреч. и примеч. М.А. Солоповой // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков. (Исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010.

[Аристотель 2005]: *Аристотель. О сновидениях* / Пер. с древнегреч. О.А. Чулкова // АКАДНМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 6. СПб.: СПбГУ, 2005.

[Артемидор 1989]: *Артемидор. Сонник. Книга I* / Пер. с древнегреч. / Под общей редакцией Я.М. Боровского // Вестник древней истории. 1989. № 4.

[Гиппократ 1944]: *Гиппократ. О диете* // Гиппократ. Соч. / Пер. с греч. В.П. Руднева; ред. и прим. В.П. Карпова. М.: Наркомздрав СССР; Медгиз, 1944.

[Лебедев 2014]: *Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова* (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014.

[Плутарх 2000]: *Плутарх. О лике, видимом на диске Луны* / Пер. с древнегреч. Г.А. Иванова. Примечания М.С. Петровой // Философия природы в античности и в Средние века / Ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

[Полякова 1963]: *Полякова С.В. Клавдий Элиан и его «Пестрые рассказы»* // Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с древнегреч., статья, примеч. и указатели С.В. Поляковой. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1963.

[Рабинович 2017]: *Рабинович Е.Г. Филостраты, сколько их ни есть* // *Флавий Филострат. Жизни софистов* / Издание подготовили Ф.Г. Беневиц, А.А. Ветушко-Калевич, А.А. Кладова и Е.Г. Рабинович. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017.

[Солопова 2010]: *Солопова М.А. Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции* (К публикации трактата Аристотеля *О предсказаниях во сне* // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков. (Исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010.

[Солопова 2012]: *Солопова М.А. Аристотель о природе сновидений: физика против мантики* (на основании трактата «О предсказаниях во сне») // Историко-философский ежегодник 2011. М.: Канон+РООИ Реабилитация, 2012.

[Столяров 1995]: *Столяров А.А. Стоя и стоицизм*. М.: АО «Ками Групп», 1995.

[Филострат 2017]: *Флавий Филострат. Жизни софистов* / Издание подготовили Ф.Г. Беневиц, А.А. Ветушко-Калевич, А.А. Кладова и Е.Г. Рабинович. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017.

[Фрагменты ранних греческих философов 1989]: *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

[Фрагменты ранних стоиков 2002]: *Фрагменты ранних стоиков. Т. II: Хрисипп из Сол.* Ч. 2: Физические фрагменты. Фрг. 522–1216 / Перевод и комментарии А.А. Столярова. М.: ГЛК, 2002.

[Фрагменты ранних стоиков 2010]: *Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 2: Ученики и преемники Хрисиппа* / Пер. и коммент. А.А. Столярова; сост. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 2010.

[Щербакова 2013]: *Щербакова Е.А.* Псевдо-гиппократовский трактат «Об образе жизни» как источник для реконструкции учения Гераклита. Дис. ... к.филол.н. М.: МГУ имени М.В. Ломоносова, 2013.

[Элиан 1963]: *Элиан*. Пестрые рассказы / Пер. с древнегреч., ст., примеч. и указатели С.В. Поляковой. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1963.

[Aristotelis fragmenta selecta 1958]: *Aristotelis fragmenta selecta*. *Recognovit brevis adnotatione instruxit W.D. Ross*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1958.

[Bos 1998]: *Bos A.P.* Manteia in Aristotle, «de Caelo II 1» // *Apeiron*. Vol. 21. № 1. 1988.

[Bos 2003]: *Bos A.P.* The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature. Leiden; Boston: Brill, 2003. (Brill's studies in intellectual history. Vol. 112.)

[Claudii Aeliani Varia Historia 1866]: *Claudii Aeliani Varia Historia // Claudii Aeliani [Opera]*. Vol. II: *Varia Historia. Epistolae. Fragmenta. Ex recognitione R. Hercheri. Accedunt rei accipitrariae scriptores Demetrii Pepagomeni Cynosophium, Georgii Pisidae Hexaëmeron, Fragmentum Herculense*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1866. (Bibliotheca Teubneriana.)

[Detienne 1958–1960]: *Detienne M.* De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide // *La nouvelle Clio*. 10. 1958–1960.

[Dorandi 2006]: *Dorandi T.* Le traité *Sur le sommeil* de Cléarque de Soles: Catalepsie et immortalité de l'âme // *Exemplaria Classica*. 10. 2006.

[Huby 1979]: *Huby P.M.* The Paranormal in the Works of Aristotle and his Circle // *Apeiron*. 13. 1979.

[Johnson 1997]: *Johnson D.L.* Claudius Aelianus' *Varia Historia* and the Tradition of the Miscellany. A Thesis submitted in partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Vancouver (Canada): The University of British Columbia, 1997.

[Movia 1968]: *Movia G.* Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo. Padova, Antenore, 1968.

[Sharples 2011]: *Sharples R.W.* Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations // *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion / Ed. by M.-L. Desclos & W.W. Fortenbaugh*. New Brunswick; London, Transaction Publishers, 2011. P. 152–157. (Rutgers University Studies in Classical Humanities. Vol. XVI.)

[Waszink 2010]: *Waszink J.H.* Quinti Septimi Florentis Tertulliani *De anima*. Leiden; Boston, Brill, 2010. (Supplements to Vigiliae Christianae. Vol. 100.)

Философия нового времени и современная философия

Кротов А.А.

История философии в сознании скептика «классического века» (Пьер Бейль)

В ряду философских классиков раннего Нового времени Пьер Бейль занимает своеобразное место, определяемое его скептической, антидогматической мировоззренческой позицией. В той или иной форме критика схоластической «общепринятой философии» характерна для всех масштабных фигур XVII века. Но неповторимое своеобразие учению Бейля, выраженному в главном его труде, придает приверженность кальвинизму, соединенная с подчеркнутым стремлением отбросить все сомнительные философские и богословские представления. Бейль настойчиво ставит под вопрос все, по его мнению, отжившие идеи, не выдерживающие проверку разумом. В «Историческом и критическом словаре» (1697) он выражает свою позицию во фрагментарных, отрывочных соображениях, ремарках, примечаниях к характеристике жизненного пути и деяний того или иного известного лица. Особый интерес представляет задача реконструкции отношения Бейля к истории философии как таковой, которое может быть выведено из его разрозненных суждений по адресу великих мыслителей прошлого. Очевидно, сама характеристика различных систем, сопровождаемая собственными мировоззренческими оценками, предполагает определенные представления о природе философского знания. Поскольку при этом речь идет об анализе взглядов философов самых различных эпох, от античности до современных Бейлю мыслителей, несомненно, что автор «Словаря» руководствовался определенной схемой, пусть едва обозначенной, предположениями о реальном содержании истории метафизики, пусть и детально не разработанными. Попытаемся выявить эту схему, отправляясь от разбросанных в разных местах «Словаря» суждений философского характера. Решение подобной задачи позволит взглянуть под особым ракурсом на историю новоевропейской философии, дополнить современные представления о ее специфических чертах и внутренней логике ее развития.

В «Историческом и критическом словаре» различным философам посвящено чуть более сотни статей, примерно половина из которых отведена разбору взглядов античных авторов. Затрагивается метафизическая проблематика и в статьях, напрямую, если судить по их заглавию, к истории философии не относящихся. Бейль не задавался целью раскрыть общее содержание сменявших друг друга в истории философии эпох, составить их целостную характеристику. Он скрупулезно разбирает идеи отдельных мыслителей, не упуская возможности отыскать их уязвимые места. При этом Бейль далек от осуждения всех философских идей прошлого, он стремится отдать им должное, отделить заблуждения от истины. Его намерение заключается в том, чтобы подвергнуть метафизические учения суду разума, но в итоге выносятся решение об ограниченности самого судьи.

В предисловии к первому изданию «Словаря» Бейль признавал, что его начальный план предусматривал наличие исключительно критической части. «Моим намерением было составить словарь ошибок: совершенство такого произведения требует, чтобы все ошибки, маленькие и большие, были в нем отмечены» [Bayle 1820: 1]. Но этот замысел был пересмотрен автором, причем не со стороны содержания, а со стороны формы. Он принял решение выделить в словаре две части: чисто историческую, содержащую краткое изложение фактов, и критическую, представляющую собой развернутый комментарий к ним, «смесь доказательств и обсуждений». Такая форма, отмечал Бейль, более соответствовала вкусам публики, ибо каждый читатель получал возможность найти в словаре то, что отвечало его наклонностям.

Заметим, что история философии вовсе не сводится для Бейля к многообразным заблуждениям. Конечно, в его глазах она изобилует ошибками, но они поучительны для человечества, из них следует извлечь важный урок. История философии в мировосприятии Бейля предстает как грандиозная картина, приводящая к выводу об ограниченности возможностей человеческого разума и о необходимости признания опоры для него в виде откровения.

Он констатирует преобладание в современных ему университетах схоластического аристотелизма. Среди всех философских школ («сект») именно аристотелизм, на первый, торопливый и не вникающий в детали взгляд, одержал над конкурентами решительную победу. Аристотель «явился основателем школы, которая пережила и в конце концов поглотила все прочие школы. Это не означает, что она не имеет поражений, неудач. В нынешнем XVII в. она подвергается особенно сильным потрясениям. Но католические богословы, с одной стороны, и протестантские — с другой, прибегают к ее помощи, пользуясь ею как маяком, и они так укрепились в своей борьбе против новых философов, которую ведут, опираясь на поддержку светских властей, что нет никаких признаков того, что школа Аристотеля скоро утратит свое господство» [Бейль 1968: 109]. Бейль не соглашается признать аристотелизм истинной формой метафизики. Он ссылается на Гассенди, доводы которого, по Бейлю, вполне опровергают учение великого античного мыслителя. Несостоятельность схоластической философии, опирающейся на аристотелевское учение, показана и Бэконом, который «был одним из самых великих умов своего века и одним из тех, кто самым ученым образом постиг несовершенство, в котором пребывала философия» [Bayle 1820: 18].

Бейль с негодованием говорит о том, что в университетах принято цитировать тексты Аристотеля, как будто бы они составляют Священное писание. Интересы теологов, будучи распространены на сферу философии, породили привычку принимать за истину туманные положения, отнюдь не отличающиеся очевидностью. Бейль, настаивая на принципиальном расхождении между физическими учениями Аристотеля и современных ему авторов, принимает сторону последних.

Бейль не скрывает симпатий к пирронизму, называя «вершиной человеческой пронизательности» изложение установок античного скептицизма Секстом Эмпириком. Но позиция французского мыслителя не сводится к воспроизводству учения древних скептиков. Пирронизм рассматривается им как учение, которое надлежит поставить на службу христианской религии. Метод Пиррона он характеризует как искусство обсуждения теоретических вопросов, приводящее к воздержанию от суждения. Но для Бейля такого рода воздержание — лишь подготовительная ступень к принятию истин веры. Французский мыслитель был убежден, что человеку надлежит четко сознавать границы того, что доступно научному познанию. Природа для нас — «непостижимая бездна», раскрыть все тайны бытия не под силу даже величайшим из людей. «Философы не лучше могут судить о механизме мира, чем крестьянин о башенных часах. Они знают лишь маленькую часть этого мира, они не знают замысла его создателя, его намерения, его цели» [Бейль 1968: 105]. Подробности устройства мироздания недоступны человеческой мудрости.

Сама математика, по Бейлю, подтверждает тезис о непознаваемости материи. Общепризнанной в среде физиков XVII века, ясной и отчетливой считается идея протяженности, выражающей атрибут материальной субстанции. Но эта идея вступает в противоречие с достижениями математиков. «Великие математики, которые доказывают существование пустоты, доставляют гораздо больше удовольствия, чем они думают, последователям Пиррона. И вот каким образом. Самые ясные и точные идеи ума человеческого — это идеи о природе и атрибутах протяженности. Это основа естественных наук. Но эти идеи нам ясно показывают, что протяженность — это сущность, части которой находятся вне друг друга, и, следовательно, протяженность делима и непроницаема... между тем математики доказывают, что существует пустота, то есть протяженность неделимая и пронизываемая» [Бейль 1968: 262–263]. Кажущаяся наиболее ясной с точки зрения рассудка идея материи не выдерживает проверки в области математического знания. Отсюда Бейль заключает о слабости человеческого разума, о возможной ложности и иллюзорности даже представляющихся бесспорными понятий, применяемых рассудком к познанию природы.

Другим путем к обоснованию философского скептицизма выступает человеческая история. Она демонстрирует непрерывную череду взлетов и падений, которую непросто согласовать с тезисом об управлении всеми событиями бесконечно мудрым Богом. Разум теряется при попытках найти философское решение вопроса о том, какое удовольствие может извлекать создатель, периодически возвышая свое творение до «вершин славы» и низвергая затем в пучину бесчестия. «Что же делать? Надо подчинить свой рассудок вере и никогда не обсуждать определенные

вопросы» [Бейль 1968: 336]. Недостатки разума показывают, что он нуждается в руководителе, авторитете, в свете откровения. Как полагает Бейль, в этом вопросе «восхитителен Кальвин» (статья «Пиррон»).

Бейлевский скептицизм не предполагает отказа от поиска истины на основании догматического утверждения о ее недоступности. Напротив, несмотря на то, что во многих случаях разум пребывает во «мраке неведения», некоторые из метафизических вопросов доступны его решению. В частности, бытие Бога доказуемо наличием в мире гармонии и порядка между самыми разнообразными вещами, которое не может быть объяснено случаем и предполагает разумную причину. Далее, можно обосновать метафизическое различие души и тела, которые не должны рассматриваться в качестве проявления единой сущности. Бейль полагал, что признание положения о существовании мыслящих тел включает в себе непоследовательность. В таком случае, настаивал он, надлежит согласиться, что любая разновидность материи «чувствует и рассуждает», а это противоречит опыту. Поскольку мышление отлично от «всякой фигуры» и пространственного перемещения, оно не может быть сведено к модификациям материи. Мысль нематериальна, и это положение позволяет установить в области философии основание учению о бессмертии души.

Бейль выступает с критикой философского монизма. Принимая единственное метафизическое начало, монизм оказывается неспособным объяснить наличие в мире изменений. По мнению Бейля, действие, как и противодействие, невозможны в системе координат, где присутствует только единая сущность.

Упомянув Кампанеллу и Мора, он говорил о том, что попытки создать идеальный тип государственного устройства на основе возвышенных философских соображений с необходимостью окончатся провалом. Человеческая жизнь управляется страстями, их многообразными отношениями, но не теоретическими суждениями. Поэтому многие философские системы невозможно применить на практике. Случается, что высказываемые мыслителем «пророчества», подразумевающие существенные перемены в жизни человечества, всего лишь части «опасного фанатизма» [Bayle 1820: 262].

Разбирая учения различных философов, Бейль старательно ищет заблуждения, противоречия, неточности. Но отмечает и удачные, по его мнению, мысли, доводы, формулировки. Например, в статье об Анаксагоре он «самым прекрасным» в учении греческого мыслителя объявляет положение об уме, приводящем в движение мироздание. В учении же о гомеомериях он видит серию противоречий. В частности, ссылаясь на Лукреция, он говорит о том, что в системе Анаксагора первоначала способны распадаться на части, подобно любым телам, откуда вытекает стирание границ между первоэлементами бытия и прочими объектами. Кроме того, гомеомерии введены для того, чтобы избежать доктрины возникновения вещей из ничего. Но хотя, к примеру, дом никогда не возникает из ничего, тем не менее, он построен из материалов, каждый из которых сам по себе вовсе не содержит все свойства дома.

Бейль выступил с обстоятельным опровержением Спинозизма. Главный объект его критики в данном случае — учение Спинозы о субстанции. Отвергая возмож-

ность существования единой субстанции во Вселенной, Бейль настаивал на том, что протяженность не может рассматриваться как простое бытие, но всегда слагается из частей, предстает как сложная сущность. Поэтому атрибут протяжения лишает Бога простоты и, сверх того, сводит его к материи. Спинозу Бейль считает систематизатором атеизма, заключающего «чудовищные нелепости». отождествление Бога и мира приводит, по его мнению, к тезису о непрерывной изменчивости субстанции, что противоречит идее ее бесконечного совершенства. С другой стороны, Бог как субъект мышления оказывается носителем всех противоречащих друг другу идей и желаний. отождествленный с миром, Бог становится и причиной и жертвой злых деяний. Концепция Спинозы, согласно Бейлю, стирает границы между истиной и заблуждением, ибо любая форма мышления должна признаваться модусом единой бесконечной сущности. В то же время французский скептик видит определенную закономерность в появлении спинозизма, связывая ее с теоретическими затруднениями, встающими перед разумом при объяснении вопросов о том, как соотносится необходимо существующая материя с Богом, как следует мыслить творение из ничего, как добрый и свободный Бог мог допустить в мире зло и несчастья.

В истории интеллектуальных споров для Бейля важны детали, подробности, точные факты. «Кто понимает только часть, не понимает ничего» [Bayle 1820: 449] в столкновении идей. Поэтому изложение философской проблемы должно быть максимально полным.

Историками мысли отмечались различные грани творческого дарования Бейля, что служило им основанием для общей оценки его трудов. Людвиг Фейербах замечал, что французского философа «обычно прямо причисляют к скептикам. Но этим определением Бейль не исчерпывается, оно не дает ясного понятия о Бейле. Надо более точно определить его скептицизм. Почти все современные скептики были людьми без философского духа, без интереса к философии, и именно потому это скептики. Но Бейль существенно отличается от них. Он, несомненно, имеет философский дух, ясно выраженный философский интерес. Он доводит каждый предмет до его метафизической вершины» [Фейербах 1967: 212]. Эмиль Брей подчеркивал: «Негативная диалектика Бейля имеет, следовательно, результатом толерантность, помещающую религиозную убежденность под укрытие и вне человеческих споров; но она имеет позитивной противоположностью (и в особенности в этом состоит ее значение) концепцию человеческой природы, конкретной, исторической, не ссылающейся ни на один трансцендентный ей термин» [Bréhier 2004: 985]. Жорж Гусдорф утверждал, что «борьба Бейля против злоупотреблений догматического и теологического разума идет в том же направлении, что и паскалевский анализ. Законный триумф разума должен приводить к установлению границ возможностей разума» [Gusdorf 1972: 60]. Элизабет Лабрусс остроумно называет Бейля «эксцентричным картезианцем», отмечая его «открытое присоединение к строгому дуализму мышления и протяженности», сопровождаемое смещением акцентов в интерпретации метода: «поскольку излюбленное поле Бейля — это история, он принимает квазиэквивалентность между очевидностью и максимальной вероятностью» [Labrousse, Bayle 1984: 240].

В.В. Соколов справедливо связывает свойственные Бейлю мировоззренческие установки с самой формой обсуждения философских проблем в его главном произведении. «Французский скептик подчеркивал, что философ может рассчитывать только на правдоподобность своих теоретических построений, что всякая попытка представить ту или иную систему метафизики как единственно истинную при внимательном и критическом ее рассмотрении обнаруживает ее несостоятельность. Отсюда перспективная особенность “Исторического и критического словаря”, противопоставляющего псевдосистематичности метафизики просто алфавитное рассмотрение самого разнообразного материала» [Соколов 2003: 402].

Идеи Бейля оказали значительное влияние на современников, вызвали с их стороны колоссальный интерес. «Датчанин Гольдберг, проживавший в Париже в 1715–1716 годах, сообщает, что многие студенты Сорбонны приходили в библиотеку Мазарини задолго до ее открытия, чтобы успеть получить в читальном зале том бейлевского «Словаря» [Богуславский 1995: 169]. Востребованным наследие французского скептика оказалось и в последующие эпохи. Особенно значительным было его воздействие на просветительскую мысль XVIII века.

Установка Бейля на следование лишь точно установленным фактам, его готовность скрупулезно, едва ли не до бесконечности разбираться в нюансах биографий и учений, его остроумие и умение высветить самые разнообразные грани анализируемой системы того или иного автора импонировали очень многим его читателям. Как историк философии Бейль склонен проводить параллели между учениями различных эпох и культур. Эти параллели зачастую изящны, иногда кажутся поверхностными, нередко предоставляя повод последующим исследователям для выдвижения собственных интерпретаций различных аспектов интеллектуальной жизни XVII века. Так, он видит родство между учением Спинозы и китайской философией, обнаруживает «неразвитый спинозизм» в идеях Гильома из Шампо, философию Декарта сближает с учением Левкиппа.

В истории философии для Бейля на первом плане всегда присутствовал вопрос о степени истинности той или иной системы. Его критические замечания, при всей их полемической заостренности, не были направлены на дискредитацию возможностей философии как таковой, на отрицание ее значимости. Роль философии для французского скептика сводится к подготовке человеческого разума к глубоко продуманному принятию истин веры. Поэтому история философии для него важна и ценна не сама по себе, а лишь в контексте широких интеллектуальных поисков мировоззренческой опоры, которые охватывают и религиозную сферу.

Для Бейля не существует проблемы прогресса в истории философии. Он равно далек от признания бесплодными всех философских рассуждений, так и от концепции постепенного накопления и расширения, от системы к системе, философского знания. История философии видится Бейлю не последовательностью этапов, четко спаянных общими теоретическими схемами, а совокупностью великих систем, каждая из которых заключает немалую долю заблуждений, но нередко содержит и верные положения.

В то время как Декарт разграничивал области философии и религиозной веры, последним словом уходящего XVII века для французской интеллектуальной культуры оказывается скептицизм, весьма своеобразно их вновь соединяющий.

ЛИТЕРАТУРА

- [Бейль 1968]: *Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. 1. М.: Мысль, 1968.
- [Богуславский 1995]: *Богуславский В.М.* Пьер Бейль. М.: ИФРАН, 1995.
- [Соколов 2003]: *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высшая школа, 2003.
- [Фейербах 1967]: *Фейербах Л.* Пьер Бейль. К истории философии и человечества // Фейербах Л. История философии. Т. 3. М.: Мысль, 1967.
- [Bayle 1820]: *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. P., Desoer, 1820.
- [Bréhier 2004]: *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., PUF, 2004.
- [Gusdorf 1972]: *Gusdorf G.* Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. P., Payot, 1972.
- [Labrousse, Bayle 1984]: *Labrousse E., Bayle P.* Dictionnaire des philosophes. V. 1. P., PUF, 1984.

Кантовские аналогии опыта в структуре «Критики чистого разума»

АННОТАЦИЯ. В данной статье рассматривается назначение и место кантовских аналогий опыта в структуре «Критики чистого разума». Анализируется соотношение аналогий опыта с другими классами таблицы основоположений чистого рассудка. Разъясняется смысл понятия «аналогия опыта». Выявляются функции аналогий опыта в их связи с определяющими характеристиками времени.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Аналогии опыта, восприятие, субстанция, основоположения чистого рассудка.

В качестве основной задачи системы основоположений чистого рассудка Кант выдвинул идею изложения в систематической связи суждений, действительно осуществляемых рассудком а priori, при руководстве таблицы категорий. Они априорны, с одной стороны, так как содержат в себе основание для всех прочих суждений, а с другой стороны, не имеют основания лично для себя в каких-либо более общих положениях.

Как предмет своего исследования Кант выбирает основоположение о синтетических суждениях в противопоставлении основоположению о суждениях аналитических, главным принципом которых является закон противоречия как только лишь негативный критерий любой истины, и фактически непригодный в отношении синтетической части нашего знания. Поэтому высшим принципом всех синтетических суждений становится обязательное подчинение всякого предмета необходимым условиям синтетического единства многообразного содержания созерцания в возможном опыте. Опыт должен основываться на синтетическом единстве явлений, а без этого сложно было бы даже говорить о знании, в лучшем случае это был бы набор восприятий, не связанный ни по каким правилам, своего рода «химическое знание». Все же, что может являться нам как предмет, должно быть с необходимостью подчинено правилам рассудка, и система основоположений включает в себе «условие и как бы показатель для правила вообще» [Kant's *gesammelte Schriften* 1910: 146]. А так как основоположения есть не что иное, как правила объективного применения категорий, то их таблицу Кант разделил на четыре класса: аксиомы созерцания; антиципации восприятия; аналогии опыта; постулаты эмпирического мышления вообще.

Первую пару Кант отнес к математическим основоположениям, имеющим безусловно необходимый характер и основанным на математическом синтезе агрегации и коалиции, направленном на экстенсивные величины (в случае с аксиомами созерцания) и величины интенсивные (в случае с антиципациями восприятия). Вторая пара обозначается Кантом как «динамические основоположения» и в

принципе тоже имеет необходимый характер, но с определенными ограничениями в виде эмпирического применения. Синтез многообразного, о котором идет речь в этом виде основоположений, направлен, в отличие от математических основоположений, не на сложение частей, которые не необходимо принадлежат друг к другу, а на фиксации произвольной связи в существовании многообразного.

Если в случае с аксиомами и антиципациями мы можем сказать, что из себя представляет то или иное явление, «каково оно и какое оно по величине» [Kant's *gesammelte Schriften* 1910: 160], то в динамических основоположениях рассматривается только существование явлений вообще. В двух первых основоположениях мы используем математику в отношении явлений, рассматриваем явления с точки зрения только лишь их возможности и показываем, как они могут быть сконструированы по правилам математического синтеза. Существование же явлений сконструировать невозможно, таким образом, динамические основоположения есть по природе своей только регулятивные, но не конститутивные (как математические основоположения).

Аксиомы созерцания представляют явления как созерцания в качестве экстенсивных величин, то есть как агрегаты, в которых представление о целом становится возможным благодаря представлению о частях, и явление постигается посредством последовательного синтеза в схватывании (например, при последовательном переходе от одной точки к другой при проведении линии; при присоединении друг к другу временных отрезков для получения определенной величины времени).

В антиципациях восприятия Кантом раскрывается, наоборот, синтез, создающий величину ощущения, то есть процесс постепенного перехода от 0 = чистому (только формальному) созерцанию — до любой другой его величины. Степень движения по этой шкале от 0 и выше в интенсивности восприятия отображает повышение или понижение степени влияния на чувства. «0» соответствует пустому ощущению или просто отсутствию ощущения. Все, что выше 0, есть реальность, в понятие которой включено представление о непрерывном ряде так называемых «возможных реальностей», или «многих возможных промежуточных ощущений». Соответственно, реальное в явлении всегда обладает интенсивной величиной.

Кант подчеркивает «непрерывную текучесть» таких величин, благодаря чему ни одна часть их не является наименьшей возможной частью. В данном случае можно привести кантовский пример с 13 талерами как «денежной величиной», которая может пониматься таковой, только если она есть «непрерывная величина, в которой ни одна часть не есть наименьшая» [Kant's *gesammelte Schriften* 1910: 154–155]. Это можно выразить в представлении 13 талеров прежде всего как полфунта серебра, каждая частица которого содержала бы в себе материал для еще более мелких частей, в данном случае — монет более мелкого качества и вида.

Соответственно, невозможно признать и совершенное отсутствие реального в явлении, никакой опыт доказать это, по Канту, не сможет: 1) такое полное отсутствие реального не может быть воспринято; 2) не может быть выведено из каких-либо других явлений и не может быть использовано для их объяснения.

Любое реальное обладает степенью (например, сопротивления или веса), которая при неизменной экстенсивной величине может варьироваться до бесконечно-

сти, пока не будет сведена к 0. Реальное нельзя рассматривать как всегда и везде одинаковое по степени и различное только по размерам агрегата — и в этом Кант находил «нечто поразительное».

Наконец, третий класс кантовских синтетических основоположений посвящен собственно аналогиям опыта, принцип которых выражен в формуле «Опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий». Само обозначение для данного третьего класса основоположений Кант выбрал с таким расчетом, чтобы «не остались незамеченными различия в очевидности и применении этих основоположений» с остальными классами основоположений.

Кант начинает свое разъяснение смысла понятия «аналогий опыта» с попытки проведения сравнительного анализа математических и философских аналогий в том смысле, что «в философии аналогии означают нечто совершенно иное, чем в математике». Так, в случае с математическими аналогиями мы утверждаем, что отношение первого члена уравнения ко второму члену уравнения тождественно отношению третьего члена того же уравнения к его четвертому члену. Математические аналогии оставляют нам возможность вывести любой из четырех членов уравнения, если мы уже знаем остальные три: «Если даны три члена пропорции, то тем самым дан, то есть может быть конструирован, и четвертый член» [Kant's *gesammelte Schriften* 1910: 160]. Например, если мы знаем, что $2:7 = X:14$, то тогда мы уже и знаем, что этот $X = 4$. Или если дано $3:5 = X:20$, то $X = 12$.

В случае с философскими аналогиями можно было бы предположить, что так же, зная три члена пропорции, можно вывести знание четвертого, но Кант предостерегает против этого, так как философские аналогии дают представление о равенстве не количественных, а качественных отношений. Математическое знание как познание, достигаемое «посредством конструкции понятий», обуславливает этим и свою форму — причину того, что математическое знание направлено только на количество: «Конструировать, то есть представить *a priori* в созерцании, можно только понятия величины» [Kant's *gesammelte Schriften* 1910: 470]. Качества же, наоборот, можно показать только в эмпирическом созерцании, хотя, конечно, философское познание как «познание разумом посредством понятий» занимается и изучением величин, к примеру, бесконечностью. В этом смысле и математика, как и философия, способна на «расширение своих границ» — в изучении различия между линией и плоскостью как специфическими пространствами со своими особенными качествами или в изучении непрерывности протяжения как отдельным качеством.

Разница заключается в том, что сам метод исследования в математическом и философском познании существенно отличается друг от друга таким образом, что если в философском познании рассматривается частное исключительно через общее, то в познании математическом рассматривается, наоборот, общее через частное *a priori*. Математика конструирует не только определенные величины, но и величину в принципе, как таковую, являющуюся предметом интереса алгебры, которая посредством символической конструкции, так же как и геометрия при помощи конструкции остенсивной, приобретает то, что недоступно дискурсивному познанию: «...Математика ничего не может добиться посредством одних лишь по-

нятий и тотчас спешит... к созерцанию, в котором она рассматривает понятие *in concreto*, однако не эмпирически, а лишь в таком созерцании, которое она показывает *a priori*, то есть конструирует» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 470].

Важным является то, что сконструировать любое понятие — это значит продемонстрировать соответствующее именно ему созерцание *a priori*, но не созерцание эмпирическое, то есть прежде всего как созерцание единичного, частного предмета, хотя и взятое в его общезначимости для всех возможных созерцаний: «Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 469]. Если, следуя кантовскому примеру, предложить одновременно философу и математику поучаствовать в решении одной и той же задачи по выяснению отношения суммы углов треугольника к величине прямого угла, то ожидаемо задачу быстрее решит именно математик, который, в отличие от философа, не будет тратить время на размышления о понятиях треугольника, угла или прямой линии, а просто сразу же примется за конструирование данного треугольника и «руководствуясь все время созерцанием, он цепью выводов приходит к совершенно очевидному... решению вопроса» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 471].

Соответственно, следуя математическим аналогиям, если известны три члена пропорции, то тогда четвертый член ее может быть сконструирован в созерцании *a priori*. Согласно же философским аналогиям, имея уже данными три члена уравнения, можно вывести и познать *a priori* только отношение к четвертому члену, но не сам этот четвертый член. Философская аналогия никак не поможет нам сконструировать искомый четвертый элемент пропорции в созерцании *a priori*, но зато прояснит для нас специфическое отношение этого четвертого члена к остальным трем и позволит обнаружить его в опыте: «У меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому могу найти его в нем» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 161].

Поэтому «аналогия опыта» должна выступать только лишь в роли правила, в соответствии с которым все единство опыта будет происходить из восприятий, и как синтетическое основоположение должно обладать регулятивной (но не конститутивной) значимостью в применении к предметам опыта. Следует также заметить, что это распространяется и на четвертый класс основоположений — постулаты эмпирического мышления вообще в отношении синтеза чистого созерцания, восприятия и опыта, тоже являющиеся регулятивными по своей природе, в отличие от конститутивных математических основоположений.

Возвращаясь к содержанию общей формулы аналогий опыта о том, что опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий, следует обратить внимание, что из самих восприятий необходимость их связи, конечно, не вытекает, да и не может вытекать, и в данном случае Кант обращает внимание, что нет представления о «необходимости связного существования собираемых вместе явлений в пространстве и времени» и «восприятия сходятся друг с другом в опыте только случайно» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 158–159]. Но при этом опыт как таковой понимается Кантом как «знание, определяющее объект посредством восприятий», «познание объектов посредством восприятий»; опыт как «синтез восприятий, который

сам в восприятии не содержится». Поэтому отношение в существовании многообразного представляется так, как оно объективно существует во времени, осуществляясь через необходимость понятий. И так как речь идет об определении во времени, то нужно уточнять, какой конкретно временной модус имеется в виду: постоянство, последовательность или одновременное существование. Все три модуса опыту должны предшествовать и делать его возможным.

Общее основание аналогий опыта позволяет выявить, как одно восприятие необходимо связано с другим восприятием по своему существованию в этом временном модусе. В соответствии с тремя временными определениями Кант выделяет и три аналогии опыта:

- о постоянстве субстанции;
- о временной последовательности по закону причинности;
- об одновременном существовании согласно закону взаимодействия, или общения.

Как было указано, первая аналогия фиксирует постоянство субстанции при любой смене явлений таким образом, что ее количество в природе не уменьшается и не увеличивается. Для Канта в принципе утверждение постоянства субстанции является тавтологией, так как это постоянство есть то, на основании чего можно применять категорию субстанции к явлениям; то, что есть «не более как только способ, каким мы представляем себе существование вещей (в явлении)» [Kant's *gesammelte Schriften* 1910: 165]; необходимое условие, позволяющее определять явления как предметы возможного опыта.

Саму субстанцию Кант определяет как субстрат всего реального, иными словами, относящегося к существованию вещей. Но в этом постоянном любое существование во времени, любое его изменение представляется только как один из модусов существования того, что сохраняется постоянным. Все временные определения явлений раскрывают ту или иную точку зрения постоянного, показывают то, что эмпирически может быть познано как сменяющиеся определения того, что сохраняется. В этом смысле положения первой аналогии опыта непосредственно связаны с текстом кантовского *Опровержения идеализма*, данным в рамках четвертого класса основоположений («Постулаты эмпирического мышления вообще»).

Вторая аналогия опыта рассматривает происхождение изменений как явлений, следующих друг за другом во времени, по закону связи причины и действия. Логику кантовской мысли во второй аналогии можно постараться разбить на несколько шагов:

В моем восприятии явления следуют друг за другом, то есть, последующее состояние сменяет предыдущее ($A-B-C-D- \dots -N$), и я связываю их во времени с помощью воображения.

Но в воображении затруднительно точно определить, какое из состояний является предшествующим, а какое — последующим (во времени). Само время нельзя воспринять, поэтому при разборе следования состояний я полагаюсь только на мое воображение. Следовательно, объективное отношение следования явлений еще неопределенно (неясно, какое из явлений идет раньше другого).

Для решения необходимо обратиться к соответствующему месту в таблице категорий, а именно — к понятию отношения причины и действия. Причина опреде-

ляет следствие во времени. Вся последовательность явлений подчинена закону причинно-следственной связи.

Нельзя эмпирически воспринять тот факт, что нечто происходит без наличия предшествующего ему явления, то есть, что якобы может возникнуть нечто (некое новое состояние), которого раньше не было. Следовательно, любое схватывание любого события есть восприятие, следующее за другим восприятием.

Отсюда Кант выводит правило: субъективная последовательность схватывания явления следует из объективной последовательности явлений. Но только лишь субъективная последовательность произвольна, неопределенна и не дает порядка. Объективная последовательность состоит в том, что должен быть порядок многообразного в явлениях, согласно которому событие *B* воспринимается по правилу (!) после того, как будет воспринято другое событие *A*. Лишь при этом условии можно говорить о явлении чего-либо, а не просто о представлении, то есть я могу воспринимать последовательность в явлении только таким образом и никак иначе.

В том, что предшествует какому-то событию, должно, согласно данному правилу, состоять условие, по которому это событие будет всегда и с необходимостью следовать. Причем в обратную сторону это правило не действует. Ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему («переход... совершается с необходимостью» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 170]). Поэтому «событие как нечто обусловленное несомненно указывает на какое-то условие, а условием определяется событие» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 170].

В противном случае все было бы просто игрой представлений, которая не относилась бы ни к какому объекту; не было бы объективно необходимой последовательности и, следовательно, не было бы никакого познания предметов. Необходима не только последовательность в восприятии, но еще и последовательность в самом объекте: «Только при этом предположении возможен самый опыт о том, что происходит» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 171]. «В основе лежит правило, принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятий» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 172].

В качестве яркой иллюстрации и в то же время как аргумент, который можно было бы обозначить как «аргумент необратимости», Кант приводит пример с движением лодки по реке. Суть его в следующем: мы видим лодку, плывущую вниз по течению реки. В схватывании положения лодки на реке сначала мы воспринимаем позицию *A* = лодка выше по течению, и только затем позицию *B* = лодка ниже по течению. В данном случае мы можем утверждать со всей очевидностью, что восприятие позиции *A* способно только предшествовать восприятию позиции *B*, а восприятие позиции *B* способно только следовать за позицией *A* в схватывании: «Невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 169]. Порядок следования наших восприятий в схватывании данного объекта четко определен, невозможно начать его совершенно произвольно, как это было бы, если бы мы воспринимали стоящий на берегу реки дом или ту же лодку, но вытасченную на берег. В этом случае мы могли начать схватывать в восприятии выбранные объекты с нижней или верхней части, слева направо или справа налево. Не было

бы четко заданного порядка следования восприятий. Но «в восприятии... того, что происходит, такое правило имеется всегда» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 170] и порядок следования восприятий является необходимым¹.

Только в отношении к предшествующему явление получает свое определение во времени, свое существование «после предшествующего времени, в котором его не было». Этот ряд для меня (1) необратим («сначала голова, потом хвост»); (2) если дано предшествующее, то его последующее неизбежно последует за ним. Некое событие в настоящем начинает выступать специфическим опознавательным знаком или указателем на предшествующее состояние как на свой коррелят.

Кант в данном случае выводит так называемый «закон эмпирического представления о временном ряде», суть которого заключается в следующем: «Явления прошедшего времени определяют всякое существование в последующем времени» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 173]. Ряд явлений с помощью рассудка создает с необходимостью точно такой же порядок и непрерывную связь в ряду возможных восприятий.

Данное отношение причины к действию есть условие объективной значимости эмпирических суждений, то есть условие эмпирической истинности восприятий, а следовательно, и условие опыта. Кроме того, все зависит не от *течения* времени, а от *порядка* времени: отношение причины и действия сохранится даже тогда, когда время не текло (или было ничтожно малым): «Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своими действиями, и временная их последовательность вызвана лишь тем, что причина не может произвести всего своего действия в одно мгновение» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 175].

Так, Кант рассматривает примеры с натопленной печью и шаром на подушке. Начнем с первого кантовского образа. Мы фиксируем наличие определенного градуса теплоты в комнате и связываем его со степенью нагретости печки в этой комнате. Но при этом мы также осознаем одновременное существование горячей печки как причины и теплого воздуха в комнате как следствия/действия. Казалось бы, отсутствует очевидная временная последовательность причины и действия, а есть только одновременность, но тем не менее закон причинности действует. Даже когда действие только возникает, оно всегда сосуществует со своей причиной, так как действие просто бы не проявилось бы, если бы причина исчезла хотя бы за секунду до его возникновения.

Точно так же обстоит дело и с ситуацией «шар-подушка». Если на ровную поверхность подушки положить тяжелый шар, то можно будет наблюдать некоторое углубление. И если оставить шар на подушке, то мы установим существование причины одновременно со своим действием. Но если мы на ранее ровной поверхности подушки вдруг в какой-то момент времени обнаружим ямку, и мы не клали когда-то раньше на подушку никакого шарообразного предмета, то тогда тяжелый

¹ В свете кантовских размышлений о необратимости событий во времени разнообразные версии зомби-апокалипсиса, столь популярные в современной культуре, кажутся довольно жуткими, но маловероятными фантазиями. Если, к примеру, машина задавит насмерть на дороге барсука, то представить его последующее воскрешение и дальнейшее путешествие по дороге в поисках пищи будет крайне затруднительно.

шар останется только лишь одним из возможных причинных факторов появления углубления на подушке, таким же, как таковым будет, например, свернутая в клубок кошка, большое яблоко, ваза округлой формы и так далее.

Как бы то ни было, но «между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 178] $b — a$, где a есть начальное, «предшествующее» состояние, а b — состояние «последующее», то, в которое перешла некая субстанция N из состояния a . Изменение происходит во времени, не в один миг, не внезапно, соответственно, и время «нарастает от начального мгновения a вплоть до своего завершения в b , и величина реальности ($b — a$) производится через все меньшие степени, находящиеся между первой и последней степенью» [Kant's gesammelte Schriften 1910: 179]. В этом случае, как показывает Кант, мы наблюдаем непрерывное, однородное действие причинности, и любое изменение есть ее результат.

Такую же последовательность шагов представляется возможным осуществить и в отношении третьей аналогии опыта, в которой утверждается полное взаимодействие субстанций благодаря их одновременному существованию в пространстве.

1. Вещи существуют одновременно, когда в эмпирическом созерцании восприятия их чередуются. Например, я могу воспринимать сначала хвост и задние лапы спящего кота и затем его голову и передние лапы; или, наоборот, сначала хвост и задние лапы, а потом голову и передние лапы. При этом Кант обращает внимание, что синтез воображения в процессе схватывания только демонстрирует, что одно восприятие существует, когда нет другого, и наоборот; но он не в состоянии продемонстрировать, что и их объекты существуют в одно и то же время. Иными словами, нужно показать основу чередования наших восприятий в объекте, а не только в субъекте.

Следовательно, необходима категория общности (= взаимодействия между действующим и страдательным), то есть понятие рассудка о чередовании определений объектов, существующих в одно и то же время вне друг друга. Если же при этом основание определений одного объекта находится в другом, то мы можем говорить об отношении влияния. А если предполагаем взаимность подобного отношения, то тогда можно говорить и об отношении общения, или взаимодействия. Таким образом, познать сосуществование субстанций в пространстве можно через их одновременное взаимодействие друг с другом. И взаимодействие в таком случае оказывается условием возможности вещей как предметов опыта.

2. Вещи сосуществуют, так как порядок синтеза схватывания индифферентен, то есть синтез может идти и от A к E (через B , C , D), и от E к A . Жесткая последовательность во времени отсутствует, и, соответственно, возможно начать схватывание восприятий с E и двигаться к A точно так же, как начать с A и двигаться к E . A в данном случае не обозначает точку отсчета в прошедшем времени.

3. Невозможно утверждать изолированное, обособленное существование субстанций, так как тогда ни одна из них не осуществляла бы влияния на другую. Без общения любое восприятие оторвано от остальных восприятий, и опыт должен был бы начинаться заново с каждым новым объектом. Восприятие одного явления

есть основание для возможности восприятия другого явления, но вне этого условия мы не смогли бы различить, насколько объективным является следование одного восприятия из другого, и нет ли в данном случае скорее одновременности существования.

4. Необходимо предположить факт наличия так называемого «динамического общения» между субстанциями, при котором каждая субстанция должна относиться к любой другой субстанции «причинность тех или иных определений». Следовательно, все субстанции в явлении находятся во взаимодействии, или общении, если они существуют одновременно.

Соответственно, кантовские аналогии опыта отражают прежде всего базовые характеристики существования явлений в трех модусах определения времени, данном в динамическом единстве. Кроме того, аналогии опыта представляют единство природы в связи всех явлений, при определенном условии, раскрывающем отношение времени к единству апперцепции. Связь предметов друг с другом в одновременности существования определяет их взаимное нахождение во времени как единой цельности. Таким образом, единство всех явлений в природе обуславливает также и возможность единства опыта как такового.

ЛИТЕРАТУРА

[Кант 1994]: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гульги. М.: ЧОРО, 1994.

[Кант 1993–2006]: *Кант И.* Соч.: В 4 т. На нем. и рус. языках / Подг. к изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. Т. 1–4. М.: Ками, 1993–2006.

[Кант 2000]: *Кант И.* Из рукописного наследия (Материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / В.А. Жучков, В.В. Васильев, С.А. Чернов. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

[Bennet 1996]: *Bennet J.* *Kant's Analytic.* Cambridge University Press, 1966.

[Bird 1989]: *Bird G.* *Kant's Transcendental Arguments* // *Reading Kant.* Oxford, 1989.

[Dryer 1984]: *Dryer D.P.* *The Second Analogy* // *Kant on Causality, Freedom and Objectivity.* Minneapolis, 1984.

[Guyer 1987]: *Guyer P.* *Kant and the Claims of Knowledge.* Cambridge University Press, 1987.

[Harper 1984]: *Harper W.* *Kant's Empirical realism and the Distinction between Subjective and Objective Succession* // *Kant on Causality, Freedom and Objectivity.* Minneapolis, 1984.

[Kant's gesammelte Schriften 1910]: *Kant's gesammelte Schriften* / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin-Leipzig, 1910.

[Melnick 1973]: *Melnick A.* *Kant's Analogies of Experience.* Chicago, 1973.

[Moltke 1969]: *Moltke G.* *Kant's First Analogy* // *Kant Studies Today.* LaSalle, 1969.

[Posy 1984]: *Posy C.* *Transcendental Idealism and Causality: An Interpretation of Kant's Argument in the Second Analogy* // *Kant on Causality, Freedom and Objectivity.* Minneapolis, 1984.

[Strawson 1966]: *Strawson P.F.* *The Bounds of Sense.* London, 1966.

[Suchting 1969]: *Suchting W.A.* *Kant's Second Analogy of Experience* // *Kant Studies Today.* Chicago, 1969.

[Westphal 2004]: *Westphal K.R.* *Kant's Transcendental Proof of Realism.* Cambridge University Press, 2004.

Миронов Д.Г.

Обоснование идеализма Эдмундом Гуссерлем

АННОТАЦИЯ. В статье реконструируются аргументы, которые Э. Гуссерль приводит для доказательства феноменологического идеализма. Показывает, что Гуссерль использует несколько видов аргументов: одни из них должны обосновать коррелятивность мира и сознания, другие — абсолютность сознания и относительность мира.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Феноменология, идеализм, обоснование идеализма.

В данной статье мы попытаемся реконструировать аргументы, с помощью которых Эдмунд Гуссерль обосновывает «феноменологический идеализм». В яркой форме тезис феноменологического идеализма можно, согласно Гуссерлю, выразить так: «Природное бытие не есть абсолютное бытие, это — бытие по способу коррелята сознания (или познания). Быть коррелятом означает: это интенциональное бытие, которое с необходимостью отсылает к взаимосвязям интенций, то есть к взаимосвязям мыслящего сознания, которое, в свою очередь, абсолютно, в том смысле, что оно уже подобным образом ни к чему не отсылает. А поскольку к имманентной сущности таковых взаимосвязей сознания относится то, что именно в них предмет мыслится, полагается, наконец, значимым способом определяется и познается, постольку же объективное бытие “разрешается” во взаимосвязи сознания» [Husserl 2003: 27]. Стоит специально отметить, что идеализм совсем не означает отказа от «естественного» или «естественно-научного» подхода к вещам: «Сама вещь не разрешается в сознание. Она разрешается в атомы и молекулы. Однако [суждение] “Вещь есть в действительности” или “Имеется действительность” отсылает к взаимосвязям познания, к “образованиям сознания” и в них обретает смысл бытие вещи и бытие всех положений дел» [Husserl 2003: 28].

Первый шаг на пути к феноменологическому идеализму — это обоснование тезиса о коррелятивности мира и сознания. Данный тезис Гуссерль формулирует следующим образом: «Предположение о том, что природа существует, требует возможности в ней субъектов познания. Однако эта возможность не терпит равно оправданной противоположной возможности, что таковые субъекты познания могли бы в ней не быть, что таковые не обязательно должны в ней быть» [Husserl 2003: 137]. Одна сторона тезиса о коррелятивности заключается в отрицании необходимого существования мира и не-необходимого существования сознания; у тезиса о коррелятивности есть, разумеется, и другая сторона — отрицание необходимого существования сознания и не-необходимого существования мира. Собственно, пишет Гуссерль, «[здесь] имеется некоторая корреляция: как немыслима

материальная природа, которая невосприимчива к появлению познающих субъектов... так немислимы духовные субъекты, которые были бы невосприимчивы к появлению или исчезновению некоторой “в себе самой” существующей природы» [Husserl 2003: 137].

В защиту тезиса о коррелятивности мира и сознания Гуссерль приводит несколько аргументов. Первый аргумент можно было бы назвать «аргументом от вариации миров и сознаний». Мы вполне можем помыслить произвольные вариации фактического сознания: наряду с нашим сознанием логически возможны другие бесконечно разнообразные сознания (различаются они тем, что одно сознание на основании своих фактических восприятий и других видов опыта правомерно полагает один мир, а другое сознание — совсем другой мир). Точно так же, наряду с нашим миром мыслимы другие миры, отличающиеся от нашего, несовместимые с нашим (и несовместимые друг с другом). Предположим теперь, что существование мира никак не связано с существованием в нем сознания (частный случай этого предположения: существование нашего мира никак не связано с существованием в нем наших сознаний). Это предположение можно сформулировать и в других терминах: допустим, что для данного мира совершенно не необходимо, что с ним соотносено данное сознание (в частном случае, для нашего фактического мира не необходимо, что с ним соотносены наши фактические сознания). Если предположение верно, то, согласно Гуссерлю, вполне мыслима следующая ситуация: в некотором мире W существуют полностью несовместимые друг с другом сознания B_1 и B_2 , несовместимые в том смысле, что одно сознание на основании своих восприятий и других видов опыта правомерно и обоснованно полагает один мир (W_1); а другое сознание на основании уже своих восприятий и других видов опыта правомерно и обоснованно полагает совсем другой мир (W_2), полностью несовместимый с W_1 . Можно предположить, что мир W совпадает с миром W_1 . Тогда в случае сознания B_2 мы могли бы феноменологически так проинтерпретировать обсуждаемую ситуацию: «Логически возможны вариации... согласно которым сознание имело бы суждения, взаимосвязи суждений в переплетении с восприятиями, другими типами опыта некоторого вида и некоторого строя, которые выражались бы словами “Сознание полагает мир, воспринимает его и судит о нем очевидно обоснованным способом”, в то время как этот мир не существовал бы, то есть познанный так мир был бы существенно другим, чем предположенный общий мир» [Husserl 2003: 55]. Мир W_2 , обоснованно и правомерно полагаемый сознанием B_2 как существующий, в согласии с исходным предположением оказывается несуществующим. Именно это следствие Гуссерль находит проблематичным: «Если обоснование правомерно, то существует мир, положенный как существующий и обоснованный как существующий» [Husserl 2003: 55]. И в целом, «факт мира W предписывает связанному с ним сознанию B некоторое правило, согласно которому в B возможны только такие взаимосвязи сознания, лишь на основании которых может осуществляться оправданное обоснование бытия мира W . Как можно мыслить такое управление сознанием, если W никак не связано с B ?» [Husserl 2003: 55].

Совершенно не обязательно выделять мир W_1 , соотношенный с сознанием B_1 , как совпадающий с миром W . Можно предположить, что нет такого мира W_n , соотно-

сенного с каким-то сознанием B_n в мире W , который совпадал бы с миром W . В таком случае мир W может получить статус «мира самого по себе» — такого, с которым принципиально не может быть соотнесено ни одно сознание. Для Гуссерля предположение такого мира есть совершенная бессмыслица. Против предположения мира «самого по себе» он выдвигает аргумент, который можно было бы назвать «позитивистским»: дело в том, что схожий аргумент (логические) позитивисты приводили против тезиса Дюбуа-Реймона о существовании «неразрешимых мировых загадок». В качестве примера укажем на рассуждение М. Шлика в статье «Позитивизм и реализм» (1932): «Если я принципиально не могу верифицировать предложение, то есть если я абсолютно не знаю, что я должен предпринять, что мне следует сделать, чтобы выяснить его истинность или ложность, то я, очевидно, совсем не знаю, что собственно это предложение утверждает... Указание на обстоятельства, при которых предложение истинно, есть то же самое, что и указание на его смысл, и больше ничего» [Schlick 1938: 90]. При этом Шлик предлагал различать фактическую верификацию и логически возможную верификацию. Некоторые обстоятельства могут препятствовать осуществлению фактической верификации; но вместе с тем предложение *На обратной стороне Луны существуют горы высотой в 3000 метров* — «вне всякого сомнения абсолютно осмысленно, хотя нам и недостает технических средств для его верификации» [Schlick 1938: 91]. Принципиально то, что в данном случае верификация «логически возможна».

«Позитивистский» аргумент Гуссерля предполагает определенный взгляд на проблему разумности и обоснованности, включает в себя определенный подход к научной теории. Свои теоретико-научные представления Гуссерль суммирует, например, в лекциях летнего семестра 1915 года «Избранные феноменологические проблемы». Прочитываем фрагмент из этих лекций. «Очевидно, что каждое высказывание нечто подразумевает, некоторое предложение, некоторое “именно так [обстоит дело]”, и каждое предложение или ложно, или истинно. Идеи “истинности” и “ложности” отсылают к сущностной взаимосвязи между высказывающим сознанием вообще и сознанием-разумом. Не каждое высказывание может характеризоваться как разумное. Высказывание может быть простым “сотрясением воздуха”, без какого-либо разумного основания, без того, чтобы высказывающее *Я* руководствовалось какими-либо разумными основаниями. <...> Каждое “слепое” высказывание можно перевести в разумное, для каждого имеется способ “обоснования” или “лишения основания”. Или: каждое [высказывание] через свой смысл предписывает разумные пути, шаги познания, в которых результатом должно быть одно из двух: либо само высказывание, с тем смыслом, которое оно имеет, переводится в некоторое [высказывание], характеризующееся как разумное, либо его [контрадикторная] противоположность; в обосновании оно претерпевает “вычеркивание”, и как вычеркнутое высказывание оно разумно. <...> Обоснования любого вида, будут они непосредственными или опосредованными, приводят нас, в конце концов, к созерцанию. Особенно... в сфере существования очевидно, что все обоснования приводят к непосредственным высказываниям об индивидуальном бытии, то есть к таким, которые, как непосредственные высказывания об

опыте, просто эксплицируют, в качестве чего дано в опыте чисто воспринимаемое. И в этом заключается: восприятие есть окончательный правовой источник для всех разумных утверждений о существовании» [Husserl 2003: 84–86].

Теперь реконструируем «позитивистский» аргумент. Аргумент предполагает, что утверждение о существовании какой-то вещи может быть оправдано, и окончательным оправданием такого утверждения становится факт прямого восприятия данной вещи. Когда я, руководствуясь определенными основаниями, утверждаю, что такая-то и такая-то вещь существует, то я претендую на то, что имеется возможность такую вещь прямо воспринять. О какого рода возможности идет речь? Вещи, которые я действительно воспринимаю, я мог бы воспринимать иначе. Какие-то вещи, например, я вижу только с одних сторон, хотя мог бы видеть и с других. Эти вещи могли бы оказаться вне моего поля восприятия; возможно, что они могли бы оказаться вне любого другого (не только моего) поля восприятия. Каждое восприятие имеет нечто случайное. Однако даже если вещь находится вне моего поля восприятия, то все-таки она остается внутри моего окружения. А это означает: я могу соответствующим образом перемещаться в бесконечном пространстве или могу помыслить такое перемещение, и я могу прийти к такой ситуации, при которой вещь окажется в моем поле восприятия. Каждое актуальное поле восприятия ограничено, но каждое такое поле есть часть идеальной непрерывности полей восприятия; из моего актуального поля восприятия вполне достижимо такое поле, в котором обсуждаемая вещь будет актуально восприниматься.

Итак, если я небезосновательно утверждаю, что такая-то и такая-то вещь существует, то для меня (и любого другого, понимающего мое утверждение) имеется принципиальная возможность такую вещь актуально воспринять (и тем самым окончательно удостоверить мое утверждение о существовании). Здесь важно обратить внимание на следующую деталь: «Речь идет, конечно, не о фактических возможностях, а об идеальных возможностях существования вещи и идеальных возможностях это существование удостоверить. Это значит: не каждая действительная вещь мною актуально воспринимается. Но если у меня должна иметься возможность разумно и оправданно утверждать, что она существует, то вещь должна быть в области моего возможного опыта. Этим не сказано, что у меня должна иметься эмпирически неограниченная способность осуществлять опытное познание. Но было сказано: существует взаимосвязь возможного опыта, так связанная с моим актуальным опытом, что для меня принципиально существует возможность оправдать бытие неизвестной вещи в согласии с мотивами опыта и в этой взаимосвязи» [Husserl 2003: 115].

Если утверждается, что существует мир, с которым принципиально не может быть соотнесено ни одно сознание, то, согласно Гуссерлю, это означает, что имеется принципиальная возможность удостоверить во всех взаимосвязях сознания существование такого мира, который не может быть удостоверен в своем существовании ни одним сознанием. Предполагать такой «сам по себе» существующий мир — значит предполагать бессмыслицу.

Утверждение о том, что для данного мира не-необходима соотнесенность с данным сознанием, можно было бы проинтерпретировать так: да, наш фактиче-

ский мир предполагает наши фактические сознания, но наш мир мог бы быть другим; вполне мыслим мир, в котором нет сознаний, и, в частности, можно обоснованно предполагать такие эпизоды истории нашего мира, когда никаких соотношений с миром сознаний не было. В этом смысле можно говорить о не-необходимости существования сознания для существования мира. В ответ Гуссерль замечает, что ничто не мешает нам противопоставить этому тезису обратное утверждение: можно обоснованно говорить о не-необходимости существования мира для существования сознания. Попытаемся проварьировать фактическое сознание со всем его содержанием. Мы начинаем с обычного, нашего «мирского» сознания: «Мир действителен, он существует и действительно таков, каким мы его познаем. В этом содержится утверждение о потоке сознания. А именно: поток актуального опыта... устроен таким образом, что в нем не только является трансцендентный мир вещей, но что мышление... способно осуществлять такие теоретические полагания мира, описания мира, объяснения мира, в согласии с которыми являющийся мир... удерживается как объективно определенный» [Husserl 2003: 111]. Однако мы знаем, что мир мог бы быть другим, отличающимся от того, какой он есть в действительности. — «А это снова говорит нам нечто о потоке сознания: взаимосвязи познающего и научно перерабатывающего сознания могли бы быть совсем другими. <...> Мы могли бы изобразить себе, каким был бы поток опыта, если бы физические законы гласили совсем другое, не то, что они в действительности гласят... мы могли бы вообразить, что вообще отсутствуют какие-либо физические закономерности, хотя при этом в потоке сознания выступают явления вещей, появляются, как и прежде, полагания вещей в знакомой нам форме восприятия вещей, только соответственно изменившиеся в своей взаимосвязи и в своих мотивациях» [Husserl 2003: 112]. Наконец, можно помыслить полное несуществование мира. «И в этом снова содержалось бы высказывание, значимое для сознания о мире: “Все типы опытного удостоверения переходят в сознании в неподтверждения”» [Husserl 2003: 112].

Естественно-научному утверждению о не-необходимости сознания для мира можно противопоставить равное по силе феноменологическое утверждение о не-необходимости мира для сознания. Более того, можно продемонстрировать равносильность двух перспектив — естественно-научной и феноменологической. В частности, никаких особых сложностей для Гуссерля не предоставляет утверждение о таких эпохах истории нашего мира, в которые не существовали способные к познанию существа, — оно вполне поддается феноменологической интерпретации. Принципиально то, что прошлое нашего мира мыслится нами как прошлое того самого мира, в котором существуют способные к познанию разумные существа. Мир, именуемый «неорганической природой» и рассматриваемый как начальная эпоха истории нашего мира, не имеет смысла «мира самого по себе», этот мир доступен в реконструктивном рассмотрении. Правда, феноменологическая интерпретация последовательного развития мира привносит в это развитие элемент целенаправленности и необходимости: «Это развитие должно быть необходимым, должно быть однозначным развитием, его цель должна быть достигнута, и действительно достигнута, так, чтобы мир мог феноменально конституироваться. <...> Только тогда можно было бы говорить о “мире до

появления людей, которые этот мир познают, в котором они существуют”. Из всего этого мы убеждаемся: пространственно-временной мир без разумных существ возможен, но возможен только как низшая ступень того же самого мира с появившимися разумными существами» [Husserl 2003: 144].

Есть еще одно условие, необходимое для того, чтобы действительная история нашего мира была на самом деле нами познана: необходимо существование субъектов, наделенных действительными способностями к познанию. Одних возможных субъектов познания недостаточно. Почему действительный мир требует действительное, фактическое сознание? Для обоснования истинности утверждения о возможности вещи достаточно возможного сознания: я могу мыслить вещь как возможную, если я могу в фантазии осуществлять согласованные фиктивные восприятия. Согласованно удерживать единство возможного предмета в потоке фиктивных восприятий способно возможное сознание, для этого не требуется действительно существующее сознание. Возможность предмета зависит только от возможности осуществлять согласованные восприятия. Важно при этом заметить, что идеальная возможность некоторой вещи не исключает бесконечное множество других идеальных возможностей этой же вещи; как возможности они все равно возможны. Но, конечно, с точки зрения существования эти возможности оказываются несовместимыми: если одна из них полагается как существующая, то существование других автоматически исключается. «Если вещь фиктивная, то соответствующие восприятия, комплексы явлений не предполагают актуальное сознание, сознание [здесь] — чисто идеальная возможность. И наоборот: если речь идет о чисто идеально возможном *Я* с чисто идеально возможным восприятием и комплексом восприятий, то речь должна идти об идеальной возможности вещи» [Husserl 2003: 76].

Если же вещь полагается как существующая, если одна из идеальных возможностей имеет значение действительной, то недостаточно идеальной возможности сознания, требуется действительное сознание. Только для действительно воспринимающего *Я*, обладающего действительным опытом, возможности перестают быть полностью равносильными; только для такого действительного *Я* многочисленные параллельные возможности перестают быть равно-совместимыми с той возможностью, которая выделяется как действительная. «Если имеется действительное полагание бытия [некоторой вещи], если вещь полагается как актуально воспринимаемая, если она согласованно удерживается в потоке актуального опыта, то тогда вещь действительно существует» [Husserl 2003: 76]. Именно в этом смысле, согласно Гуссерлю, действительное существование мира требует существования «выделенных», действительных сознаний, наделенных действительным опытом. Наш действительный мир возможен только как мир, необходимо соотношенный с действительными сознаниями. Таков тезис о коррелятивности.

Как мы уже отмечали, тезис о коррелятивности мира и сознания — первый шаг на пути к феноменологическому идеализму. Этот шаг необходим, но не достаточен. Для обоснования идеализма требуются дополнительные аргументы. Все дело в том, что, согласно Гуссерлю, «мы приходим к идеализму, когда мы редуцируем к абсолютному сознанию» [Husserl 2003: 138]. Идеализм — это форма ответа на вопрос о том, что в корреляции мира и сознания обладает «абсолютным бытием».

Поэтому требуются аргументы, которые, во-первых, показали бы «относительность» мира и «абсолютность» сознания и, во-вторых, оправдали бы феноменологические объяснения некоторых «фундаментальных фактов опыта».

Важнейший аргумент, позволяющий продемонстрировать «абсолютность» сознания и «относительность» мира, можно было бы назвать «аргументом от неравнозначности утверждений о существовании сознания и о существовании мира» (наиболее известная версия этого аргумента содержится в § 49 «Идей I», где также воспроизводится знаменитый мысленный эксперимент с «уничтожением» мира — см.: [Husserl 1976: 103–106]). Гуссерль полагает, что все утверждения о существовании свое окончательное оправдание находят в непосредственных восприятиях. Утверждение о существовании вещи будет окончательно оправдано тогда, когда я смогу эту вещь актуально воспринять; то же верно для какого-либо переживания сознания. Решающим обстоятельством здесь оказывается то, что непосредственное восприятие вещи по своему типу, по способу данности своего предмета, существенно отличается от восприятия переживания. Вещь являет себя в восприятии более или менее полно, переживание же полностью дается в восприятии. Способ данности вещи (через многообразие явлений, аспектов, «оттенков») не следует смешивать с ясностью или отчетливостью восприятия; согласно Гуссерлю, даже Бог не мог бы воспринять вещь полнее того, как ее воспринимаем мы [Husserl 2003: 94]. Поскольку способ данности вещи и способ данности переживания различаются, постольку способ бытия вещи отличается от способа бытия переживания. Переживания мне не являются, они мне «абсолютно» даются, а потому единичное бытие переживания принципиально невозможно отрицать [Husserl 2003: 108]. Способ восприятия вещи, напротив, таков, что принципиально нельзя исключить возможность несуществования вещи. Бытие вещи «претенциозно», утверждение о существовании вещи, в силу особого характера восприятия вещи, никогда не исключает возможность ошибки [Husserl 2003: 109]. «Если мы применим это [рассуждение] к совокупному реальному миру... и, с другой стороны, к совокупному сознанию... то мы должны будем сказать: весь мир есть только презумптивная действительность, сознание же дано как абсолютное и как единственное абсолютно несомненное» [Husserl 2003: 110].

Подобное неравенство в эпистемических статусах сознания и мира было общим местом в тех теориях познания, на которые ориентировался Гуссерль. Это неравенство признавалось в качестве неоспоримого факта опыта и по-разному объяснялось. Следующий аргумент, указывающий на успешность феноменологического подхода, можно было бы назвать «аргументом от правильного объяснения фактов опыта». Успешность феноменологического идеализма можно подчеркнуть в ходе полемики с конкурирующими подходами. Один из таких подходов предполагает, что между сознанием и вещами имеется каузальное отношение: «Вещи воздействуют на сознание; через это воздействие возникают определенные восприятия и т.д., и таким способом сознание выходит к вещам». — Этот подход не способен объяснить, считает Гуссерль, фундаментальный факт опыта: «Тем самым загадка отношения сознания к бытию (которое должно быть абсолютно трансцендентным) не решается. Поскольку даже если бы мы допустили этот разговор о воздействии на сознание самих по себе

существующих вещей (как если бы сознание было вещью с вещественными свойствами, которая в своих изменениях зависела бы каузально от какой-то второй вещи), то можно было бы сказать: каким-то образом вызванное-воздействием не есть еще восприятие» [Husserl 2003: 58].

Другой критикуемый подход предполагает, что восприятия или иные виды представлений «извещают» меня о вещах, служат «представителями» внешних вещей в моем сознании, выступают образами или знаками этих вещей. Такой подход совершенно не устраивает Гуссерля: «Эта теория не только ложна, но и полностью бессмысленна. Что это означает: “В моем сознании появляются образы или знаки”? Будут ли они некоторыми новыми вещами, чем-то, подобным фотографиям или пластическим оттискам, картинами внешних вещей? И именно внутри, в моем сознании? Люди представляют здесь сознание чем-то вроде ящика, в котором находятся объекты, подобные внешним вещам, отображающие объекты, и при этом забывают спросить, как тогда надо мыслить *Я*, которое схватывает и познает только отображения внешних вещей. Но все же *Я* не есть маленький человек внутри ящика, который всматривается в образы и затем при случае выползает из ящика и сравнивает вещи снаружи с вещами внутри» [Husserl 2003: 106].

Неудачными Гуссерль находит теоретико-познавательные рассуждения своих учителей в философии, Brentano и Штумпфа [Husserl 2003: 45–46]. Согласно Гуссерлю, фундаментальный факт опыта (различие в способе данности предмета имманентного восприятия и предмета трансцендентного восприятия) Brentano и Штумпф интерпретировали так: «Можно предположить, что мы умозаключаем от достоверного к недостоверному. Тогда научное предположение бытия некоторого самого по себе существующего мира будет оправдано посредством умозаключения от абсолютно данного» [Husserl 2003: 25]. Гуссерль считает, что такая интерпретация никуда не годится: «Как возможно такое умозаключение? И как при этом обстоят дела с идеальными предметами? Умозаключаю ли я к ним от “непосредственно данного”? Но ведь и здесь надо отличать мышление от помысленного. Однако, как мышление может нечто полагать из самого себя, и именно то, что не есть мышление, не есть индивидуальное? И разве не будут так положенные предметы просто фикциями?» [Husserl 2003: 25–26]. От акта мышления посредством умозаключения мы можем перейти только к другому акту мышления.

В чем состоит главная ошибка критикуемых подходов? В том, что они предлагают неверное объяснение фундаментального факта опыта, а такое неверное объяснение, в свою очередь, основывается на неадекватной дескрипции факта. Неправильное понимание факта, обусловленное неправильной дескрипцией, и приводит к неверной постановке вопроса: пытаются ответить на вопрос «Как сознание может выйти за пределы самого себя?». Гуссерль предлагает вернуться к самому факту и попытаться понять его правильно.

Факт заключается в том, что «сознанию ничего не дано абсолютно, кроме его *cogitationes*». — Гуссерль продолжает: «[Значит,] только в *cogitationes* [сознания] осуществляется полагание мира. И если полагание верно, то есть мир. Если суждения и дедуктивные или эмпирические обоснования, которые мы осуществляем в суждениях, “верны”, то тогда [мир] не просто полагается и не просто судится, “но

[все] действительно так”. И если это действительно так, то сознание лишь тогда может знать об этом, когда оно может правомерно судить и может усвоить себе эту правомерность. Поэтому я не спрашиваю: “Как сознание может выйти за пределы самого себя?”, я спрашиваю, как сознание может удостовериться в правомерности своих суждений? Как “действительный мир”, который не есть *cogitatio* в сознании, удостоверяет в *cogitationes* свое бытие — то есть перед тем форумом, перед которым он должен удостоверять себя — когда он для этого сознания должен быть правомерно значим как действительный мир. Поэтому мы не сомневаемся в существовании действительных вещей. Мы только видим, что существование действительных вещей, как и любое существование, должно удостовериться себя в сознании, если оно претендует на значимость для сознания как действительное существование; и мы спрашиваем, как выглядит это удостоверение» [Husserl 2003: 7–8]. Отсюда происходит тот смысл «бытия самого по себе», каким это бытие наделяется у Гуссерля: «К сущности бытия относится “возможность-быть-данным” и “возможность-правомерно-быть-данным”. Эмпирическое бытие правомерно дается в бесконечном процессе опыта» [Husserl 2003: 32]. Схожий смысл приобретает бытие трансцендентным объектом: «Если он и не есть нечто имманентное, то он все же есть некоторое нечто, которое таково и таково, имеет такие и такие свойства. И это должно иметь возможность как-то давать себя. То есть восприятие его возможно, и возможно определение в суждении, а также обоснование в сознании. Он не есть само сознание, а нечто другое. Но такое, что воспринимается, определяется, обосновывается и т.д.» [Husserl 2003: 36].

Приведенный «полемический» аргумент скрывает в себе одну любопытную возможность. Успех феноменологического подхода может быть продемонстрирован лишь в самой феноменологической работе. А значит, конкретные феноменологические исследования сами становятся аргументом в пользу феноменологического идеализма: «Следовательно, сама феноменология есть доказательство этого идеализма» [Husserl 1991: 119]. Иными словами, в запасе у Гуссерля всегда имеется еще один, вероятно, не вполне честный, аргумент: полностью обосновать феноменологический идеализм, сделать его окончательно убедительной позицией могут только конкретные феноменологические исследования.

ЛИТЕРАТУРА

[Husserl 2003]: *Husserl E.* Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) (Hua XXXVI) / Hg. von R.D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa. Dordrecht, 2003.

[Husserl 1991]: *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I) / Hg. von S. Strasser. 2. Aufl. Dordrecht, 1991.

[Husserl 1976]: *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Hua III/1) / Neu hg. von K. Schuhmann. 1. Halbband. Den Haag, 1976.

[Schlick 1938]: *Schlick M.* Gesammelte Aufsätze. Wien, 1938.

Опровержение прагматизма Дж.Э. Муром

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена анализу опровержения Дж.Э. Муром идеалистических систем Джорджа Беркли и Ф.Г. Брэдли, а также критическим аргументам Мура против прагматической теории истины Уильяма Джеймса. Опровержение идеализма было важной точкой роста аналитической философии и первым шагом к догматическому ответу Мура на скептицизм. Мур утверждал, что идеалистическая формула «esse est percipi» приводит нас к противоречию и просто абсурдному утверждению, что две разные вещи являются чем-то одним. Критика же прагматической теории истины была частью общего обсуждения истины среди британских и американских идеалистов, прагматистов и реалистов. Основная идея статьи — это тезис о том, что прагматисты, сам Джеймс и его последователи (Чарльз Август Стронг, Тимоти Спригге и др.) не преуспели в контркритике аргументации Мура, и Мур повредил репутации Джеймса среди профессиональных философов. В то же время, даже высказав сильные доводы против идеализма Беркли, Мур не смог опровергнуть именно брэдлианскую версию идеализма, абсолютный идеализм. При этом академическое влияние Мура, его риторические способности и блестящий стиль были каузальным фоном исторического поражения идеализма в целом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Прагматизм, Джеймс Мур.

На первый взгляд может показаться, что между британским философом Дж.Э. Муром и американским психологом и мыслителем У. Джеймсом нет ничего общего. Последний, как верно заметил А. Айер, стремился скорее передать ощущения от пережитых им событий и обратить внимание на факты, чем сформулировать схоластически точно те или иные принципы и произвести логически выверенную дедукцию [Ayer 1968: 176]. Джеймс мыслил в стихии жизни, а Мур скорее жил в стихии мышления. Вот его собственное свидетельство: «Не думаю, что мир или науки когда-либо предлагали мне какие-то философские проблемы. То, что другие философы говорили о мире и науке, — вот что предлагало мне эти проблемы» [Moore 1942: 14]. Если стилю Джеймса присуща известная простоватая элегантность¹, то особенностью письма Мура была строгость формулировок и риторический аскетизм; в его текстах мы найдем редкую иронию, но никогда — веселость и страсть. Этика Мура, одновременно утилитаристская и интеллектуалистская, равно враждебна как эмотивизму логических позитивистов, так и религиозно-этическим взглядам Джеймса.

¹ См. оценку Рассела в его рецензии на книгу Эмиля Бутру «Уильям Джеймс»: [Russell 1994: 306].

Однако в истории философии Джеймсу и Муру были уготованы в чем-то схожие роли. Оба стали основателями влиятельных англоязычных традиций философствования. Оба занимались психологией, правда, с разной степенью успеха. Оба внесли существенный вклад в метафизику свободы воли и в философию сознания. Что касается последней, то два важнейших термина, входящих в лексическое ядро современных философских исследований сознания, эпифеноменализм¹ и супервентность², приписываются, соответственно, Джеймсу и Муру. Парадоксально, но, вероятно, Джеймс оказал несколько большее влияние на аналитическую философию сознания, чем Мур: идеи Джеймса о так называемой «mind-dust theory» считаются Дэвидом Чалмерсом предвосхищением современной проблемы комбинации [*Chalmers web*], а также существует несколько попыток прочтения психологических работ Джеймса в контексте нейрофилософии [*Solymosi, Shook 2014^a*]; [*Solymosi, Shook 2014^b*].

Словом, у Мура и Джеймса есть немало точек притяжения и отталкивания. От этих общих характеристик перейдем к текстам Мура, связанным с прагматизмом. Прежде всего, Мур читал «Принципы психологии» и восхищался ими [Moore 1942: 29]. Но нас интересует не психология, а философия. Поэтому мы исследуем две статьи Мура. Первый текст, «Опровержение идеализма», важен для нас, так как в этой статье Мур явным образом критикует Дж. Беркли, которого прагматисты (как Джеймс, так и Ч.С. Пирс) зачисляли в свой лагерь. Включение в настоящее исследование статьи «“Прагматизм” проф. Джеймса» уже в виду заголовка этого текста не нуждается в дополнительных обоснованиях.

Статья «Опровержение идеализма» [Moore 1903] считается самой радикально-реалистической статьей Мура [Борисова 1987: 246]. Именно в ней он придерживается тезиса, который вскоре после публикации статьи перестает его удовлетворять:

¹ Первым современным эпифеноменалистом считается Томас Хаксли, который, правда, эпифеноменалистом себя не называл, предпочитая для своей теории термин «автоматизм». Общепринято, что медицинский, по тогдашнему узусу, термин «эпифеномен» впервые был применен по отношению к философскому автоматизму Ходжсона именно Джеймсом в главе «The Automaton Theory» работы 1890 года «Принципы психологии» (см.: [James 1890: 128–129]). Однако полезно осознать, что термин «эпифеноменализм» был впервые использован одним из учителей Мура, Дж. Вардом в работе «Натурализм и агностицизм» (см.: [Ward 1906: 34]). Кроме того, термин встречается у видного платоноведа и одного из поклонников Брэдли А. Тейлора (см.: [Taylor 1909: 813–833]; оригинальное издание — 1903 года).

² Вернее было бы сказать, что Мур имеет некое отношение к истории этого термина. Джон Серл пишет, что изначально термин «supervenience» использовался не в причинностном, как у него, Серла, смысле, а применялся в моральной философии для выражения идеи, что если два объекта различаются моральной ценностью, то должно быть что-то еще, в чем они различаются [Searle 2002: 125]. Стоит отметить, что и в современной философии термин «supervenience» не обязательно означает причинные отношения. Более того, большинство авторов используют это понятие как раз затем, чтобы избежать необходимости обсуждать теорию причинности там, где можно было бы выразиться нейтрально. В противоположность им Серл принимает весьма определенный взгляд на причинность, утверждая, что теория причинности как регулярности есть одна большая нелепость, а настоящая причинность есть способность делать что-то случившимся [Searle 1983: 122–140]. В качестве примера использования термина в моральной философии Серл приводит работы Мура и оксфордского философа Ричарда Хэара. В указанной Серлом работе Мура такого термина, однако, мы не встретим [Moore 1922], а вот Хэар действительно его использует в описанном выше смысле [Hare 1952, 145]. Однако, как отмечает А.В. Кузнецов, в указанной статье «идея супервентных отношений выражается Муром довольно четко» [Кузнецов 2016: 41]. Не стоит также забывать, что слова «supervenience» и «supervenens» употреблялись в английском языке с XVII века, в том числе и в философской литературе, но, насколько я понимаю, не в современном смысле (см., напр.: [Sergeant 1697: 258]).

тезиса о непосредственной данности сознанию материальных предметов. Переиздавая свою знаменитую работу в 1922 году, Мур писал, что по прошествии лет видит в ней немало ошибок, но все же статья печатается без изменений, так как изменить ее означало бы написать другую статью, а сторонники и критики Мура ссылаются именно на эту.

Автор статьи видит перед собой две мишени: философские идеи Дж. Беркли и Брэдли, классический и современный идеализм. Оба они согласны в том, что реальность в некотором смысле духовна. Мур считает, что в основе этой позиции лежит принцип «esse est percipi». Без его истинности идеалистический довод оказывается лишь предположением. Поэтому Мур отказывается анализировать сам идеалистический тезис, а направляет свои доводы против тезиса «esse est percipi». Он, полагает Мур, ложен. Если эту ложность можно было бы доказать, то вместе с тем была бы доказана и ложность всех без исключения идеалистических систем, а также сенсуализма и агностицизма.

Итак, идеализм основан на утверждении, что для любого Y, которое «esse», верно, что оно же и «percipi». Как следует понимать это утверждение? Следует ли нам сказать, что это просто номинальное определение, означающее, что слово «существовать» просто буквально значит «быть воспринимаемым», так же как «ругаться» означает «произносить бранные слова»? Это, однако, ничего не дает нам в плане познания, ничего не проясняет, а только лишь устанавливает странную конвенцию, которая ничем, кроме семантического творчества идеалистов, не поддерживается. Словом, это значение анализируемой формулы не подходит.

Тогда можно предположить, что знаменитое суждение Беркли означает, что «percipi» входит в «esse» как часть его значения. Это значит, что из суждения «Y есть esse» аналитически выводимо, что «Y есть percipi». Это значит, что в «esse» есть что-то еще, некий X, который не тождествен «percipi».

Не до конца, однако, ясно, как понимать это рассуждение Мура. Ясно, что речь не идет об историческом факте того, что Беркли считал, что для духов существовать значит воспринимать. Если этот второй смысл «esse est percipi» — это понимание его как аналитического суждения, а приведенный выше вывод аналогичен выводу «из суждения “Y есть корова” логически следует, что “Y есть животное”», то не ясно, почему Мур считает, что существует некий X, который является частью «esse», но не является «percipi», так как все коровы — животные. Если мы понимаем отношение между существованием и воспринимаемостью теоретико-множественно, то ясно, что X есть то множество «esse минус percipi», или множество всех животных, кроме коров, то неясно, почему Мур считает, что из того, что Y реален, следует, что Y воспринимаем, так как из того, что Y есть животное, не следует, что Y есть корова.

Мур, видимо, считал, что «esse» представляет собой «органическое единство», которое необходимой своей составляющей имеет «percipi». Собственно, он сам заявляет именно такое толкование. Это значит, что аналогия с коровами и животными не работает. Мы должны понимать «esse est percipi» не как аналитическое, а как необходимое синтетическое суждение.

Зачем же нам тогда, можно спросить, вводить этот X? Затем, чтобы избежать пустой тавтологии, и чтобы показать, что на деле мы имеем дело с двумя значени-

ями «esse»: идеалистическим (esse-1) и обычным (esse-2). Esse-1 равно esse-2 плюс «percipi».

Сам по себе этот анализ никак не показывает ложности берклианской формулы. Более того, он может показаться излишне техническим. Мур считает, что само по себе утверждение необходимой связи между esse-2 и percipi не является чем-то очевидно ложным. Именно на этом и играет идеалист. В самом деле, если существование некоего А всегда встречается вместе с воспринимаемостью этого А, то реалист, утверждающий, что А существует и без воспринимаемости, противоречит опыту. Реалист буквально противоречит сам себе: если $A=A'$, то тезис реалиста А & не-А' является противоречием в силу принципа подстановки. (Мур не рассуждает таким образом, но это является прямым следствием из того, что он на самом деле говорит.)

Муру нужен какой-то довод против отождествления А и А'. И он приводит его: если идеалист утверждает тождественность А и А', то это либо тавтология, либо нет, и второй способ означает, что в каком-то смысле А и А' различны. Идеалист, утверждая, что их не два, а одно, таким образом, ошибается¹.

Единственным способом, которым можно было бы спасти позицию идеалиста, считает Мур, это обратиться к гегелевскому тезису о различии тождественного: «В данном вопросе, как и в других, главная заслуга Гегеля перед философией состояла в том, что бы дать название и возвести в принцип тип заблуждения, к которому, как показал опыт, философы, наравне с остальной частью человечества, склонны. Неудивительно, что у него были последователи и поклонники» [Moore 1903: 443]. Таким образом, Мур не признает возможности утверждать нечто и отрицать утверждаемое в одном и том же отношении, как бы ни назывался этот прием.

Позитивный вывод, который из этого рассуждения делает Мур, состоит в требовании различать объект восприятия и само восприятие, или, если использовать его собственную терминологию, объект сознания (consciousness) и само сознание. Объект есть то, чем ощущения отличаются друг от друга. Сознание есть то общее, что есть во всех ощущениях. Ощущение чего-то есть осведомленность (awareness) о чем-то. Однако ощущения словно бы прозрачны, вглядываясь в них, мы видим только лишь объекты сквозь них, словно бы перед нами пустота. Поэтому мы не можем сравнить между собой два ощущения — несколько осовременивая, можно сказать, что они невыразимы.

Оценивая негативную часть статьи, нужно сказать, что приведенные в ней доводы могут считаться действительно работающими против идеализма Беркли и других авторов, верных принципу непротиворечия. Ясно, что Мур не оговаривает

¹ В таком виде этот довод звучит не слишком убедительно. Но достаточно расширить пример Мура. Представим, что мы видим стол. Согласно тезису идеалиста, стол = стол'. Мы отличаем стол от рядом стоящего стула, который тоже есть наше его восприятие. Но в чем отличие стула от стола? В нас этого отличия быть не может, так как мы никак не изменились. Значит, отличие в самих вещах, что предполагает их автономность от нас. Таким образом, мы обнаруживаем противоречие во взглядах идеалиста, который сначала утверждает, что $A=A'$, а потом вынужден сказать, что $A \neq A'$, то есть стул не сводится к восприятию стула. Сам Мур не рассуждает в точности так, но такое рассуждение получается, если мы соединим его довод против отождествления существования и воспринимаемости с его дальнейшим рассмотрением вопроса о том, что ощущение синего отличается от ощущения зеленого.

все детали своего довода, и сегодняшние аналитические философы могли бы представить его куда аккуратнее и направить его на исторически точное изложение имматериализма. Но все же можно сказать, что берклианской основе идеализма и эмпиризма (а вместе с ними и прагматизма) брошен серьезный вызов. В меньшей степени, однако, эта критика попадает в того, в кого Мур, как представляется, действительно метил: в Брэдли. Дело в том, что последний считал мир явлений царством противоречия, и обнаружение противоречия в описании восприятия не ведет для него к фатальным следствиям.

Примечательно, что первые отклики на статью пришли из-за Атлантики. Первая статья, содержащая разбор «Опровержения идеализма», принадлежит Чарльзу Августу Стронгу [Strong 1905], американскому философу и психологу, панпсихисту, который учился в Гарварде в 1880-х годах и испытал сильное влияние Джеймса и Дж. Сантаяны [Strong 1903: vi-vii]. В своей статье Стронг благодарит Мура за интересный вызов идеализму и предлагает свою линию защиты, основанную на применении муровской аргументации к ментальному миру и попытке таким образом свести ее к абсурду: Муру либо придется сказать, что объект, например, боли существует до и помимо ощущения боли, либо признать, что его аргумент не работает. Идеалист, считает Стронг, должен различать чувство и мысль. Настоящий тезис идеализма в том, что материальные объекты, как и ментальные, неотделимы от чувства, но не от мысли. Когда мы думаем о боли, мы думаем об ощущении боли. Стронг также критикует муровское понимание сознания, считая, что интроспективно нельзя обнаружить ничего подобного. В своем понимании интроспекции и сознания Стронг опирается на идеи Джеймса.

Другая реакция последовала от Ральфа Перри [Perry 1904], ученика и биографа Джеймса и одного из лидеров американского нового реализма. Перри в целом согласен с выводами Мура, хотя и считает его статью туманной, а аргументацию — недостаточной. Он отмечает, что критика тезиса «esse est percipi» не может не обрушить субъективный идеализм, но не затрагивает платонизм. Насущным делом реалистов Перри считает спасение категории «субъективность» после дискредитации субъективного идеализма.

Английские философы тоже не обошли статью Мура стороной: на нее откликнулся известный тогда идеалист Гарольд Йоахим. В его книге «Essay on the Nature of Truth» Мур упоминается в связи с Б. Расселом. Йоахим пишет, что Рассел в «Философии Лейбница», «Принципах математики» и некоторых статьях в «Mind» пропагандирует некую «Новую философию», при этом ссылаясь на Мура как на ее источник. Однако в «Principia Ethica» и муровских статьях Йоахим не обнаруживает ни новой логики, ни новой метафизики [Joachim 1906: 32]. Однако он все же разбирает теорию, согласно которой ощущение дает нам прямой доступ к реальности, правда, на материале введения в «Принципы математики» и статей Рассела против теории А. Мейнонга. Об «Опровержении идеализма» Йоахим говорит в связи с отмежеванием собственной теории от субъективного идеализма [Joachim 1906: 61–62]. Он сравнивает доводы Мура с теми абсурдными упреками Спинозе в том, что лампы и стулья не имеют духовных частей. Таким образом, главный довод Йоахима направлен против сведения всего идеализма к тезису «esse est percipi».

Рассел и Мур написали отзывы на книгу Йоахима ([Russell 1906^a]; [Russell 1906^b]; [Moore 1907]; [Taylor 1906]); ответ Йоахима см.: [Joachim 1907]; см. также: [Griffin 2007]. Для наших целей полезно обратиться к заметке Мура, в которой он приводит три суждения, которые они с Расселом рассматривают как истинные и с которыми, как ему кажется, должен не согласиться Йоахим, либо признать, что он выбрал очень запутывающий способ выражения.

1. Некоторые факты таковы, что они никогда не были и никогда не будут частью чего-то опыта.

2. Некоторые факты, которые иногда составляют части нашего опыта, таковы, каковы они есть, не только в то время, когда они составляют часть нашего опыта. То же касается и истин относительно этих фактов.

3. Тот же самый факт может быть частью моего опыта в какой-то момент времени, потом перестать быть частью моего опыта, а потом снова стать его частью, как и частью опыта кого-то еще, и все же оставаться тем же самым фактом [Moore 1907^a: 231].

Любопытно, что в своем ответе на эту статью Мура Йоахим признал верным такую характеристику своего учения, что редко бывает в философских дискуссиях. Правда, он сделал несколько оговорок. Во-первых, Йоахим не считает, что Мур и Рассел используют запутывающую манеру выражения — скорее, они вообще никакую не используют. Йоахим сетует на то, что Рассел ссылается на Мура, который не изложил свои взгляды систематическим образом, и вообще не очень ясно, в чем состоит его пресловутый реализм. Во-вторых, Йоахим отмечает, что не согласен с одной из сторон муровского метода, а именно, с тем, что Мур задает вопросы, требующие своим ответом либо «да», либо «нет». Йоахим считает, что метафизика имеет дело с куда более тонкими материями, и мышление в такого рода оппозициях должно быть признано неаккуратным. В-третьих, он приводит довод против понятия «внешнее отношение», считая его внутренне противоречивым, вроде понятия «круглый квадрат» или «злая добродетель». Если отношение действительно объединяет свои реляты и вместо двух получается одно, то реляты, по определению, не являются чем-то независимым от отношения. Если же отношение действительно является внешним, то к двум релятам просто добавляется третий¹.

Публикация книги Йоахима вызвала обширную дискуссию на страницах английских философских журналов. Параллельно длилась дискуссия, касающаяся разных сторон системы Брэдли и идеализма в целом, и обсуждение прагматизма. Можно сказать, что эти три темы — идеализм, прагматизм и истина — в это время слились в одну. В обсуждении, кроме Брэдли, Джеймса, Рассела и Мура, участвовали А.Э. Тейлор, Ф.К.С. Шиллер, Дж. Мактаггарт и другие. Нас, однако, интере-

¹ Мур отвечает на такого рода возражения в статье [Moore 1919]. В современной историографии ранней аналитической философии наметилась тенденция пересматривать результаты «бунта против идеализма» в пользу Брэдли и его сторонников. Один из доводов адептов такого ревизионистского подхода состоит в том, что Брэдли на самом деле и в противоположность тому, что писали Мур и Рассел, никогда не был врагом внешних отношений и сторонником внутренних (см.: [Candlish 2007: 141–174]). И если относительно Брэдли с таким взглядом можно согласиться, то случай Йоахима ясно показывает, что основатели аналитической философии не изобретали себе удобного виртуального врага, а спорили с заявленной в поле дискуссий позицией.

сует только часть этой обширной дискуссии, — та часть, которая связана с полемикой Мура и Джеймса.

Критические аргументы Мура представлены главным образом в статье «“Прагматизм” профессора Джеймса» [Moore 1907^b]. Джеймс выступил против концепции истины как соответствия идей реальности благодаря копированию первыми последней, а Мур атакует разные версии необходимой связи между истинностью некоего мнения и его полезностью, а также то, что истина необходимо связана с возможностью эту истину установить. Последний тезис важен для защиты реализма как от прагматизма, так и от абсолютного идеализма.

Стоит сказать, что именно этот текст показывает тот скептический ум, о котором говорил Дж. Вард, один из муровских наставников¹. Статья состоит из трех частей, и среди муровских сочинений имеет самую последовательную и сбалансированную структуру. Сначала Мур разбирает тезис о связи истины с полезностью (utility); потом переходит к доводам Джеймса против того, что истина есть нечто статичное и неизменное; статья завершается рассмотрением вопроса о том, являются ли истины рукотворными (man-made products). Объектом анализа являются, прежде всего, вышедшие в 1907 году лекции Джеймса «Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления».

Мур считает, что Джеймс хочет предложить способ отличать истинные суждения от ложных, и способ этот состоит в том, что истинные суждения² «окупаются» («рау»), а ложные — нет. Наиболее естественный способ понимать это, как кажется Муру, состоит в том, что каждое истинное суждение окупается по крайней мере однажды, и каждое суждение, которое окупается по крайней мере однажды, истинно. Ниже мы разберем доводы, которые Мур приводит против этих двух тезисов. Однако Мур видит еще один смысл «окупаемости» — окупаемость в конечном счете или в долгосрочной перспективе («in the long run»). И возможно, считает Мур, что все суждения, которые окупаются в конечном счете, истинны, но безусловно ложно, что все истинные суждения окупаются в конечном счете, если под этим имеется в виду, что они окупаются хотя бы однажды [Moore 1907^b: 56].

Чтобы защитить свою точку зрения, Мур выдвигает несколько доводов против прагматической теории истины, но мы остановимся на двух «карточных» примерах и доводе, основанном на случае с книгой на полке, так как они представляют собой хорошие экземпляры аргументативного стиля основателя аналитической философии.

Первый из «карточных» аргументов, «аргумент семерки бубен», направлен против тезиса, гласящего, что мы можем верифицировать все наши истинные суж-

¹ «Вард, хотя он и поддерживал мое избрание в члены [колледжа], не был мной доволен. Когда я пришел к нему после избрания, он сказал, что считает меня слишком скептическим, и что я, кажется, ищу дыры в общепринятых взглядах с удовольствием и гордостью, и это ему не нравится. В этом отношении он сравнил меня с Юмом» [Moore 1942: 22]. Нужно сказать, что в это время великий шотландец имел дурную репутацию радикального скептика, а оценка его творчества во многом была определена введением, которое Т. Грин написал к изданию «Трактата о человеческой природе», вышедшему в 1874 году.

² Мур вслед за Джеймсом говорит об «идеях», но, судя по примерам, речь, конечно, идет о суждениях.

дения. Мы очень часто сомневаемся относительно событий прошлого: произошли или нет. Плохой игрок в вист обычно не замечает всех карт в игре. И в конце кона может оказаться так, что он или она не помнит, была ли у него или нее семерка бубен. И после того, как кон закончился и карты перемешаны, мы можем поставить вопрос: была ли у него или нее семерка бубен? Ясно, что ответ на этот вопрос может быть либо «да, была», либо «нет, не было». Что если мы не имеем возможности положиться на память игроков, например, прошла неделя или более с момента окончания игры? В таком случае, считает Мур, мы точно не можем проверить суждение «у него была семерка бубен», даже если это суждение на самом деле является истинным [Moore 1907^b: 37].

Второй «карточный» пример направлен на разрушение связи истины и полезности. Мур предлагает нам теперь посмотреть не на лицо карты, а на рубашку, и задаться праздным вопросом: а сколько на ней нарисовано точек (представим, что там узор из множества точек)? Ясно, что в большинстве случаев ответ на этот вопрос будет совершенно бесполезен. Но это не значит, что ответ, скажем, «69 точек» не может быть определен по истинности [Moore 1907^b: 45–46].

Довод, основанный на примере с книгой, направлен против одного из возможных значений слов «в конечном счете». Мур предполагает, что это может значить «несколько раз». На это Мур отвечает, что существует множество убеждений, которые могут быть полезны лишь однажды. Например, у Мура было истинное убеждение, что конкретная книга стоит на конкретной полке в 10.15 вечера 21 декабря 1907 года. Это убеждение отлично послужит ему в это время, и больше никогда не потребуется [Moore 1907^b: 52–56].

Следующий довод Мура направлен на тезис «все суждения, полезные в долгосрочной перспективе, истинны». Мур пишет, что оно может быть истинным, но Джеймс не привел для этого достаточных доводов. Кроме того, мы можем высказывать сомнения относительно этого тезиса: многие религиозные верования, такие как убеждения в существовании вечного ада, существовании Бога, счастливой жизни после смерти, были полезны для жизненных траекторий миллионов людей, но делает ли это их истинными? Может ли нечто ложное быть полезным в долгосрочной перспективе? Мур считает, что это вполне возможно. Примером этого может считаться дезинформация вражеской армии в ходе войны [Moore 1907^b: 47, 54, 58]. Или, например, из-за того, что ваши часы опаздывали, вы не успели на поезд, который, как потом выяснится, попал в аварию. Так, ложное суждение о времени может быть полезным [Moore 1907^b: 48].

Важно обратить внимание на то, что Мур согласен считать, что многие из истинных суждений полезны и многие из полезных суждений истинны, но он не согласен считать, что все истинные суждения полезны, а все полезные суждения истинны.

Мур также обнаруживает текстологическое противоречие в тексте Джеймса. Джеймс сначала говорит, что истинно то, что полезно в конечном счете, из чего следует, по Муру, что то, что полезно только в короткой перспективе, не является истинным. А затем он утверждает, что некое мнение (*belief*) является истинным до тех пор, пока оно полезно, из чего следует, что полезное в короткой перспективе все же является истинным, хоть и недолго [Moore 1907: 53].

Другая текстологическая неточность, обнаруженная Муром в «Прагматизме», касается тезиса о подвижности и изменчивости истины, из которого буквально следует, что любое суждение может изменить свое истинностное значение. Однако в другом месте Джеймс прямо говорит, что суждения, включающие в себя чистые идеи, например суждения арифметики, относятся к особой абсолютной и безусловной сфере [Джеймс 1910: 128]. Это в целом понятное исключение никак не объясняется Джеймсом, что позволяет Муру указывать на непоследовательность [Moore 1907^b: 62].

Против самого тезиса об изменчивости истины Мур выдвигает тезис, гласящий, что нечто истинное — истинно всегда. Он согласен с тем, что мир изменчив, и что он, вероятно, мог бы быть лучше. Мур считает, что в этом вопросе Джеймс мог бы быть его союзником в борьбе против тех, кто отрицает реальность времени. Мур согласен, что сами идеи, или суждения, могут меняться, но только не истины, которые они выражают. Языковые выражения могут отсылать к разным истинам в разные моменты времени, но из этого не следует, что сами истины меняются [Moore 1907^b: 66].

Относительно тезиса, гласящего, что «наши истины рукотворны» («man-made products»), Мур замечает, что тогда и ложные суждения рукотворны, и никакой *differentia specifica* истинных суждений нами таким образом не устанавливается [Moore 1907: 70]. Он готов согласиться с общим тезисом, что все наши истинные убеждения, как и все другие ментальные состояния, зависят от предыдущих состояний сознания, то есть от памяти. Но Джеймс, как кажется Муру, хочет сказать куда больше, что мы буквально делаем наши суждения истинными. Конечно, мы выносим суждения и имеем мнения, но из этого не следует, что мы делаем их истинными. Например, я думаю, что завтра будет дождь. Я вынес это суждение, но ясно, что я не играю никакой роли в том, чтобы оно стало истинным. Конечно, иногда я играю, замечает Мур, такую роль. Например, секретарь журнала мог быть уверен, что статья «“Прагматизм” профессора Джеймса» будет дописана, и Мур сделал это убеждение истинным, дописав статью [Moore 1907: 74].

Джеймс мог бы спросить Мура: а какое практическое значение имеет вопрос о семерке бубен или точках на рубашке карты? Если никакого, то он и не имеет отношения к познанию. Познание начинается с какого-то беспокойства, какого-то сомнения, удовлетворение которого и есть дело науки. Так, например, можно ввести в оба «карточных» случая шулера и представить, что нам нужно доказать факт мошенничества. Мы знаем, что, если у него была бубновая семерка после того, как аналогичная карта ушла «в сброс», то он мошенничал. Или мы же хотим определить меченые, крапленые карты, и тогда нас может интересовать узор на рубашке. Мур мог бы ответить, что он не отрицает возможности такого рода модификаций ситуации, но все же верно, что есть вопросы, на которые мы никогда не узнаем ответа, суждения, которые нельзя проверить, знания, которые не несут в себе пользы; но все же они однозначно являются либо истинными, либо ложными, и это не зависит от их полезности. Тогда гибель прагматизма от игральных карт похожа на гибель средней онтологии Платона от «волос, грязи, сора и всякой другой не служащей внимания дряни» (Parmenides 130c). Джеймс мог бы атаковать при-

мер с книгой, утверждая, что представимы ситуации, когда это убеждение еще раз сослужит Муру хорошую службу, например, если потом он потеряет книгу и будет мысленно восстанавливать, когда он в последний раз ее видел. Истинность этого суждения позволит Муру положиться на него и не испытать разочарования.

Насколько мне известно, современные Муру прагматисты не дали никакого ответа на эту статью. Джеймс знал, вероятно, об этой критике¹, но не удостоил ее специальным ответом. Современные исследователи тоже не часто обращаются к этому ясному и действительно опасному для прагматической эпистемологии тексту². Если историкам, специализирующимся на прагматической традиции, может быть просто неудобно или неловко говорить о тексте, содержащем столь удачную критику оснований этой традиции, то причины невнимания со стороны историков аналитической философии для меня менее ясны.

Исключение составляет статья Тимоти Спригге (Sprigge), современного идеалиста, панпсихиста, ученика А. Айера. Спригге отмечает, что критика Мура, а также его остроты создали Джеймсу славу «легковесного философа»³. Он считает, что Джеймс имел столь же мало уважения к Муру, сколько Мур имел к Джеймсу [Sprigge 1997: 130]. Он указывает на то, что в предисловии к «Значению истины» Джеймс перечисляет Мура в числе авторов (в это число входит также и Мактаггарт), неспособных понять тезис, который они берутся опровергнуть. Спригге также указывает, что прагматическое определение истины было создано в пику опиравшемуся на теорию истины как соответствия доказательству бытия Бога «от ошибки», созданному Дж. Ройсом. Не зная этого, ранние аналитические философы оказались не на высоте замысла Джеймса. На это можно ответить, что прагматическое определение истины связано не только с реакцией Джеймса на абсолютный прагматизм, а является, прежде всего, вариацией на темы философии Пирса, сформулированные до первых публикаций Ройса. Но даже если бы это было так, то это не отменяло бы критику Мура. Думаю, если бы он знал об идеях Ройса, то счел бы их опровергнутыми в «Опровержении идеализма».

Размышляя о теории Джеймса и доводах Мура, мы оказываемся перед выбором: прагматическая эпистемология описывает, как мы действительно познаем, а Мур указывает на то, что мы познаем, и каким свойствами оно обладает. Джеймс опирается на опыт научного исследования, Мур — на закон исключенного третьего. Джеймс мог бы спросить Мура: а почему мы так уверены в этом законе? Для

¹ См.: [James 1909: xix; 282].

² См., напр.: [Misak 2013: 101].

³ Спригге приводит в пример колкость: «Если идея, что профессор Джеймс существует и имеет определенные мысли, была полезной, то эта идея была бы истинной, даже если такого человека, как профессор Джеймс, никогда не существовало» [Moore 1907: 60]. Можно привести и другие похожие места, например: «Если [я делаю истины истинными], то я, конечно, должен приложить руку и к Французской революции, и к рождению моего отца, и к тому, что профессор Джеймс написал книгу» [Moore 1907: 74]. Не думаю, что это можно считать колкостью, скорее остроумием, которое кое-где блистает в сухом аналитическом тексте Мура. Это замечание заставляет, однако, задуматься о роли иронии в философской полемике. Так, мы практически нигде не находим прямой критики Гегеля в трудах Рассела и Мура; более того, последний, по собственному признанию, почти не читал его, но шутку Рассела про то, что в силу закона исключенного третьего нынешний король Франции либо лыс, либо не лыс, хотя гегельянцы, обожающие синтезы, могли бы сказать, что он носит парик, знает любой аналитический философ.

нас, прагматистов, мог бы сказать Джеймс, законы логики есть сердце тех старых убеждений, с которым мы сверяем все новые. Поэтому законы логики истинны, и верно, что семерка бубен либо была, либо нет. Мур же, не уделявший достаточно внимания вопросу о природе логического, мог бы обратиться к Расселу, и если бы он это сделал, то спор бы преобразовался в дилемму психологизма и платонизма. Более подробный разбор этого вопроса выводит нас за пределы историко-философского исследования в чистый концептуальный анализ.

Из приведенных рассуждений видно, что аргументы Мура против прагматизма более серьезные, чем его аргументы против идеализма. Так почему же традиция Брэдли фактически прервалась, а его идеи оказались почти забыты, в то время как прагматизм в XX веке расцвел и даже объединился с аналитической философией? Скорее всего, ответ стоит искать вне философии. Мур и Рассел сумели очаровать новое поколение философов, то же самое можно сказать и о Джеймсе. А абсолютные идеалисты в этом не преуспели. Важную роль тут сыграл литературный талант «победителей», которым «побежденные» не блистали¹. Большой удачей для аналитических философов оказался Витгенштейн, а для прагматистов — Дьюи. Эти авторы представляли свои философские традиции за пределами философии, что положительно сказалось на их сохранении. Применимость философских идей в других областях деятельности оказалась полезнее, чем концептуальная целостность и систематичность. Это, однако, не значит, что возвращение идеализма невозможно.

ЛИТЕРАТУРА

[Борисова 1987]: *Борисова И.В.* К публикации перевода статьи Дж.Э. Мура «Опровержение идеализма» // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987. С. 242–247.

[Джеймс 1910]: *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярная лекция по философии. СПб.: Шиповник, 1910.

[Кузнецов 2016]: *Кузнецов А.В.* Проблема ментальной каузальности в аналитической философии сознания. Дис. ... канд. филос. н. М., 2016.

[Ayer 1968]: *Ayer A.J.* *The Origins of Pragmatism.* L.: Freeman, Cooper and Company, 1968.

[Candlish 2007]: *Candlish S.* *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century.* New York, Macmillan Palgrave, 2007.

[Chalmers web]: *Chalmers D.J.* *The Combination Problem for Panpsychism.* Электронный источник. URL: consc.net/papers/combination.pdf.

[Griffin 2007]: *Griffin G.* Bertrand Russell and Harold Joachim // *Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies.* N.S. 27. 2007–2008. P. 220–244.

[Hare 1952]: *Hare R.M.* *The Language of Morals.* Oxford, Clarendon Press, 1952.

[James 1909]: *James W.* *The Meaning of Truth: A Sequel to «Pragmatism».* London Longmans, Green, 1909.

[James 1890]: *James W.* *The Principles of Psychology.* Vol. 1. New York, H. Holt and Company, 1890.

[Joachim 1907]: *Joachim H.* *A Reply to Mr. Moore* // *Mind.* 1907. XVI (63). P. 410–415.

[Joachim 1906]: *Joachim H.* *The Nature of Truth.* Oxford, Clarendon Press, 1906.

¹ Кроме, пожалуй, Р.Д. Коллингвуда. Характерно, что именно ему удалось сохранить влияние после общего падения идеализма по всему миру.

- [Misak 2013]: *Misak C.* The American Pragmatists. Oxford University Press, 2013.
- [Moore 1922]: *Moore G.E.* The conception of intrinsic value // Moore. G.E. Philosophical Studies. New York, Harcourt, Brace & Co. Inc. 1922. P. 253–275.
- [Moore 1903]: *Moore G.E.* The Refutation of Idealism // *Mind*. 1903. № 12 (48). P. 433–453.
- [Moore 1919]: *Moore G.E.* External and Internal Relations // Proceedings of the Aristotelian Society. 1919–1920. Vol. 20. P. 40–62.
- [Moore 1907^a]: *Moore G.E.* Mr. Joachim's nature of truth // *Mind*. 1907. XVI (62). P. 229–235.
- [Moore 1907^b]: *Moore G.E.* Professor James' Pragmatism // Proceedings of the Aristotelian Society. New Series. 1907–1908. Vol. 8. P. 33–77.
- [Moore 1942]: *Moore G.E.* An Autobiography // The Philosophy of G.E. Moore. The Library of Living Philosophers / Schilpp P.A. (Ed.). Evanston and Chicago. Northwestern University, 1942. P. 3–39.
- [Perry 1904]: *Perry R.B.* Moore on the refutation of Idealism // The Journal of Philosophy, psychology and scientific methods. Vol I. № 3. 1904. P. 76–77.
- [Russell 1906^a]: *Russell B.* On the Nature of Truth // Proceedings of the Aristotelian Society New Series. Vol. 7. 1906–1907. P. 28–49.
- [Russell 1906^b]: *Russell B.* The Nature of Truth // *Mind*. XV (60). 1906. P. 528–533.
- [Russell 1994]: *Russell B.* William James. By Emile Boutroux / Russell B., Slater J.G., Frohmann B. (Eds.) Logical and Philosophical Papers. 1909–1913. London, New York: Routledge, 1994.
- [Schilpp 1942]: *Schilpp P.A.* (Ed.) The Philosophy of G.E. Moore. The Library of Living Philosophers. Evanston and Chicago. Northwestern University, 1942.
- [Searle 1983]: *Searle J.* Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. New York, Cambridge University Press, 1983.
- [Searle 2002]: *Searle J.* The Rediscovery of the Mind. Cambridge; Massachusetts; London, England, A Bradford Book; The MIT Press, 2002.
- [Sergeant 1697]: *Sergeant J.* Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: Or, The Method to Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding. London, Printed for Roger Clavil [etc.], 1697.
- [Solymosi, Shook 2014^a]: *Solymosi T., Shook J.R.* (Eds.) Pragmatist Neurophilosophy. American Philosophy and the Brain. L.; N.Y., Bloomsbury Academic, 2014.
- [Solymosi, Shook 2014^b]: *Solymosi T., Shook J.R.* (Eds.). Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World. N.Y., Palgrave Macmillan, 2014.
- [Sprigge 1997]: *Sprigge T.* James, aboutness, and his British critics // The Cambridge Companion to William James (Ed. Putnam R.A.). Cambridge, Cambridge University Press, 1997. P. 125–144.
- [Strong 1905]: *Strong C.A.* Has Mr. Moore Refuted Idealism? // *Mind*. 1905. Vol. 14. № 54. P. 174–189.
- [Strong 1903]: *Strong C.A.* Why the Mind has a Body. New York, Macmillan; London, Macmillan & C^o, 1903.
- [Taylor 1909]: *Taylor A.E.* Elements of Metaphysics. New York, Macmillan, 1909.
- [Taylor 1906]: *Taylor A.E.* Truth and Consequences // *Mind*. 1906. XV (57). P. 81–93.
- [Ward 1906]: *Ward J.* Naturalism and Agnosticism. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Aberdeen in the Years 1896–1898. Vol 2. London, Adam and Charles Black, 1906.

Постмодернизм в китайской философской литературе конца XX века: особенности историко-философской интерпретации

АННОТАЦИЯ. Настоящая публикация посвящена процессам, происходящим в интеллектуальной жизни современного философского сообщества КНР. Многие аспекты дискуссий, термины, даже имеющие привычный для европейца вид, в современном Китае на самом деле означают совсем иное, причем в понимании их значений недостаточно даже и хрестоматийных сведений о китайской традиции, поскольку и к ним самим отношение во многом пересмотрено. Автор настоящей статьи излагает свой взгляд на эти проблемы «изнутри» процесса, на основании опыта двух академических лет стажировок в двух крупнейших университетах Китая. Материал, приводимый в этой статье, может быть интересен всем, кто так или иначе связан с изучением философии постмодернизма и интеллектуальных процессов в современном Китае.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Современный Китай, традиционная китайская философия, современная китайская философия, постмодернизм в Китае, постмодернизм в современной китайской философии, конструктивный постмодернизм.

Развитие современной философии характеризуется ее глобальным характером, значительной ролью межкультурного диалога, взаимопроникновения и ассимиляции различных идей. Однако историко-философский анализ предполагает, помимо фиксации общих процессов, также и пристальное внимание к культурным особенностям и характерному культурному контексту развития определенных идей и теорий для выяснения их действительных значений.

Мы попытаемся кратко охарактеризовать один из самых важных периодов формирования идей, циркулирующих в современном китайском философском сообществе, — с конца 1980-х до середины первого десятилетия XXI века, когда сформировался социальный контекст современной интеллектуальной практики Китая и проявились основные ее тематические сегменты. В этот период изменились экономические приоритеты развития страны, произошли решительные события, определившие характер социального взаимодействия людей в китайском обществе, страна стала открытой для информационного обмена.

Более того, в это время был поставлен вопрос о том, чтобы сделать интеллектуальный и научный обмен приоритетной задачей деятельности китайских исследователей. Это касается всех без исключения отраслей знания, включая философию. Именно поэтому китайское философское сообщество активно включилось в международный философский обмен¹, и довольно скоро стало заметным участником

¹ См. об этом: [Liu Kang 2004].

международного разделения труда в области философии: в любом направлении нет заметного международного философского форума, где бы китайские докладчики не выступали с содержательными сообщениями оригинального и детального характера. В некоторых научных форумах, особенно проходящих регионально близко к Китаю, китайские докладчики доминируют, причем часто не в количественном, а именно в качественном отношении: в знании деталей, нюансов обсуждаемых проблем и в умении продуцировать новые, нетривиальные подходы.

Это трудно не связать с тем контекстом циркуляции идей в философском сообществе Китая, который в последние годы стало принято называть емко и кратко конструктивным постмодернизмом¹. Однако эта общая парадигма очень разнообразна и сформировалась постепенно. Для уточнения ее значений требуется значительная аналитическая работа. Та историческая дистанция, которая установилась между настоящим моментом и начальными фазами формирования этой парадигмы, позволяет приступить к этому анализу при помощи регулярного историко-философского инструментария, к которому относится терминологическая идентификация источников и их содержательная интерпретация.

В связи с этим мы предполагаем кратко осветить наиболее показательные для указанного периода тексты китайских авторов, описать общее состояние китайской философии в это время, исследовать особенности адаптации теорий западного постмодернизма в Китае, выявить специфические черты интеллектуального творчества исследователей философских проблем, играющего заметную роль в современной китайской культуре.

Нам представляется принципиально важным рассмотреть вопрос о том, в каких отношениях применим к китайской современной философии западный по происхождению термин «постмодернизм». Этот вопрос является ключевым для многих китайских авторов, разбирается ими детально; направления исследований этой проблемы чрезвычайно многообразны². Для уточнения философских коннотаций этого термина нам необходимо, во-первых, обратиться к тем процессам, которые характерны для развития постмодернизма на Западе, и проследить их резонанс в китайской интеллектуальной среде; во-вторых, выявить условия для возникновения постмодернистских тенденций в собственно культурно-психологической среде китайского общества. Следует отметить, что, по мнению большинства китайских и зарубежных исследователей, единой теоретической модели современности (*modernity*) не существует. Это понятие трактуется в зависимости от основ интеллектуальной традиции, в рамках которой осмысливается. Для Китая на данный момент можно выделить три главенствующих учения: китайский марксизм (*макэсычжэуи*), либерализм (*цзиючжэуи*) и современное новое конфуцианство (*сяньдай синь жэсюэ*) [Чжимин Сун 2008: 4].

В трудах китайских интеллектуалов китайский постмодернизм часто носит название «*postology*» (*хоусюэ*, китайский термин для теорий с префиксом пост-). В часто

¹ О современных трактовках и подходах см.: [Tang Yijie 2013: 10–15].

² Например, возможна чисто технологическая, экологическая и управленческая интерпретация, означающая создание большого социального пространства с новыми качествами см., напр.: [Yu Yongyue 2008: 1–9].

цитируемой статье авторитетного китайского исследователя и переводчика Лэй И (Lei Yi)¹ ее автор обвиняет «пост-критиков» в смешении проблем первого мира с проблемами третьего мира и в универсализации теоретического дискурса постмодернизма вместо столь необходимого процесса его локализации. Важность позиции Лэй И очевидна в высшей степени. Его призыв к изучению «китайского контекста» имеет политическую подоплеку, которая показывает, что действительно имеет значение в этой дискуссии. Риторически восхваляя мужество противостоять эпистемологической гегемонии Запада, выявленной и обозначенной в работах Мишеля Фуко и Эдварда Саида (см.: [Саид 2006]; [Саид 2012]), Лэй И выражает сожаление по поводу отсутствия такого мужества в китайском постмодернизме, которое необходимо, чтобы противостоять гегемонии и власти в собственно китайском контексте.

Постмодернизм в отношении Китая выступает в историко-философском классификационном значении как термин, который обозначает содержательные и формальные отличия интеллектуальных произведений в заявленный нами период. В Китае для этого времени используются специфические названия, отражающие культурно-психологическую периодизацию. Так, период с 1976 по 1987 принято называть «новым периодом» и «новым Просвещением», а отрезок с 1987 по 1990 год — «постновым периодом». По негласному, но от этого не менее отчетливо признаваемому всеми консенсусу, их разделяют события, произошедшие на площади Тяньаньмэнь в 1989 году. Именно эти события подтолкнули интеллектуалов к пересмотру своей позиции по отношению к государству, а власть — к некоторому изменению политического курса.

Культурная и интеллектуальная жизнь страны претерпела в этот период некоторые трансформации: «Прошрое единство исторического пространства начинает расщепляться, теряют действенность знаки идеологической системы, легитимность которой начинает ослабевать... формируется многополярность», — так описывает происходившее Чэнь Сяомин, один из участников процесса². По наблюдению датской исследовательницы А. Веддел-Ведельсборг, в конце 1980-х годов возникает значительный интерес к новым течениям, а также к привлечению в китайскую интеллектуальную традицию новейших западных теорий [Weddell-Wedellsborg 1993: 135–137]. В это время в среде китайских интеллектуалов развернулась дискуссия о чертах постмодернизма, перешедшая в обсуждение и выявление черт постиндустриального общества в Китае.

Однако вопрос о сущности постмодернизма в китайской интеллектуальной жизни того времени не получил однозначного ответа. Сомнения и разночтения во многом были вызваны дискуссионным характером этого термина в рамках самой западной теоретической культуры. В китайской интеллектуальной среде, чтобы не вовлекать в обсуждение, помимо специфических китайских проблем, еще и эту западную неопределенность, термин «постмодернизм» авторы часто вовсе опускали,

¹ Переводчик работ Дэни Винн Йе Квока «Сциентизм в китайской мысли, 1900–1950» (1965), Пола А. Коэна «Между традицией и современностью: Ван Тао и реформа в позднечинском Китае» (1984).

² См. его оценки: [Завидовская 2003]; [Завидовская 2005].

заменяя его такими эвфемизмами, как «новое Просвещение», «гуманистический дух», «деконструкция», «постидеология», «неоисторизм» и т.п.

Более активный интерес к проблеме постмодернизма как таковой и более уверенное использование этого термина в Китае начинают проследиваться в 1995–1997 годах. В это время постмодернизм постепенно приобретает значение одного из альтернативных подходов к интерпретации новых явлений в культурной и интеллектуальной среде, в философском плане отчасти предполагая оппозиционное прежней марксистской философии положение. Последняя, многим скомпрометировав себя в период «культурной революции», была не в состоянии выйти из теоретического тупика, в котором оказалась в результате трансформаций в китайском социуме в конце XX века. Процесс освоения и адаптации постмодернистских теорий происходит среди университетских интеллектуалов, ведущих активный обмен идеями с западными коллегами, особенно с США — центром постмодернистских исследований.

Постмодернизм как концепция появился в китайских интеллектуальных кругах в середине 80-х годов XX века, и важную роль в принятии китайскими авторами этого явления сыграли работы Фредрика Джеймисона (см.: [Jameson 1971]; [Jameson 1984]; [Jameson 1989]; [Jameson 1990]; [Jameson 2002]; [Jameson 2007]; [Jameson 2015]). Джеймисон посетил Китай в 1985 году и преподавал в Пекинском университете. Перевод его расшифрованных лекций на китайский язык был впоследствии опубликован под названием «Постмодернизм и теория культуры» («Хоусяньдай чжуи юй вэньхуа лилунь») в 1986 году в континентальном Китае и в 1989-м на Тайване. Лекции Джеймисона остаются по сей день наиболее читаемыми и наиболее часто цитируемыми трудами в китайских дискуссиях о постмодернизме.

Другими важными фигурами, внесшими вклад в распространение постмодернизма, были немецкий философ и социолог Юрген Хабермас (см.: [Habermas 1962]; [Habermas 1983]; [Habermas 1988]), французский философ Жан-Франсуа Лиотар (см.: [Lyotard 1984]) и Уильям Спанос (см.: [Spanos 1987]; [Spanos 1997]). У. Спанос — американский философ, автор весьма популярных в КНР трудов, посвященных постмодернизму и глобализационным процессам. В то время в Китае начали публиковаться работы, которые либо были созданы авторами, относившими себя к постмодернизму, либо признавались другими авторами как постмодернистские. Ситуация, сложившаяся в Китае в начале 90-х годов XX века, послужила отправной точкой особо углубленных исследований постмодернизма в стране. Основной причиной, по мнению уже упоминавшегося нами весьма информированного аналитика Ван Юэчуаня, стало «сомнение интеллигенции в отношении к власти и идеологии» [Юэчуань Ван *web*].

В отличие от более узкого подхода литературоведения, которое теоретически выделяет постмодернизм путем сравнения с литературой модернизма, философский теоретический комплекс постмодернизма идентифицировать сложнее. Это становится понятно уже тогда, когда от литературы мы переходим на уровень обобщения в отношении художественной деятельности как таковой. Искусствоведческий подход, предметно близкий литературоведческому, уже представляет

серьезные сложности для обоснования, поскольку сам период модернизма, в искусстве как системе, — идентифицировать, опираясь на структуру произведений искусства разных видов, очень непросто. Еще более трудную проблему представляет собой установление границ поздней фазы модернизма в системе художественной деятельности и переход в состояние «пост-». В том же случае, когда мы говорим о текстах философии, идентификация признаков постмодернизма представляет собой проблему предельной сложности, даже тогда, когда речь идет о философствовании европейского типа. В случае философствования китайского типа придется делать существенные поправки, связанные с тем, что все критерии оценки здесь должны быть точно привязаны к тому, что можно считать коррелятом аналогичных европейских явлений и процессов.

Главная проблема состоит в том, что современное интеллектуальное состояние китайского общества, как в случае «масс», так и в случае «элит», может быть охарактеризовано как своеобразное сплетение модерна, постмодерна и традиционного мировоззрения. Это невиданное, ни с чем не сравнимое¹ состояние имеет синтетический, или, точнее сказать, синкретический характер, в рамках китайского социума. Подобный синкретизм связан с разнообразием жизненных укладов, гигантской территорией, огромной численностью населения, неравномерностью степени развития регионов страны; и вместе с тем — с беспрецедентной централизующей ролью руководства, стремительным созданием физических и электронных систем коммуникации, делающих жизнь страны, в том числе и интеллектуальную, единой.

Подобная ситуация, объединяющая элементы разного исторического происхождения в едином социальном сознании, делает весьма сложными параллели с западными аналогами и идентификацию интеллектуальных форм деятельности китайского общества в рамках обобщенных моделей. Тем не менее, такие попытки необходимы для поддержания режима продуктивного глобального культурного диалога, и они продолжают в режиме реального времени этого диалога. Процессы глобализации, осмысление которых также играет важную роль в трудах современных китайских интеллектуалов, вносят в процесс саморефлексии китайской философии в том числе и сомнение в успешности западного цивилизационного проекта в чистом виде, в развитии которого они усматривают начало кризисных деформаций (см.: [Ли Цзинюань 2007: 25]).

Американский исследователь китайского происхождения Тан Сяобин характеризует постмодернизм в Китае как «остаточный модернизм» (*residual modernism*) — «рефлексирующий модернизм, отражающий сознание невозможности ни отрицать, ни полностью принять модерн, сознание им своей незавершенности и внутренней противоречивости» [Xiaobing Tang 2000]. Данный взгляд в известной степени адекватно идентифицирует современную ситуацию как в философской, так и

¹ Речь идет о действительной беспрецедентности: отчасти потому, что всякая культура беспрецедентна; отчасти же потому, что Китай по его древности, герметичности и положению трудно сравнивать с другими культурами. Но самое главное, что определяет эту беспрецедентность, — это скорость, масштаб и глубина происходящих изменений, усиленных безграничным распространением цифровых технологий и производимых на месте девайсов для хранения, обработки и распространения информации.

в художественной литературе Китая в дуальной системе «модернизм» — «постмодернизм», но он, конечно, не отражает всей полноты и специфики интеллектуальных процессов, происходящих в китайском обществе. Постмодернистской интеллектуальной литературе Китая не свойственно резкое отторжение модернизма и его отрицание, — существенным скорее является отказ от ограничивающей функции идеологии в любом виде дискурса, и это — китайский способ отказа от метанарративов, совершенно иначе выглядевший в свое время в Европе.

Ряд наблюдателей в связи с этим утверждает якобы конформистский и консервативный характер китайского постмодернизма, вновь проводя параллели с западной практикой. При этом следует заметить, что в этом случае проводится сравнение с радикальной практикой континентального деконструктивного постмодернизма, действительно ставившего перед собой задачу решительно порвать с интеллектуальными паттернами модернизма. Однако постмодернизация в Китае имеет совершенно иную основу, и модернистские паттерны вовсе не исчерпали себя в этой культуре, поскольку выглядят в ней иначе, а некоторые европейские модернистские паттерны вовсе не имели практического применения до политики «открытости». Поэтому речь идет не о конформизме или консерватизме, а о *конструктивизме* как характеристике китайской версии состояния постмодерна.

Особое внимание привлекает глубина и радикальность перемен, вносимых конструктивным постмодернизмом в представление о целях и идеалах развития китайского общества, в сравнении с прежними представлениями. Здесь одни отмечают решительность и кардинальность инноваций; другие исследователи, напротив, отмечают конформистский и консервативный характер китайского постмодернизма (см.: [Zhao Henry 1997]). Упомянутый уже нами выше Чэнь Сяомин отмечает проблему идеологической пустоты, возникшей в конце 80-х годов XX века. На примере кинематографа он показывает изменение образа эпохи модерна в искусстве. На место идеологии марксистского происхождения, рассматривающей историю как борьбу на основе классовых интересов, приходит возведенный в ранг национальной идеи опыт существования простого народа и его способов выживания, непрерывная живая традиция, передаваемая как связь поколений.

С конца 1980-х годов идеология перестает быть ядром искусства для Китая; искусство становится системой знаков, отражающих специфические черты Китая через призму выразительных форм, сложившихся внутри западной культуры. Особенности языка западного современного искусства оказались усвоенными китайскими художниками очень быстро, — более того, они стали привносить в него черты уникальной китайской специфики, и некоторые из них приобрели мировую известность, как Ай Вэйвэй¹.

В обсуждении места конструктивного постмодернизма в интеллектуальной жизни и культуре современного Китая сторонники этой платформы выступают против единой идеологии в роли универсального критерия истины. Прежде всего это касается, конечно, эпистемологических вопросов. Они утверждают, что цен-

¹ Ай Вэйвэй (род. 1957) — китайский современный художник и архитектор, автор проекта оформления олимпийского стадиона в Пекине.

ность позиции постмодернизма состоит именно в утверждении плюрализма в культурной и социальной жизни общества, долгое время существовавшего на основе единомыслия и нетолерантности (см.: [Сяомин Чэнь 2000: 2–3]).

Чаще всего первым интеллектуалом, уловившим тенденцию, впоследствии названную конструктивным постмодернизмом, называют А.Н. Уайтхеда, британского философа и логика. Как концепция, основанная на «философии процесса» Уайтхеда (см.: [Whitehead 1920]), конструктивный постмодернизм не является антимодернистским, он стремится сочетать все лучшее в модернизме и традиции. Его цель — найти для Китая путь развития, который не будет повторять западные модели, а приведет к процветающей цивилизации. До выхода в 1995 году китайского перевода книги «Новое очарование науки» под редакцией Д. Гриффина почти никто в Китае не знал введенного им термина «конструктивный постмодернизм». К настоящему времени конструктивный постмодернизм не только получил широкое распространение как система взглядов¹, но и серьезно развит китайскими авторами на основании опыта этой страны. Более того, конструктивный постмодернизм уже оказал значительное влияние на экономическую и другие сферы деятельности в Китае, стал могущественным фактором практического переустройства страны.

В настоящее время в китайских университетах работает более 20 центров, занятых исследованиями в области конструктивного постмодернизма. Их деятельность прекрасно скоординирована, информация об их деятельности широко распространяется. Конструктивно-постмодернистское мышление, фундаментально укрепившееся в современном Китае, оказывает влияние не только на философию, но и на экономическую науку, юриспруденцию, все отрасли образования, психологические исследования, экологический дискурс во всем разнообразии его дисциплин, стратегическое планирование развития сельского хозяйства.

К достоинствам китайских теоретиков относится то, что, достаточно быстро разобравшись в теоретической западной литературе и освоив различные западные философские теории, они точно оценили, какое именно направление постсовременного интеллектуального развития соответствует реальному состоянию и интересам развития китайского общества. Таким направлением как раз и оказался кон-

¹ На китайский язык переведены ключевые работы А.Н.Уайтхеда. Общий перечень и хронология таковы: *Modes of Thought* (Transl. by Donghu Han, Hong Li, 1999); *Adventures of Ideas* (Transl. by Bangxian Zhou, 2000); *The Concept Of Nature* (Transl. by Guiquan Zhang, 2002); *Aims of Education* (Transl. by Ruzhou Xu., 2002); *Process and Reality* (Transl. by Fubin Yang, 2003); *Modes of Thought* (Transl. by Fangtong Liu, 2004); *Process and Reality* (Transl. by Bangxian Zhou, 2006); *Science and Modern World* (Transl. by Qin He, 2007); *Religion in the Making* (Transl. by Bangxian Zhou, 2007); *Symbolism, its meaning and effect* (Transl. by Bangxian Zhou, 2007); *Process and Reality* (Transl. by Bulou Li, 2011). Мы можем видеть по порядку публикаций и повтору переводов текстов теоретического наследия Уайтхеда и приоритеты интересов китайских теоретиков к его идеям. Показательно также и время повторов: очевидно, что новые переводы инспирированы дискуссиями и глубиной усвоения китайскими исследователями тех или иных идей Уайтхеда. Так, работа «Способы мышления» (*Modes of Thought*) переведена первой (1999) и всего дважды (1999, 2004). Работа «Процесс и реальность» (*Process and Reality*) была переведена трижды (2003, 2006, 2011), причем самый поздний перевод (2011) стал и последним по времени переводом большого сочинения Уайтхеда на китайский язык, и, следовательно, результирующим усвоение его идей внутри современного китайского философского сообщества. Это подтверждает принципиальную важность данной работы для теоретических интересов китайских авторов; и фундаментальное, ключевое положение философии процесса в конструктивно-постмодернистском философском дискурсе современного Китая.

структивный постмодернизм с его толерантным отношением к достижениям культуры любого времени, если они демонстрируют свою применимость и эффективность. Именно поэтому конструктивный постмодернизм был принят как стратегия развития общества и одобрен большинством авторов философских текстов как наиболее перспективная общая парадигма.

ЛИТЕРАТУРА

[Васильев 1998]: *Васильев К.В.* Истоки китайской цивилизации. М.: Восточная литература, 1998.

[Васильев 1992]: *Васильев Л.С.* Китай на рубеже III тысячелетия: конфуцианская традиция или марксизм-маоизм // Восток. 1992. № 5. С. 64–77.

[Завидовская 2005]: *Завидовская Е.А.* Постмодернизм в современной прозе Китая. Дис. ... к.филол.н. М., 2005.

[Завидовская 2003]: *Завидовская Е.А.* Постмодернизм и современная китайская литература: интервью с профессорами Чэнь Сяомином и Чжан Иу // Проблемы Дальнего Востока. 2003. № 2. С. 143–149.

[Кобзев 1979]: *Кобзев А.И.* К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии // Х НК ОГК. Ч. 1. М., 1979.

[Кобзев 2009]: *Кобзев А.И.* Китайская и западная синология // XXXIX НК ОГК. М., 2009.

[Кобзев 1996]: *Кобзев А.И.* Восток и Запад в эпоху информационной революции // II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 1996.

[Ли Цзинюань 2007]: *Ли Цзинюань.* Современное состояние и тенденции развития китайской философии // Вопросы философии. 2007. № 5.

[Лиотар 1998]: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.

[Ломанов 1993]: *Ломанов А.В.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга (50–70-е годы XX века) // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 5. С. 118–128.

[Лысенко 1992]: *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России // Вопросы философии. 1992. № 9.

[Малявин 1995]: *Малявин В.В.* Китайская мудрость в постмодернистский век: возвращение традиции? // Проблемы Дальнего Востока. 1995. № 5. С. 106–116.

[Саид 2006]: *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006.

[Саид 2012]: *Саид Э.В.* Культура и империализм. СПб.: Владимир Даль, 2012.

[Середкина 2005]: *Середкина Е.В.* Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа. Дис. ... канд.филос.н. М., 2004.

[Старостина 2009]: *Старостина А.Б.* Философия истории Лян Шумина. М.: Изд-во ИДВ РАН, 2009.

[Стрелков et al. 2006]: *Стрелков А.М., Торчинов Е.А., Монгуш М.В.* Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006.

[Титаренко 1997]: *Титаренко М.Л.* Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.

[Торчинов 2005]: *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запретного. СПб., 2005.

- [Синьсинь, Сан 1992]: *Синьсинь Ч., Сан Е.* Дракон меняет облик: Китайцы сегодня (67 интервью). М.: Прогресс-Академия, 1992.
- [Сяомин Чэнь 2000]: *Сяомин Чэнь.* Хоусяньдайды цзяньси. (Постмодернистский разрыв). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2000. (На кит. яз.)
- [Феоктистов 1996]: *Феоктистов В.Ф.* К вопросу о «борьбе материализма и идеализма» в китайской классической философии // II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 1996.
- [Хиншун Ян 1984]: Хиншун Ян. Материалистическая мысль в древнем Китае. М.: Наука, 1984.
- [Чжимин Сун 2008]: *Чжимин Сун.* Чжунго сяндай чженсюэ гунлун. (Общий обзор современной китайской философии). Пекин, 2008. (На кит. яз.)
- [Шилов 2009]: *Шилов А.П.* Конец древности: О духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. М.: ИДВ РАН, 2009.
- [Юлань Фэн 1998]: *Юлань Фэн.* Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 1998.
- [Юэчуань Ван web]: *Юэчуань Ван.* Хоусяньдайчжуи сысян фаньвэйюй хулюй тайбань вэнти (Проблема категорий постмодернизма и перемены в терминологии). Электронный источник. <http://dadao.net/htm/culture/2001/0723/1520.htm> (кит. яз.).
- [Ян Юн-го 1957]: *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957.
- [Chen Duxiu 1994]: *Chen Duxiu.* Defense of New Youth // *New Youth*. 1919. Vol. 1. China in Transformation / Tu Weiming (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- [DongJie Niu, Haiying Ming 2016]: *DongJie Niu, Haiying Ming.* Marxism Offers Tool to Address Contemporary Ecological Crises // *Chinese Social Sciences Today*. May 6. 2016.
- [Fung Youlan 1996]: *Fung Youlan.* A Short History of Chinese Philosophy / Ed. by Derk Bodde. N.Y.; L., Macmillan, 1966.
- [Gier 2000]: *Gier N.* Spiritual Titanism: Indian, Chinese, and Western Perspectives. State University of New York, 2000.
- [Habermas 1983]: *Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, 1983.
- [Habermas 1988]: *Habermas J.* Postmetaphysical Thinking. MIT Press, 1988.
- [Habermas 1962]: *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, MIT Press, 1962.
- [Jameson 2007]: *Jameson F.* The Modernist Papers. L.; N.Y.: Verso Press, 2007.
- [Jameson 2002]: *Jameson F.* A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present. L.; N.Y., Verso Press, 2002.
- [Jameson 1990]: *Jameson F.* Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic. L.; N.Y., Verso Press, 1990.
- [Jameson 1971]: *Jameson F.* Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- [Jameson 1984]: *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism // *New Left Review*. L.; N.Y., Verso Press, 1984. P. 52–92.
- [Jameson 1989]: *Jameson F.* Postmodernism & Cultural Theories. Lectures in China (Houxi-andaizhuyi he Wenhua Lilun). Xi'an: Shanxi Teacher's University, 1987. Reprinted in journals in Taiwan & Hong Kong, 1988 Reprinted in Taiwan with new preface by Tang Xiaobing, 1989.
- [Jameson 2015]: *Jameson F.* The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms. L.; N.Y., Verso Press, 2015.
- [Liu Kang 2004]: *Liu Kang.* Globalization and Cultural Trends in China. Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

- [Lyotard 1984]: *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester University Press, 1984.
- [Ning Wang 1993]: *Ning Wang.* Constructing Postmodernism: the Chinese Case and its Different Versions // Canadian Review of Comparative Literature. 1993. № 20 (March-June).
- [Ning Wang 1997]: *Ning Wang.* Orientalism versus Occidentalism? // New Literary History. Vol. 28. №. 1. Cultural Studies: China and the West. (Winter, 1997). P. 57–67.
- [Shi Hu 1922]: *Shi Hu.* The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922.
- [Shi Hu 1927]: *Shi Hu.* Cultural Rebirth in China // The Trans-Pacific. 14.05.1927.
- [Shi Hu 1931]: *Shi Hu.* My Credo and Its Evolution // Living Philosophies. N.Y., 1931. P. 235–263.
- [Shi Hu 1934]: *Shi Hu.* The Chinese Renaissance. Chic., 1934.
- [Shi Hu 1962]: *Shi Hu.* The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy // Philosophy and Culture: East and West / Ed. by C.A. Moor. Honolulu, 1962. P. 199–222.
- [Spanos 1987]: *Spanos W.V.* Repetitions: the Postmodern Occasion in Literature and Culture. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987.
- [Spanos 1997]: *Spanos W.V.* Rethinking the Postmodernity of the Discourse of Postmodernism, in International Postmodernism: Theory and Literary Practice / Ed. H. Bertens, D. Fokkema. Amsterdam, John Benjamin, 1997.
- [Tang Yijie 2013]: *Tang Yijie.* Confucianism & Constructive Postmodernism // Comparative Studies of China and the West. 2013. Vol. 1.
- [Tu Weiming 1991]: *Tu Weiming.* Cultural China: The Periphery as the Center // Daedalus. Spring, 1991. Vol. 120. № 2. P. 1–32.
- [Tu Weiming 2010]: *Tu Weiming.* The global significance of concrete humanity: Essays on the Confucian discourse in cultural China. New Delhi, India, Center for Studies in Civilizations and Munshiram Manoharlal Publishers, 2010.
- [Tu Weiming 1995]: *Tu Weiming.* The Mirror of Modernity and Spiritual Resources for the Global Community // Sophia. International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics. 1995. 34 (1).
- [Tu Weiming 1998]: *Tu Weiming.* Mustering the Conceptual Resources to Grasp a World in Flux // International Studies in the Next Millennium: Meeting the challenge of globalization / Julia A. Kushigian (ed.). Westport, Praeger, 1998.
- [Tu Weiming 2002]: *Tu Weiming.* Beyond the Enlightenment Mentality // Comparative Political Culture in the Age of Globalization: An Introductory Anthology Hwa Yol Jung (Ed.). Lanham, Lexington Books, 2002.
- [Tu Weiming 2014]: *Tu Weiming.* The Context of Dialogue: Globalization and Diversity // The Global Intercultural Communication Reader / Molefi Kete Asante, Yoshitaka Miike, & Jing Yin (eds.). New York, Routledge, 2014. P. 496–514.
- [Virgil Nemoianu 2012]: *Virgil Nemoianu.* Postmodernism and Cultural Identities: Conflicts and Coexistence. Washington, DC, Catholic University of America Press, 2012.
- [Wedell-Wedellsborg 1993]: *Wedell-Wedellsborg A.* The Ambivalent Role of the Chinese Literary Critics in the 1980's. Inside Out: Modernism and Postmodernism in Chinese Literary Culture / Eds. W. Larson and A. Wedell-Wedellsborg. Aarhus, 1993.
- [Wang Zhihe web]: *Wang Zhihe.* Postmodernization and the Second Enlightenment. Электронный ресурс. http://www.highfallsgardens.net/newsletters/Second_Enlightenment.pdf.
- [Wang Zhihe 2007^a]: *Wang Zhihe.* The Second Enlightenment in China // Kosmos. 2007.
- [Wang Zhihe 2007^b]: *Wang Zhihe.* Harmony But Not Sameness: Toward a Constructive Postmodern Pluralism. Claremont Graduate University, 2007.

[Wang Zhihe, Qu Yuehou 2003]: *Wang Zhihe, Qu Yuehou*. Cobb's Postmodern Eco-Economic Theory // Globalization and Postmodernism. Ed. Wang, Zhihe & Xue, Xiaoyuan. China, Guangxi Normal University Press. 2003. P. 83–92.

[Wang Zhihe 2013]: *Wang Zhihe*. Process and Pluralism: Chinese Thought on the Harmony of Diversity. Gruyter, Walter de GmbH, 2013.

[Wang Zhihe 2012]: *Wang Zhihe*. Ecological Marxism in China // Monthly Review. N.Y. № 63 (9). Feb 2012. P. 36–44.

[Whitehead 1920]: *Whitehead A.N.* The Concept of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

[Xiaobing Tang 2000]: *Xiaobing Tang*. Chinese Modern: The Heroic and the Quotidian. Durham & London, 2000.

[Xudon Zhang 2008]: *Xudon Zhang*. Postsocialism and Cultural Politics: China in the Last Decade of the Twentieth Century. Duke University Press, 2008.

[Yu Yongyue 2008]: *Yu Yongyue*. Constructive Postmodernism and Western China Development // Management Science and Engineering. 2008. Vol. 2. № 2.

[Yusheng Lin 2006]: *Yusheng Lin*. The Rise of Scientism in China since May 4th // Science Times. June. № 7. 2006.

[Zhao Henry 1997]: *Zha Henry Y.H.* Pose-isms and Chinese New Conservatism // New Literary History: Cultural Studies. China and the West. Vol. 28. Winter. 1997. № 1.

Руссоизм или марксизм: К проблеме философско-политических истоков концепции общенародного государства в СССР

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена философско-политическому и историческому анализу концепции общенародного государства, раскрытию его теоретических и политико-идеологических истоков. Постулат общенародного государства был введен на XXII съезде КПСС (1961), однако разработчики отталкивались от проекта Программы ВКП(б), который был выработан под руководством И.В. Сталина и А.А. Жданова в 1947 году. Именно в этом документе впервые было позиционировано теоретическое нововведение «всенародное государство», достаточно сильно контрастирующее с основами марксизма-ленинизма: «Советское государство является выразителем силы, воли и разума народа. С ликвидацией эксплуататорских классов, победой социализма и установлением полного морально-политического единства всего народа диктатура пролетариата выполнила свою великую историческую миссию. Советское государство превратилось в подлинно всенародное государство».

В статье ставятся вопросы о философско-политических интуициях, лежащих в основе программного нововведения партии «общенародное государство», о целях «отмены» диктатуры пролетариата и его «замены» новым необычным политическим догматом. В этой связи автор статьи приходит к необходимости краткого исторического и идейно-политического анализа концепции народа-суверена и *volonté générale* Жана-Жака Руссо — для сопоставления философско-политических оснований, лежащих в глубинной основе любой теории, принимающей за основу принцип народного суверенитета, а также в целях постановки проблемы последствий подобных теоретических инноваций.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Общенародное государство, всенародное государство, марксизм-ленинизм, проект Программы ВКП(б) 1947 г., XXII съезд КПСС, III Программа КПСС, проект Конституции СССР 1964 г., пролетариат, диктатура пролетариата, партия, советский народ, И.В. Сталин, А.А. Жданов, Н.С. Хрущев, бесклассовое общество, руссоизм, Ж.-Ж. Руссо, народ-суверен, народовластие, *volonté générale*.

I

В последние годы особую заинтересованность исследователей, публицистов и даже политиков вызывают изменения в политико-теоретическом оформлении советского государства, идейно-политическая динамика советского государства. В этом плане совершенно логично возрастает интерес и внимание ученых к так называемому *общенародному государству* — необычной, отчасти неожиданной, квазимарксистской формуле, введенной в советскую идеологию, партийно-политический лексикон и общественную науку на XXII съезде КПСС (1961). Каковы философ-

ские интуиции, лежащие в основе этого нововведения, каковы философско-политические истоки концепции общенародного государства; на какие работы опирались, к каким мыслителям (кроме классиков марксизма-ленинизма) апеллировали творцы формулы и идеологи общенародного государства (эксплицитно или имплицитно)? С какой целью была совершена «отмена» диктатуры пролетариата и соответственно «замена» его «антинаучным, фантастическим клише “общенародное государство”» [Косолапов 1999: 30]? В конце концов, кто именно и при каких обстоятельствах «придумал» *общенародное государство*? Какие соображения могли двигать теоретиками и политиками, постулирующими эту формулу?

На XXII съезде КПСС — во всяком случае, такова видимость происходящего — происходит неожиданный и весьма резкий разрыв как с прежними (сталинскими) теоретико-политическими и идеологическими конструкциями, базирующимися на политической теории Маркса, Энгельса и Ленина, но не сводимыми к ней, так и равным образом с марксистско-ленинской теорией вообще. В третьей Программе КПСС, принятой на этом съезде, говорится: «Обеспечив полную и окончательную победу социализма — первой фазы коммунизма — и переход общества к развернутому строительству коммунизма, диктатура пролетариата выполнила свою историческую миссию и с точки зрения задач внутреннего развития перестала быть необходимой в СССР. Государство, которое возникло как государство диктатуры пролетариата, превратилось на новом, современном этапе в общенародное государство, в орган выражения интересов и воли всего народа» [Материалы XXII съезда 1961: 396]¹. — «...В результате утверждения общенародного государства, — комментирует Ф.М. Бурлацкий — ученый, с 1958 года непосредственно причастный к разработке и оформлению (точнее, к *переработке* и *переоформлению*), равно как и к пропаганде теории общенародного государства, — как бы завершается коренное *преобразование самой природы государства*, начатое социалистической революцией, еще более расширяется его социальная база. Государство целиком становится органом классового единства, орудием всенародной воли» [Бурлацкий 1963: 120]. Концепция общенародного государства, утверждает ученый, — «это самый крупный вклад в теорию государства, который был сделан после Ленина» [Бурлацкий 1963: 8].

«Рабочий класс — единственный в истории класс, который не ставит целью увековечить свое господство. <...> В условиях победившего социализма и вступления страны в период развернутого строительства коммунизма рабочий класс Советского Союза по собственной инициативе... преобразовал государство своей диктатуры во всенародное государство. <...> Впервые у нас сложилось государство, которое является не диктатурой какого-либо одного класса, а орудием всего общества, всего народа» [Материалы XXII съезда 1961: 185]. Партия рабочего класса, «энтелехия пролетариата», сущностно единая с его диктатурой, получает

¹ Соответственно, в проекте новой Конституции (1964): «Все предшествующие конституции были конституциями государства диктатуры пролетариата. Диктатура пролетариата выполнила свою историческую миссию и с точки зрения задач внутреннего развития перестала быть необходимой в СССР. Государство диктатуры пролетариата превратилось на новом этапе в общенародное государство, в орган выражения интересов и воли всего народа» [Конституция СССР 2002: 399].

«новый статус» — «партия всего (советского) народа», или *«всенародная партия»*: **«Наша марксистско-ленинская партия, возникшая как партия рабочего класса, стала партией всего народа.** В этом проявляется монолитное единство и могущество советского общества, спаянного единством интересов и мировоззрения» [Материалы XXII съезда 1961: 224]¹. Совершенно очевидно, что «партия всего народа» — крайне сомнительный политико-теоретический конструкт: вбирая в себя («через голову» пролетариата) *весь народ, бывшая боевая партия рабочего класса становится всеклассовой, или, что то же самое, бесклассовой, — и потому бескачественной; не всенародной, а вненародной.* Как видно, в утверждении о всенародном характере партии существует возможность движения к абсурду: партия, распространяясь на весь народ, сливается с ним, становясь народом; народ же — становится партией. Теряется «пирамидальность» политической конструкции (народ — правящий класс — правящая партия; в их гармоничном единстве), завершенность в теории, риторике и практике. КПСС превращается, расплываясь, в некий коллективный интеллект народа: Л.И. Брежнев в выступлении 1970 года так и выразился: «Партия выступает как организующее ядро всей общественной системы, как коллективный разум всего советского народа» [Брежнев 1973: 581]. — Как справедливо указывает А.Н. Медушевский, «принятием концепции “общенародного государства” постулат о “ведущей роли рабочего класса” перестает быть очевидным»; в свою очередь, «отказ от традиционной формулы о “ведущей роли пролетариата” ставил под сомнение легитимность доминирования КПСС как партии рабочего класса» [Медушевский 2017: 518–519].

Советские теоретики быди вынуждены «находить» обоснование для нововведенных политических «открытий». Так, Д.И. Чесноков — тот самый Чесноков, к которому были обращены слова Сталина «Без теории нам смерть, смерть» (см.: [Капченко 2009: 703]), в работе 1952 года утверждал, что формы диктатуры пролетариата могут меняться, сущность же остается: «Советская власть как политическая форма диктатуры пролетариата характеризуется исключительной гибкостью. Она изменяется и развивается по мере развития социалистического государства...» [Чесноков 1952: 99]. А вот в работе 1964 года тот же Чесноков в соответствии с новыми установками партии трактует диктатуру пролетариата совершенно иным образом, порицая теоретиков, которые не «перестроились»: «С решением задач переходного периода, с победой социализма, ликвидацией эксплуататорских классов... диктатура пролетариата перестает быть необходимой, а государство диктатуры пролетариата перерастает в государство общенародное». — И далее: «Некоторые люди, считающие себя последовательными марксистами... утверждают, будто социалистическое государство остается государством диктатуры пролетариата вплоть до высшей фазы коммунизма. Подобные утверждения

¹ Соответственно, из Провозглашения проекта новой Конституции (1964): «Коммунистическая партия рабочего класса превратилась в авангард всего советского народа, стала партией всего народа. Единство ленинской партии и советского народа нерушимо: партия — вместе с народом, народ — вместе с партией»; из ст. 4: «Коммунистическая партия Советского Союза — является руководящей и направляющей силой советского общества и государства» [Конституция СССР 2002: 399, 401].

свидетельствуют о схоластическом и догматическом подходе этих горе-теоретиков... Догматики и сектанты, распространяющие период диктатуры пролетариата на весь период социализма, по существу разделяют ошибочное положение Сталина об обострении классовой борьбы при социализме...» [Чесноков 1964: 267–277]. (На деле же именно эти «догматики и сектанты» и были последовательными марксистами: вспомним Маркса, «Критику Готской программы»: «Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*».)

Новация «общенародное государство» в действительности «придумана» не «народником» Хрущевым¹ и его консультантами (в числе которых был и Ф.М. Бурлацкий), но взята из проекта Программы компартии, разработанного под руководством И.В. Сталина и А.А. Жданова в 1947 году, оставленного в дальнейшем без внимания и не оказавшего никакого заметного влияния на жизнь партии до 1957–1958 годов, когда начались *работы* по «реанимации» проекта² — вплоть до принятия его в измененном виде на XXII съезде — без указания, впрочем, на истинное авторство. «Составители» Третьей программы партии, принятой на XXII съезде, хотели бы скрыть свой «источник вдохновенья» (сталинско-ждановский текст предназначался для обсуждения и принятия на очередном XIX съезде партии, созыв которого намечался на 1948 год). — «Н.С. Хрущев и его соратники работу над проектом партийной программы, выполненную в 1947 году под руководством И.В. Сталина и А.А. Жданова, официально предали полному забвению. Да и подготовка завершающего аккорда съезда не давала им возможности поступать иначе. Более того, на XXII съезде КПСС была создана такая атмосфера, когда Сталина обвиняли в том, что он будто бы препятствовал разработке третьей партийной Программы» [Трушков 2016^a]. Однако при этом важно другое — партия и советское руководство после Сталина, несмотря на декларируемый разрыв со «сталинизмом», оставались, по выражению А.В. Пыжикова, «в плотной оболочке традиционных сталинских постулатов» [Пыжиков 2002: 32].

Составители проекта (точнее, вариантов проекта) Программы — О.В. Куусинен, Г.Ф. Александров, М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, М.Т. Иовчук, П.Н. Пospelов, Д.Т. Шепилов, К.В. Островитянов, Л.А. Леонтьев, П.Н. Федосеев, — работали в составе нескольких «команд» («команды» — условно, конечно). Текст проекта в окончательной редакции — именно тот текст, который планировалось как минимум обсудить, если не принять, на XIX съезде партии (он подписан именами П.Н. Федосеева, М.Б. Митина, Л.А. Леонтьева, Д.Т. Шепилова), — был с комментариями опубликован ученым и общественным деятелем Виктором Ва-

¹ Так однажды в не очень уважительном ключе (но очень метко) назвал Хрущева Сталин (см.: [Бурлацкий 2003: 57]).

² Инициатива, понятно, исходила от Хрущева, но «официальным» теоретическим инициатором был Куусинен. С.С. Згоржельская пишет: «В 1957 г. П.Н. Пospelовым и О.В. Куусиненом была высказана идея о том, что стереотип диктатуры пролетариата изжил себя и является тормозом на пути развития советской государственности в новых политических условиях» [Згоржельская 1997: 21].

ильевичем Трушковым в 2016 году в газете российских коммунистов «Правда»¹. В конце 2017 года этот текст «окончательного варианта» вместе с текстами предыдущих, а также стенограммы заседаний комиссии ЦК по проекту новой Программы партии, были опубликованы учеными-историками Валерием Васильевичем Журавлевым и Любовью Николаевной Лазаревой в составе нового сборника из серии документов и материалов по истории СССР (см.: [Сталинское экономическое наследство 2017]). В сборник документов также вошли материалы Всесоюзной экономической дискуссии 1951 года по учебнику политической экономии социализма, и материалы Международного экономического совещания (Москва, 1952).

Помимо прочего, в проекте заявлялось: «В социалистическом обществе достигнуто невозможное в условиях эксплуататорского строя единство государства и народа. Советское государство является выразителем силы, воли и разума народа. С ликвидацией эксплуататорских классов, победой социализма и установлением полного морально-политического единства всего народа диктатура пролетариата выполнила свою великую историческую миссию. Советское государство превратилось в подлинно всенародное государство» [Проект новой программы 2016 *web*] = [Сталинское экономическое наследство 2017: 176]. — Обращает внимание именно это «*всенародное*», а не менее акцентированное «*общенародное*», как в третьей Программе КПСС. Этот впечатляющий по своей неожиданности, мощной постановке, сильном звучании и лаконизме пассаж есть только в окончательном варианте, однако общая интуиция (или установка?) всенародного государства отражается и в вариантах. Так, читаем: «Советское государство на нынешней стадии его развития уже не является, в полном смысле слова, диктатурой пролетариата. Советское государство есть социалистическое государство, опирающееся на полное морально-политическое единство советского общества» [Сталинское экономическое наследство 2017: 43]; «За годы советской власти СССР стал страной всенародной социалистической демократии» [Сталинское экономическое наследство 2017: 79]; «Советское социалистическое государство вступило после победы социализма в СССР и принятия новой Конституции СССР в новую фазу своего развития, стало всенародным государством, в одинаковой мере представляющим интересы дружественных классов советского общества — рабочего класса и советского крестьянства, а также интеллигенции. <...> Сообразно с превращением диктатуры пролетариата во всенародное Советское социалистическое государство изменились и функции нашего государства» [Сталинское экономическое наследство 2017: 104].

Итак, подлинно всенародное государство. В этом «*подлинно всенародном*» (стало быть, возможны и не подлинно всенародные²) государстве прочитывается

¹ См.: Правда. Орган Центрального комитета КПРФ (<http://gazeta-pravda.ru>). 2016. № 70, 73, 76, 79, 82, 85, 88, 91, 94, 97, 100, 103, 106, 109, 112, 118.

² И это — буржуазные демократии: «Выступая под вывеской воплощения народной воли, буржуазная демократия на деле стала решающей преградой на пути осуществления действительных стремлений народа...»; «Буржуазная демократия, провозгласившая в свое время лозунг патриотизма и национальной независимости, все более становится неспособной к действительной защите национальной свободы и суверенитета народов» [Сталинское экономическое наследство 2017: 167, 168].

все, что угодно — Руссо, декабристы (в особенности народодержавие/общедержавие П.И. Пестеля¹), американская конституция, демократическая диктатура народа Мао²; античный полис, платоновский идеальный полис, римская *res publica*; коммунистическое общество, в конце концов³, — но не Маркс и Энгельс, не Ленин (три классика были в высшей степени осторожны в обращении с понятием народа), и наконец, даже не Сталин (при всей его великодержавности). В.А. Бударин, вскрывая антимарксистскую сущность идеи мифического «общенародного (внеклассового) государства», которая по своей сути «антинаучна и ультимативно противоречит ленинизму», утверждает, что «подобное государство несовместимо с классовой природой любого из обществ, в котором до сего времени вообще существовало государство». — Ни человечеству, ни общественной науке «не известно ни одного “внеклассового” общества и ни одного “общенародного”, то есть внеклассового государства. Именно поэтому мифическое общенародное государство, в которое был превращен СССР, и переродилось со временем в обычное классово-буржуазное политическое образование. <...> Вместе с “теоретическим отмиранием” диктатуры пролетариата практически стало неумолимо погибать и социалистическое общество. Жизнь в очередной раз подтвердила ту непреложную истину, что в общественной теории отказ от главной характерной (определяющей) черты явления приводит к фактическому отрицанию самого явления как практической категории. Оказалось... что никакие разговоры о сохранении и укреплении роли социалистического государства, лишенного его стержня в лице диктатуры пролетариата, не способны в реальной жизни сохранить социалистическое государство в качестве главного рычага социалистического строительства» [Бударин 2017^b: 14–15].

В.В. Трушков справедливо пишет, что «ни одно издание никогда даже не сообщало не только о наличии последней редакции проекта программы ВКП(б) образца 1947–1948 годов, но и ни словом не обмолвилось о том, что над этим документом шла интенсивная работа. Более того, нигде никогда не сообщалось даже о намерении подготовки в 1947–1948 годах новой программы партии» [Трушков 2016^b]. В советские

¹ «...В отличие от большинства декабристов, мечтавших о конституционном строе для России, Пестель, хотя и не был принципиальным противником конституции, тем не менее вынашивал идею демократической диктатуры, и в этом отношении он был близок к Руссо, считавшему народ источником любой власти и ставившему идею народа выше идеи законности. <...> В своих преобразовательных проектах Пестель выступал не как русификатор, а как рационализатор. Поэтому его национальная политика, предусматривающая слияние всех народов, населяющих Россию, в единый народ, предполагала создание нового народа как материала для рационально устроенного государства» [Парсамов 2010: 63–64]. О влиянии идей Руссо на «проектно-политическую» мысль Пестеля см.: [Златопольская 2005: 30–33].

² Термин появляется в 1948 году, а в одном из вариантов проекта партийной программы 1947 года заявлено: «Развитие социалистической демократии на основе завершения построения бесклассового социалистического общества будет все больше превращать пролетарскую диктатуру в диктатуру советского народа» [Пыжиков 2002: 31]. Надо полагать, что составители программы благоразумно решили, что «диктатура народа» — это уж слишком, и «подарили» эту «теоретическую инновацию» Мао.

³ В этот «реестр» *концептуальных узлов народа, власти и государства* можно добавить народное трудовое государство Антона Менгера ([Менгер 2015]), «народное государство» Ф. Лассалья; в этот же ряд с существенными оговорками могут быть положены «народные монархии» Ю.Ф. Самарина и И.Л. Солоневича.

годы авторы многочисленных работ, посвященных практике и теории общенародного государства, о проекте 1947 года не упоминали совершенно (многие исследователи даже и не знали об этих разработках¹). Справедливости ради надо все же заметить, что глухие упоминания об этом проекте проскальзывали в советских работах — назовем книгу Ф.М. Бурлацкого «Ленин, государство, политика» — книга эта, вышедшая в 1970 году, к слову сказать, через двадцать с небольшим лет станет матрицей российской политологии. Не делая никаких отсылок, Ф.М. Бурлацкий рассказывает: «Вскоре после окончания Великой Отечественной войны началась работа над новой Программой нашей партии. В сохранившемся наброске этой Программы, составленном в 1947 г., уже прямо указывалось, что государство диктатуры пролетариата СССР преобразовывалось во всенародное государство» [Бурлацкий 1970: 365]. — И далее: «Иными словами, вопрос об общенародном государстве поставлен марксистско-ленинской теорией давно. Это не идея какой-то одной личности... а идея партии, сформулированная в ее новой Программе и являющаяся результатом обобщения опыта социалистической революции и построения социализма» [Бурлацкий 1970: 365]². Ф.М. Бурлацкий рассказывает, что в 1958 году под руководством Куусинена он принял участие в разработке концепции общенародного государства, в частности, в подготовке Записки Куусинена для руководства партией «Об отмене диктатуры пролетариата и переходе к общенародному государству» (См.: [Бурлацкий 2003: 28–35])³.

¹ Так, В.А. Бударин пишет: «...Я, как и многие коммунисты, до публикации проекта 1947 года (в 2016 году. — А.Н.) считал, что идея перехода от диктатуры рабочего класса к так называемому общенародному государству принадлежит не иначе как Н.С. Хрущеву и его окружению. <...> Оказывается, Н.С. Хрущев и его единомышленники никакие не изобретатели внеклассового (по сути правооппортунистического) “общенародного государства”. Они элементарно заимствовали данную идею из проекта партийной Программы 1947 года, который, естественно, не был для них секретом» [Бударин 2017^b: 9–10]. Леонард Шапиро, анализируя третью Программу КПСС, не допускает никаких сомнений в том, что «на каждой строке Программы лежит отпечаток личности Хрущева», и именно «хрущевская теория о природе партии составляет его главный вклад в идеологию» [Шапиро 1990: 827–828]. Во второй части 5-го тома фундаментальной шеститомной Истории КПСС (см.: [История КПСС 1980]; том вышел в 1980 году и посвящен периоду с 1945 по 1959 годы) также никаких упоминаний о проекте 1947 года нет. Такая вот «тайна третьей Программы»...

² В другой работе идеолог и ученый настаивает на том, что идея общенародного государства не нова и выдвинута партией отнюдь не в конце 50-х: «В середине 30-х годов... во время обсуждения Конституции 1936 года был поставлен вопрос, сохранится ли у нас диктатура пролетариата? Тогда этот вопрос не был решен, но в самой Конституции формулировка о диктатуре пролетариата была обращена в прошлое, а наше государство определялось как государство рабочих и крестьян, государство социалистической демократии. <...> Иными словами, вопрос об общенародном государстве поставлен марксистско-ленинской партией давно. Эта идея сформулирована партией... Перерастание государства диктатуры пролетариата во всенародное — постепенный и довольно длительный процесс. Оно началось с середины 30-х годов и завершилось с полной и окончательной победой социализма» [Бурлацкий, Мушинский 1986: 25].

³ Незбыгнтерсен список литературы, запрошенной рабочей группой по составлению программы: в нем нет Маркса, Энгельса и (почти) Ленина, зато есть Сталин, Сен-Симон, Фурье (см. об этом: [Фокин 2017: 23–24]). Странно, что «рабочая группа» (если верить этому рассказу) не запросила книги Руссо, Мора и Кампанеллы... Труды *предшественников научного социализма* издавались специальной серией с таким же названием начиная с 1947 года. Сен-Симон выходил в 1947 году («Изложение учения Сен-Симона») и в 1948 году (двухтомник избранных сочинений); четырехтомник Фурье выходил с 1951 по 1954 годы. Главная работа Руссо все же опередила издания предшественников научного социализма: книга «Об общественном договоре, или Принципы политического права» вышла в 1938 году — учитывая специфику времени, сложно представить, что книга вышла без

II

Разработанная в 1947 году новая Программа партии не то чтобы не была принята, но все дальнейшие обсуждения, которые должны были бы последовать за составлением окончательной (разумеется, на определенный момент) ее версии, были прекращены. Немаловажной причиной этого стала смерть А.А. Жданова. «Новое окружение Сталина, — пишет В.В. Трушков, — после смерти Жданова не стремилось к быстрому проведению партийного съезда, так как в этом случае первые роли в партии заняли бы ленинградцы из “ждановской команды”. <...> Эти верхушечные противостояния непосредственно отражались на судьбе проекта программы ВКП(б) 1947 года. Политбюро, повестку заседаний которого теперь в силу занимаемой должности формировал Маленков, не возвращалось к этой теме, хотя еще несколько месяцев назад члены и кандидаты Политбюро получили проект для принятия решения» [Трушков 2016^с]. Однако это не объясняет того факта, что вопрос о новой программе, в целом подготовленной и вполне достойной для вынесения на всепартийное обсуждение, не был поставлен Сталиным. В.В. Трушков предлагает так трактовать причины такого сталинского решения: «Сталинско-ждановская программа ВКП(б) задумывалась как политическая стратегия завершения строительства полного социализма и насыщения его чертами высшей фазы коммунизма. Но это означает, что она была только первой частью системной стратегии развития общества. Второй частью должен был стать генеральный хозяйственный план СССР. Решение о его разработке Политбюро ЦК ВКП(б) приняло тоже в июле 1947 года, практически сразу же после решения Политбюро “О проекте новой программы”. Эти документы один без другого утрачивали смысл». — Однако «27 октября 1949 года Вознесенский был арестован, через год Военной коллегией Верховного суда приговорен к расстрелу. В общем, работа над генеральным хозяйственным планом никем не велась, а значит, последняя редакция проекта программы ВКП(б) была приговорена к архивному прозябанию» [Трушков 2016^с]. Такое объяснение представляется недостаточным: Генеральный хозяйственный план СССР — документ безусловно важный, однако в любом случае — не настолько, чтобы Программа партии без него не «работала»¹. Идеино-политический статус Программы неизмеримо выше любого хозяйственного плана.

Нет никаких оснований утверждать, что Проект программы партии на ожидающемся ее съезде планировалось именно *принять*, а не поставить на обсуждение (возможно, всепартийное), всесторонне продискутировать документ. Такую гипотезу предлагает член ЦК КПРФ Ю.П. Белов, справедливо утверждая, что Сталин «”пропустил” в окончательную редакцию проекта программы ВКП(б) идею о всенародном государстве для ее дискуссионного обсуждения. Этот при-

ведома партии и, надо полагать, И.В. Сталина. В том же 1938 году была переиздана не раз прочитанная Сталиным работа Альфонса Олара о Великой Французской революции (см.: [Олар 1938]). 1937-й год, знаменитый своими торжествами, связанными с Пушкинским юбилеем, стал также годом торжеств по случаю 225-летия со дня рождения Руссо (см. об этом: [Сиволап-Кафтанова 1978]).

¹ В записке Н.А. Вознесенского на имя Сталина говорится, что «подготовка генерального хозяйственного плана СССР имеет прямое отношение к составлению новой программы ВКП(б). Генеральный хозяйственный план будет являться необходимым дополнением и конкретным планом выполнения новой программы ВКП(б)» [Политбюро 2002: 240].

ем он использовал при разработке и обсуждении в научной среде проекта учебника политэкономии социализма. Он заранее не упреждал те или иные суждения с отступлением от марксизма. Поскольку они имели хождение отчасти среди интеллигенции в обществоведческой среде, он считал необходимым предоставить возможность им выразиться, чтобы затем аргументированно раскрыть их несостоятельность и тем самым приковать всеобщее внимание к обсуждаемой проблеме» [Белов 2017 *web*].

Не менее важно также следующее обстоятельство: «генеральный хозяйственный план» не имел смысла без общей теории социализма, без разработки политической экономии социализма, а работы в этом направлении начались (точнее, возобновились) после войны. Речь шла о создании принципиально нового учебника по политэкономии, который должен был иметь такое же значение для марксистской мысли в СССР, что и Краткий курс истории ВКП(б). В 1951 году была открыта дискуссия об основах политэкономии социализма, завершившаяся публикацией сталинской работы «Об экономических основах социализма в СССР» (1952)¹. В 1954 году вышел в свет учебник «Политическая экономия» (см.: [Политическая экономия 1954]), важнейшей частью которого и стала разработанная советскими учеными на основе сталинских установок политическая экономия социализма (собственно, первый опыт такого рода в марксизме)². Создание единой и авторитетной марксистско-ленинской политэкономии социализма могло бы стать необходимым предуготовлением к принятию новой программы партии, однако проект 1947 года не был реанимирован.

Еще одно обстоятельство необходимо отметить — тезис о построении коммунизма «в течение ближайших 20–30 лет». Знаменитая хрущевская формулировка о построении коммунизма в перспективе не просто обозримой, но ближайшей — «придумана» опять-таки не Хрущевым. В проекте 1947 года сказано: «Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков) ставит своей целью в течение ближайших 20–30 лет построить в СССР коммунистическое общество» [Проект новой программы 2016 *web*] = [Сталинское экономическое наследство 2017: 176]. В определение коммунистического общества в качестве ключевых включены два параметра: общественная собственность на средства производства и единое бесклассовое общество (и тут как раз все вполне закономерно: «всенародное государство»

¹ Материалы Всесоюзной экономической дискуссии (по макету учебника политэкономии социализма) см. в: [Сталинское экономическое наследство 2017: 189–444].

² Об отсутствии у классиков марксизма и у Ленина экономической и детализированной политической концепции социализма в «постсоветской» литературе сказано очень много, и на этом останавливаться нет смысла. Но вот как оценивают учебник 1954 года советские ученые 80-х годов: в этом труде «новым словом была *система* политической экономии социализма. Там, где речь шла о системе политической экономии социализма, он явился изложением новой, созданной впервые крупной части политической экономии. Это было первое изложение первого научного опыта создания системы политической экономии социализма». — То есть к началу 50-х годов XX века теории социализма как таковой не было. — И далее, может быть, с некоторой иронией: «Учебник Института экономики АН СССР был создан в то время, когда социализм в нашей стране был в основном построен, но связи разных элементов системы социализма еще недостаточно обнаружались» [Развитие политической экономии 1981: 16–17]. Учебник 1954 года — монументальный труд, приводящий в восхищение многих исследователей даже и по сей день; своего рода сталинское политико-экономическое завещание.

как политический эквивалент бесклассового общества¹). Однако совершенно логично возникает вопрос: если коммунизм *намечается построить* через 20–30 лет, почему диктатура пролетариата считается «выполнившей свою великую историческую миссию»? Ведь в любом случае диктатура пролетариата — это государство переходного типа от капитализма к коммунизму, которое *занимает* «целую эпоху» и *завершает* свои задачи построением социализма как первой фазы коммунистического общества. Понятно, окончание «первой фазы» можно трактовать как угодно, в зависимости от задач «генеральной линии» (так и делалось), но все же очевидна сопряженность построения коммунизма (или того строя, который будет так назван) и завершения задач диктатура пролетариата; то есть «завершение задач диктатуры пролетариата» нельзя (или *нежелательно*) установить произвольно. Чего ради, в конце концов, так «небрежно» обращаться с марксизмом — неужели нельзя подождать 20–30 лет, и тогда *спокойно отменить* диктатуру пролетариата? — Так что как ни устанавливай сроки завершения фазы полного ли, окончательного ли, развитого социализма, «социализма в основном», «в целом» и т.п., — марксистская теория (догматика) «отставку» диктатуры пролетариата вплоть до построения (точнее, *постановления о построении*) коммунизма — не разрешает². Конечно, марксистско-ленинская теория, подобно эллинской философии с ее невероятно развитым языком, может обосновать если и не все, что угодно, то очень многое в сфере своего действия; однако именно в этой ее потенции заключается и опасность: неосторожное обращение с теорией может привести (и привело) к печальным последствиям (теория, говорил Сталин, это «очень хорошая штука», но только в умелых руках³), ибо марксизм — оружие, сохранение партийной монополии владения которым в течение долгого времени было невозможно. Поэтому следовало просчитывать теоретические ходы и новации с тем, чтобы предвидеть возможность использования марксизма противником уже против «мо-

¹ Тут можно вспомнить тезис об отмирании государства при коммунизме; так что если объявлен коммунизм, а государство все еще *действует*, то это и не коммунизм вовсе. Советские мыслители и пропагандисты ничего кроме риторики в качестве выхода из этого противоречия не могли предложить; впрочем, задача эта едва ли может быть разрешима, ибо поставлена она совершенно некорректным образом (не определено, что такое «коммунизм» в политическом смысле — марксизм предлагает разве что апофатику). Но можно предположить, что *будет* некая вводная фаза коммунизма, когда государство *еще* есть, но оно *уже* находится в состоянии истончения, рассеивания... (Впрочем, что ж говорить о коммунизме, если к созданию теории социализма партия приступила только в середине XX века.) В целом, говоря о *концепте коммунизма*, нельзя не согласиться с А.Н. Медушевским в том, что «юридическое (как и научно-политическое — А.Н.) определение коммунизма — задача, напоминающая попытки средневековых богословов обосновать признаки Божественной воли, стремление религиозных реформаторов юридически зафиксировать принципы праведного пути в строительстве теократии или попытки якобинцев утвердить квазирелигиозный культ Верховного существа» [Медушевский 2017: 449].

² В принципе, Программа партии 1961 года это противоречие разрешает тезисом о «коммунистическом обществе в основном», которое намечалось построить к 1980-м годам или позже. Формулировка срока предложена достаточно расплывчатая: «В итоге второго десятилетия (1971–1980 годы) будет создана материально-техническая база коммунизма... Таким образом, в СССР будет в основном построено коммунистическое общество» [Материалы XXII съезда 1961: 368]. — Оборот «в итоге» можно интерпретировать по-разному. Но диктатура пролетариата-то «отменена» уже в 1961-м!

³ «Теория — это есть законы развития общества и руководство к тому, чтобы, если старых законов не хватает, открыть новые. Это очень хорошая штука, уверяю вас» (цит. по: [Бранденбергер 2017^a: 455]).

нополиста» (партии). Если уж суждение вынесено авторитетным источником — то поделаться с этим ничего нельзя. Поэтому Сталин был так осторожен с новой программой партии.

III

Будь то отступление от марксизма, будь то творческое его развитие, но столь резкое изменение, каковым был тезис об «исчерпании диктатуры пролетариата» и ее перерастании в общенародное государство, — не должно быть произведено *внезапно*, без предварительных разъяснений, обсуждений, специфически организованных «сталинских дискуссий» и т.п.¹ В самом деле, в том, что касается доктринальных основ политического строя СССР, изменения были, можно признать, отчасти логичными и не отклонялись от линии, прочерченной уже в Сталинской конституции 1936 года и в решениях ряда партийных форумов (направление развития от классового общества к бесклассовому, с единой волей, общенародной собственностью и единым, всенародным государством — практически цicerоновское *res publica est res populi*²), но чересчур уж радикальными («уход» в прошлое диктатуры пролетариата и по сути признание самого государства «всенародной собственностью»), — поэтому слишком очевидной была нерешительность Сталина. Каковы, помимо вышеназванных, причины этой нерешительности, в чем суть колебаний и сомнений весьма и весьма решительного руководителя страны? Или же дело не в нерешительности Сталина, а в неокончателности, неудовлетворительности, дискуссионности самого проекта? В преждевременности введения всенародного государства? Тут следует вспомнить, какое значение Сталин придавал документам программного и манифестационного рода; насколько внимательно и требовательно он подходил к составлению таких документов (вспомним огромную работу, проделанную Сталиным при составлении Краткого курса истории ВКП(б)); и какое конкретно значение он придавал программе партии, и в чем он видел отличие программы партии от, допустим, конституции страны: «...Конституция не должна быть смешиваема с программой. Это значит, что меж-

¹ Впрочем, и здесь одно важное обстоятельство не может не быть принято в расчет: непросто представить, чтобы было выставлено на обсуждение и продебатировано «завершение миссии диктатуры пролетариата». Тезис о «всенародном государстве» — мог дебатироваться (при том, что сложно представить всенародное государство при сохранении догмата диктатуры пролетариата), а вот отмена диктатуры пролетариата могла «произойти» только «сверху», без каких-либо дискуссий, — как оно и произошло с «единодушным» принятием третьей Программы в 1961 году.

² Применить атрибут «всенародный», обычно (как и «общенародный») применяемый к социалистической собственности («всенародное достояние» — именно *res publica* в значении владения народом богатствами), было с идейной точки зрения ничему не сообразно. Государство как всенародное достояние — хорошо звучало по отношению к Риму, но не к советскому государству (вообще такая трактовка для всей истории России звучит нелепо). Но можно продолжить аналогии и предложить некоторые сопоставления. «Цицерон, — пишет А.М. Брагова, — основывает свою политическую теорию на тезисе о римской республике как идеальной форме правления. Республика в этом случае предстает как смешанная конституция, где *potestas* предоставлена магистратам, *auctoritas* — аристократам, *libertas* — народу» [Брагова 2016: 94]. Сталинская *res publica* на уровне конституции структурно может быть ранжирована так: *potestas* — советам, *auctoritas* — партии, *libertas* — все тому же народу. Понятно, что для Цицерона (равно как и для Сталина) «народное верховенство — лишь общий принцип, который остается в теории и допустим только в качестве фикции» [Брагова 2016: 95]. — См. также: [Алексеева 2012].

ду программой и конституцией имеется существенная разница. В то время как программа говорит о том, чего еще нет и что должно быть еще добыто и завоевано в будущем, конституция, наоборот, должна говорить о том, что уже есть, что уже добыто и завоевано теперь, в настоящем. Программа касается главным образом будущего, конституция настоящего» [Сталин 1945: 514].

Учитывая государствообразующую и руководящую роль коммунистической партии в советской стране, нельзя не признать, что программа партии для СССР — документ куда как важнее конституции: это — программа перспективного развития страны, манифест, определяющий способ существования и вектор ее развития. Но для того, чтобы «программировать» будущее страны («официально» на 20–30 лет, но на деле — даже и на бóльший срок), необходимо опираться на фундаментальный анализ как ее внутреннего состояния и перспектив, так и мировой обстановки в аспекте безусловно предполагаемых будущих изменений («исходить из будущего»). При этом в конце 40-х годов XX века относительно тенденций развития и страны и мира было много неясного — эти тенденции, собственно, не были до конца определены. «Программировать» то, «чего еще нет и что должно быть еще добыто и завоевано в будущем», как если бы это было наперед известно (а Сталин работал именно так); «смотреть вперед, а не назад», — неизмеримо сложнее и ответственнее, чем констатировать то, что уже достигнуто (пусть и с некоторыми преувеличениями).

Все было в процессе становления, до конденсации было не так и близко: из чего исходить, если исходить надо было из вещей фундаментальных, устоявшихся? Два лагеря, два будущих «глобальных блока», — по А.А. Жданову, «лагерь империалистический и антидемократический, имеющий своей основной целью установление мирового господства американского империализма и разгром демократии, и лагерь антиимпериалистический и демократический, имеющий своей основной целью подрыв империализма, укрепление демократии и ликвидацию остатков фашизма» [Информационное совещание 1948: 7]¹, — находились в стадии формирования: кто тогда мог точно знать, какие отношения будут выстроены? Единственное, что можно сказать, — это тот факт, что, согласно проекту, «политика Советского Союза в области международных отношений исходит из факта сосуществования и борьбы двух систем — социализма и капитализма и из практически доказанной возможности сотрудничества между государствами с различными общественными системами» [Проект новой программы 2016 web] = [Сталинское экономическое наследство 2017: 169].

¹ В том же ключе описывается международное положение и в тексте проекта Программы 1947 года: «После разгрома фашистских агрессоров центр мировой реакции переместился в Соединенные Штаты Америки... В итоге второй мировой войны создалась новая расстановка основных политических сил, действующих на мировой арене. Образовались два лагеря: с одной стороны, лагерь империалистический и антидемократический, имеющий основной целью установление американского мирового господства и разгром демократии, и, с другой стороны, лагерь антиимпериалистический и демократический, имеющий основной целью подрыв империализма, укрепление демократии и ликвидацию остатков фашизма. Основной ведущей силой империалистического лагеря являются США, поддерживаемые правящими кругами Англии и Франции. Основной ведущей силой антиимпериалистического лагеря являются Советский Союз и страны народной демократии» [Проект новой программы 2016 web].

Собственно, если обобщить всю мировую политическую динамику первой половины XX века, то можно констатировать, что вся политическая реальность начиная с конца 10-х годов и далее — вереница необычайно быстрых и плохо предсказуемых изменений, одной из важнейших причин которых было как раз становление СССР и рост его влияния в мире. Именно поэтому Сталин и партия так долго не могли переработать основной партийный документ; при том, что задания по составлению его проектов ставились неоднократно, а на XVIII съезде партии была даже сформирована комиссия по изменению партийной программы. Вполне возможно, что здесь же заключены причины откладывания созыва очередного съезда партии. (Конечно, при всем этом исследователя не может отпустить сомнение: зачем же тогда в 1947 году в срочном порядке создавать штаб разработчиков проекта, оперативно создавать окончательную версию и т.д.? Что такого стало ясно руководству страны, что в 1947 году все же были предприняты конкретные меры для составления проекта Программы и проект был сделан?)

Конечно, при всей «турбулентности» мировой политики конца 40-х годов была совершенно ясна тенденция к становлению двух мировых квазиимперских блоков — с собственными «столицами», мессианскими идеями, сателлитами и прочей имперской атрибутикой, так что вполне можно говорить о двух противостоящих империях¹. Поэтому «старая» идея мировой революции отвергается уже окончательно: длительный процесс отказа от нее, начавшийся в конце 20-х годов и организационно кульминировавший роспуском Коминтерна (1943), завершается как раз проектом всенародного государства (пусть даже и отправленным в архив). Совершенно ясно, что в смысловой континуум концепта всенародного государства не может не входить момент отрицания концепта «мировой революции», который плавно перемещается на периферийно-исторический фон и риторизируется. Всенародное государство, при всей торжественности и респектабельности термина, с геополитической точки зрения — государство по определению ограниченное, не предполагающее цели распространения себя вовне; причем тут можно усмотреть «двойное самоограничение» — со стороны народа и со стороны государства: оба этих понятия, при всей «расплывчатости» первого, включают в свой смысл достаточно строгие границы.

Созданный в 1947 году Коминформ предполагал работу по координации компартий разных стран не в интересах ушедшей в историю «мировой революции», а в интересах распространения влияния советского государства, вскоре ставшего центром советского блока². Компартии рассматриваются уже не как форпосты

¹ О равнозначности терминов «сверхдержава» и «империя» см.: [Рогов 2017: 57-61]. Сверхдержава ученый определяет как «империю с республиканской формой правления» [Рогов 2017: 61].

² Интересен в этом плане и другой ход Сталина — попытка использования православия для укрепления влияния в странах советского блока: «...В середине 1940-х гг. в СССР появился новый — беспрецедентный по масштабу — геополитический курс, который можно рассматривать как новую интерпретацию идеи “Москва — Третий Рим” и попытку ее реализации. Ввиду неизбежного переустройства глобальной геополитики по окончании войны, И. Сталин решил сделать ставку на Русскую Православную церковь. Целью было сделать ее проводником советского влияния на как можно большей по протяженности территории, в идеале — во всей традиционной православной ойкумене (как это было во время Византийской империи). Посредством такого геополитического решения Советский Союз как во время войны, так и после нее стал приобретать черты и свойства “Третьего Ри-

всемирной пролетарской революции, а как элементы воздействия на правительства зарубежных стран; страны же народной демократии стали внешним кольцом советской империи. Отсюда, видимо, и осторожные попытки Сталина нивелировать теоретическую и политическую значимость постулата диктатуры пролетариата, по принципу «не государство для марксизма, а марксизм для государства». В самом деле, не государству же советскому служить марксизму, а наоборот, марксизм должен быть поставлен — и был поставлен — в услужение государству (но это не означает, что с теорией можно обходиться как угодно). Можно предположить, что также и Хрущева с его единомышленниками могли вдохновить замыслы позиционировать сверхдержаву именно как общенародное государство, а не государство диктатуры пролетариата (прежде всего перед капстранами, «империалистами»); но они не учли опасности падения престижа СССР перед лицом стран социализма по причине как «разоблачения» культа личности, так и «отмены» диктатуры пролетариата; впрочем, осторожность вообще ни в каком виде не была свойственна Хрущеву.

1943 год для советской государственности и идеологии необычайно важен: тут и «самороспуск» Коминтерна, и ряд не столь громких, но кардинальных изменений, в числе которых — Поместный собор и избрание Патриарха Русской Православной церкви (обо всем этом см.: [Жуков 2017: 135–153]). Говоря словами Ю.Н. Жукова, в стране полным ходом шла «переориентация с прежних, классовых и интернационалистских позиций на общенародные, государственно-национальные». — Так «пышно зацвело древо исконного, насчитывающего не одно столетие русского государственного национализма или национальной государственности» [Жуков 2017: 142]. При этом, однако, «классовый подход» и «классовая риторика» не отменялись и не исчезали, хотя заметная корректировка марксизма была очевидна. Эта «государственно-национальная» тенденция развивалась в советском государстве ориентировочно с начала 30-х годов¹ — то есть примерно тогда же, когда получила импульс и «бесклассовая риторика». С середины 40-х годов *патриотизм* заметно потесняет *интернационализм* («пролетарский космополитизм», или «пролетарский глобализм»), но не заменяет его всецело; интернациональная риторика, во всяком случае, внутри страны, становится «фоновой» (принцип пролетарского интернационализма, можно сказать, подвергается *риторической утилизации*); а классовая — несколько (но не слишком сильно) сниженной². В самом деле, в интернационализ-

ма». Причем по сравнению с XIX в. геополитические планы СССР были намного масштабнее: от идеи ключевого положения в православно-славянском ареале произошел переход к идее Москвы как центра всего православного, а вскоре и всего христианского мира, противостоящего Ватикану [Клименко 2013: 125]. Об этом см. также: [Венгер 2000].

¹ Об этом см. книгу Д. Бранденбергера с довольно необычным в нашем контексте названием — «Сталинский руссоцентризм» [Бранденбергер 2017^b].

² Так, читаем у В.В. Кожина: «Чрезвычайно показательно, например, что сталинский “отчетный доклад” на XVII съезде партии, 26 января 1934 года завершался следующим утверждением: “Рабочий класс СССР есть часть мирового пролетариата... наша республика — детище мирового пролетариата”; между тем его доклад на XVIII съезде, 10 марта 1939 года... заключали рассуждения о советском *государстве*, которое полностью осуществляет “хозяйственно-организаторскую и культурно-воспитательную работу” в стране. Что же касается “мирового пролетариата”, то Сталин тогда заявил: “...буржуазии... удалось в известной мере отравить душу рабочего класса ядом сомнений и

ме и классовом подходе сложно найти, если говорить словами А.М. Дубровского, «опору для политико-идеологического курса, направленного на возрождение российских имперских ценностей: патриотизма, великодержавия, идеи сильной России (т.е. сильного государства), идеи служения стране и пр.» [Дубровский 2017: 137].

В окончательном варианте проекта Программы 1947 года о ведущей роли русского народа в СССР сказано достаточно сдержанно: «Русский народ своей бескорыстной братской помощью ранее угнетенным нациям заслужил уважение и доверие всех народов Советского Союза и по праву занимает руководящее положение в семье народов СССР» [Проект новой программы 2016 *web*] = [Сталинское экономическое наследство 2017: 174]. В некоторых вариантах — более сильно: «Особо выдающуюся роль в семье советских народов играл и играет великий русский народ... Русский народ по праву занимает руководящее положение в советском содружестве наций. Великая передовая культура, созданная русским народом, и ее высшее достижение — ленинизм — являются важнейшим источником развития культуры всех других народов СССР» [Сталинское экономическое наследство 2017: 61]. По словам Дэвида Бранденбергера, хотя подобные *сильные тезисы* «вполне соответствовали официальной линии... они были отвергнуты Сталиным, который оставил загадочное замечание “Не то” на полях рядом с этими формулировками. ...Сталин возражал не против руссоцентристской направленности проекта в целом, а только лишь против столь яркого определения особого статуса русского народа» [Бранденбергер 2017^b: 265-266]¹.

К 1947 году «в партийно-государственной идеологии послевоенного времени великодержавие достигло своего пика. <...> Расцвета достигли культ сильного централизованного государства, вождизм, идея исторической преемственности СССР и дореволюционной России» [Дубровский 2017: 407]. Однако 1947 год — год кардинально важный и в отношении закладывания основ новой мировой политики (как год начала холодной войны): назовем лишь речь Трумэна 12 марта, с которой ведут отсчет действия новой глобальной доктрины США, и «наш ответ» — памфлет советского писателя Б.Л. Горбатова «Гарри Трумэн» (20 сентября), вызвавший нервную реакцию американской стороны (см. об этом: [Жуков 2017: 142]). Начало формирования мировых блоков требовало, по большому счету, конкретизации содержательных аспектов советской идеологии и политической догматики — великодержавность должна была вновь уступить лидерство марксистской, классовой риторике противоборства мирового социализма и мирового же империализма. Выходить на арену идеолого-политического противостояния, будучи центром советско-коммунистического блока, советскому государству следовало с признанным и апробированным идеологическим арсеналом — идеями марксизма, понятными и «для своих» (мировая система социализма), и для противников (мировая система капитализма); российские же имперские ценности, не

неверия”. И надеяться, по его словам, можно только на то, что “успехи рабочего класса *нашей страны*... послужат к тому, чтобы поднять дух рабочего класса капиталистических стран”, — то есть на зарубежный рабочий класс *как таковой* надежд нет...” [Кожин 2001: 175–176].

¹ О теоретическом столкновении в сталинском программном универсуме концептов русского народа и советского народа и о противостоянии в верхах в этой связи см.: [Кузнецhevский 2017: 62–91].

переработанные в марксистском формате «коммунистического мессианства» (но уже «не совсем» революционного), лучше было отложить. Видимо, поэтому в окончательном варианте проекта Программы 1947 года риторика великого русского народа сглаживается; но все с большим усилением делается упор на советский народ — весьма показательна здесь брошюра Д.Т. Шепилова 1950 года «Великий советский народ»¹.

Итак, учитывая внутривнутриполитическую идейную динамику СССР, а также противоречивость и неопределенность международной обстановки, логично предположить, что текст проекта новой Программы партии предполагался к широкому обсуждению — и пока оно шло бы (а это, возможно, год-полтора), проявилась бы и международная обстановка, в своих основных тенденциях, по крайней мере; исходя же из какой-либо ясности — уже можно «работать» с идейной сферой государства. Однако все это совершенно не отменяет основного вопроса, который вытекает из истории «партийного проектирования» конца 40-х годов: почему Сталин (в какой-то момент, во всяком случае) *был готов* заменить марксистско-ленинский постулат диктатуры пролетариата (точнее, рабочего класса²) на квазимарксистское, если не антимарксистское (в любом случае, резко контрастирующее с марксизмом) нововведение «всенародное государство»? Странное новаторство, ведь совершенно ясно, что идеи народовластия, народа-государя (суверена), всенародного/общенародного государства — весьма сомнительны, если не пагубны, в применении их к столь огромному и многосоставному государству, каковым являлся СССР³; так что даже и сталинский «культ политической централизации» [Дубровский 2017: 400] вряд ли был способен самортизировать издержки «всенародной риторики».

Для советской сверхдержавы — а после 1945 года, если не раньше, не было сомнений в том, что в лице СССР на сцену истории *выходит* именно сверхдержава, или империя (об этом см.: [Рогов 2017]) — на внутреннем уровне более конструктивными были политические идеи и догмы, содержащие принципы иерархизма (та же система «партия — диктатура пролетариата — пролетариат — трудящиеся —

¹ Этот небольшой сборник статей — практически гимн советскому народу. Утверждается единство советского народа и государства, народа и партии. Книга интересна тем, что в ней — поскольку автор был одним из составителей проекта партийной Программы 1947 года — проскальзывают знакомые мотивы, напоминающие о всенародном государстве: так, к примеру: «Рожденный Великой Октябрьской социалистической революцией, советский общественный строй является подлинно народным строем»; «Советский строй является строем подлинного народовластия» [Шепилов 1950: 9, 22].

² В своем докладе «О проекте Конституции Союза ССР» в термине «диктатура пролетариата» Сталин заменяет слово «пролетариат» на словосочетание «рабочий класс». Обоснование по виду логичное: «Взять, например, рабочий класс СССР. Его часто называют по старой памяти пролетариатом. Но что такое пролетариат? Пролетариат есть класс, лишенный орудий и средств производства...» и т.д. — Далее, подводит итог Сталин: «Можно ли после этого назвать наш рабочий класс пролетариатом? Ясно, что нельзя» [Сталин 1945: 510–511]. Не ясно, стоило ли менять слова?

³ Как и Российская империя! Тут можно вспомнить и Пестеля, который говорил: «Стоит только вспомнить, из каких разнородных частей сие огромное государство составлено. Области его не только различными учреждениями управляются, не только различными гражданскими законами судятся, но совсем различные языки говорят, совсем различные веры исповедуют, жители оных различного происхождения имеют, к различным державам некогда принадлежали...» (цит. по [Парсамов 2010: 229]). — «Жан-Жак Руссо, — восклицает Олар. — Этот теоретик верховной власти народа, этот поклонник Женевской республики, требует республики только для небольших государств...» [Олар 1938: 13].

советский народ», так сказать, «пролетарский иерархизм»), внедрять же «всенародные идеи» даже на уровне политико-пропагандистских фикций было довольно-таки рискованно. Сталин, просчитывающий последствия своих решений и нововведений, *особенно в сфере теории*¹, на такой риск и не пошел; также и команда советского руководства, отправившая в отставку Хрущева, по причине предельного руссоизма проекта Конституции 1964 года, не смогла найти этому проекту лучшего места, чем архив. Ведь когда народ — верховный правитель и, будучи выше законов, сам — законодатель, обладатель власти (пусть даже на бумаге), — тогда роль любого правительства становится несубстанциальной, функциональной: правительство может быть заменено, а форма власти — изменена согласно воле истинного властелина, народа. Рано или поздно эта «фикция» может обрести жизнь — сама ли по себе, с постепенным изменением общественного мнения, или же с иностранной «помощью», не так важно. Так и Екатерина Великая с крайним подозрением относилась к идеям «Общественного договора» Руссо.

...К XIX съезду многое прояснилось, определилось — были установлены основные постулаты экономической теории социализма, внесена ясность в марксистское языкознание, оформились и «тенденции мирового развития» — уже вовсю шла холодная война (все эти изменения несложно было отразить, откорректировав «международную» часть проекта Программы); на самом съезде изменилось даже название партии, — однако же проект 1947 года так и остался в архиве². Для Сталина, надо полагать, было (или стало?) ясно, что введение в советский идеолого-теоретический марксистский корпус принципа всенародного государства, который необходимым образом предполагает «преодоление» диктатуры пролетариата, — или обязывает к прорыву в теории, к ее «сверхтворческому» развитию; или же ведет к превращению марксизма в некий вид руссоизма (марксизм без диктатуры пролетариата). (При этом нет сомнений, что именно эти два тезиса — *преодоление* диктатуры пролетариата и *введение* всенародного государства — стали камнем преткновения. — Или, точнее, только первый тезис: ведь, в принципе, догмат диктатуры пролетариата можно было и сохранить, постулировав *всенародное государство диктатуры пролетариата*; марксистская диалектика вполне бы это позволила.) Команда Хрущева пошла на «прорыв теории», но скатилась даже не в руссоизм, а в пустую риторику; отставка Хрущева попросту прекратила «марксистско-русссоистские» эксперименты. Команда Брежнева нивелировала, еще более «риторизировала» принцип общенародного государства, который стал инородным и малосущественным элементом идейного каркаса марксистско-ленинской теории в СССР и суще-

¹ Сталин не только просчитывал последствия, но также инспирировал их и контролировал. Поэтому-то последующие руководители, равно как и теоретики, и находились, если вспомнить удачное выражение А.В. Пыжикова, «в плотной оболочке сталинских постулатов» (или оставались «в сталинской шинели», как метко сказал Михаил Делягин).

² На XIX съезде партии в который уже раз «было принято решение о переработке программы Коммунистической партии Советского Союза. Для переработки программы была избрана комиссия» [КПСС в резолюциях 1953: 1097]. — Как если бы «Проекта-1947» не существовало, четьре, если не больше, группы разработчиков ничего не сделали, и итоговый вариант не был составлен!

ствовал в риторике¹, не оказывая того влияния, которое он мог бы оказать при серьезном развитии. В итоге, если не брать в расчет проект Конституции 1964 года, «ни одна из советских конституций не закрепляла принципы народного суверенитета, восходящего терминологически и содержательно к Древнему Риму» [Алексеева 2012: 34].

IV

Всенародное государство, *res publica* Сталина; или общенародное государство, в котором, как говорит Т.А. Алексеева, «присутствовал смысл римской *res publica*» [Алексеева 2012: 34], — что это, очередной прием для придания государству респектабельности на международной арене? Что такого ценного было в этой идее, отсылающей в Древний Рим, в этом «постулате», будто бы навеянном чтением *Contrat Social* Жана-Жака Руссо, — что вождь Страны Советов был готов совсем уж творчески «откорректировать» марксизм (при том, что, конечно, «не государство для марксизма, а марксизм для государства», слишком резкие движения в сфере идеологии вряд ли могут быть полезны для государства)? То, что Сталин хорошо знал римскую историю, не представляет сомнений; но истоки «всенародного государства» находятся не в Риме, пусть даже туда и ведут все дороги. Наметить решение проблемы оснований и интуиций этой сталинско-ждановской максимы можно, если рассмотреть куда как более близкую и к марксизму, и к СССР, и к политическому мировоззрению Сталину (и Жданова) доктрину и умозрительно-рационалистический конструкт (*raisonnements hypothétiques et conditionnels*), равно как и, по выражению Д.В. Философова, «поразительной яркости лозунг»², — народа-суверена и *volonté générale* Жана-Жака Руссо.

Volonté générale — общая, генеральная, или интегральная воля, *политическая энтелехия* народа (как партия — политическая энтелехия пролетариата), своего рода генеральный вектор движения и развития государства. Если государство — общенародное, то единственный источник государственной власти и права, обладатель суверенитета — народ (*le Peuple est seul détenteur de l'autorité souveraine*)³.

¹ Пролетариат остался ведущим классом, авангардом и т.п., и его роль постоянно повышалась; партия осталась авангардом пролетариата, но к этой «функции» добавилась еще и «функция» авангарда всего народа (одновременно), роль партии также постоянно повышалась. — «В настоящее время КПСС сочетает в себе классовые и общенародные черты, являясь в одно и то же время партией рабочего класса и авангардом всего советского народа» [Реальный социализм 1977: 76]. — Ясно, что это не теория, а риторика.

² Д.В. Философов пишет: «В методе своем Руссо следовал заветам рационализма, традициям схоластики. По существу же Руссо был отнюдь не рационалист. Это — человек чувства и воли. “Общественный договор” ценен как поразительной яркости лозунг, как новое волеустремление» [Ж.-Ж. Руссо 2005: pro et contra: 396]. П.И. Новгородцев говорит о принципе народного суверенитета: «...Трудно согласиться с тем, чтобы это была идея простая, но нельзя не признать, что своим могущественным влиянием она в значительной мере была обязана тому упрощению, которое получила у Руссо. Эту идею, столь же древнюю, как и политическая наука, он представил в яркой и увлекательной форме, способной зажигать сердца; он придал ей обаяние торжественного и священного лозунга, призванного переродить мир» [Новгородцев 1996: 23].

³ Так, в диссертации советского ученого говорится: «...Подлинная реализация принципа народного суверенитета возможна лишь в таком обществе, где трудящимся классам, народу принадлежат не только все политические права, но и все общественные богатства. Применительно лишь к такому обществу и можно говорить о действительном самоуправлении народа, в чем, собственно, и заклю-

Конечно, политико-теоретический конструкт, практически догмат всенародного государства мог быть переработан, переинтерпретирован в разных ключах, и тем более «перереформатирован» в совершенно разные идеологические конструкции, в зависимости от требуемой интенсивности общественной мобилизации (от спокойной-величавой незыблемости римской *res publica* до сжатой пружины, готовой к немедленному действию *volonté générale* народа-суверена). Видимо, эти потенции *понятия* всенародного государства могли прельстить Сталина — «диктатура пролетариата» все же менее «была способна» поддаваться переинтерпретации в нужном ключе (например, «демократическом»).

Если в конце 40-х годов вопрос о новой Конституции (перспективно, в связи с кардинальными изменениями в проекте Программы партии) поставлен не был¹, то в проекте Конституции СССР 1964 года, следующем вслед за новой Программой 1961 года, сказано: «Вся власть и все богатства в СССР принадлежат народу. Народ — единственный источник власти в СССР, верховный законодатель и верховный правитель» [Конституция СССР 2002: 399]. — Неизбежно создается впечатление (особенно в сравнении с выверенными, осторожными формулировками Конституции 1936 года), что источником вдохновения для составителей проекта Конституции-1964 были непосредственно пассажи Руссо о народе-суверене (*Peuple souverain*), «народе-самодержце», народе-государе². — Руссоистские потенции, имплицитно заложенные в самом концепте общенародного государства, проявляются в тексте проекта Конституции-1964 в полной мере; однако не следует забывать, что этот проект продолжает развитие постулата всенародного государства, предложенного, но не принятого в 1947 году (при том, что разработчики о нем знали).

Отношения политической мысли Руссо и социализма, в особенности Руссо и марксизма — темы довольно-таки благодатные для исследования³. На этот счет существует немало мнений, а в XX веке, во второй половине его, разразилось немало и дискуссий. Так, в эту полемику включились коммунистические теоретики Италии, принадлежащие к школе Гальвано делла Вольпе, — прежде всего ученик Г. делла Вольпе — Лючио Коллетти, и в некоторой степени Умберто Черрони;

чается истинный смысл принципа народного суверенитета» [Чернобель 1970].

¹ И здесь можно вовсе не принимать в расчет некоторые попытки обновления Сталинской конституции, предпринятые в 1946 году с участием все того же Жданова (эта работа увенчалась принятием новой редакции Конституции — от 25 февраля 1947 года).

² Но можно при желании увидеть здесь и Цицерона, для которого «народ — господин над законами, правосудием, над делами мира и войны, над правами гражданина и его имущества» [Брагова 2016: 95].

³ Существует и иной подход — «обоснование» некоей преемственности Руссо и «тоталитаризма». Особо выделяется в этом плане Джейкоб Лейб Талмон (1916–1980), автор знаменитых некогда «Истоков тоталитарной демократии» (1952). По логике Талмона, политический мессианизм XVIII века, восходящий к мысли Руссо, как теория и практика, исходит из постулата, что история имеет свою цель, и ее необходимо достичь; воплощением и триумфом политического мессианизма является «сталинский тоталитаризм». — В частности, Талмон говорит: «Высшим критерием для Руссо является обращенная во вне всеобщая, или общая, воля, которая в основном обозначает естественный гармоничный порядок. Увязав эту концепцию с принципом народовластия и народного волеизъявления, Руссо породил тоталитарную демократию»; «Суверенитет с позиции тоталитарной демократии неделим. Что же касается абсолютного монарха, то на его место Руссо ставит народ» (см.: [Талмон 1993]).

также Валентино Джерратана. Обращаясь к сопоставлению руссоистского понимания народного суверенитета и современных тенденций развития демократии, некоторые итальянские исследователи противопоставляли прямую, «антипредставительную» демократию Руссо–Маркса — либеральной представительной демократии. Г. делла Вольпе определяет свой подход как «направление Руссо–Маркса–Ленина» — это последовательность учений о свободе как равенстве в *государстве*¹. По мнению ученика Г. делла Вольпе — Лючио Коллетти, заслуга Руссо как предшественника Маркса и Ленина состоит в критике принципа представительства и в постулировании теории народного суверенитета. Лючио Коллетти отрицал гегельянские истоки марксизма ввиду невозможности материалистической интерпретации гегелевской диалектики; в качестве фундаментальных источников марксизма он рассматривал философию Канта и политическую философию Руссо. Историк западного марксизма Перри Андерсон пишет: «В Италии Делла Вольпе и его школа критиковали гегелевскую философию, заявляя, что мысль Маркса представляет собой полный разрыв с Гегелем. <...> Однако именно ученик Делла Вольпе Коллетти написал крупную в рамках западного марксизма систематизированную работу, направленную против гегельянства. Это была книга “Гегель и марксизм”. <...> Коллетти утверждал, что подлинным философским предшественником Маркса был не Гегель, а Кант. <...> Точно так же, по мнению и Делла Вольпе, и Коллетти, в своей политической теории Маркс, не сознавая того, опирался на труды предшественника — Руссо» [Андерсон 2016: 95–96]².

На каком историческом фоне создает Руссо свою концепцию, в чем заключалась ее ценность для истории политической мысли? Какие цели преследует теоретический гений великого политического мыслителя, какие ставит задачи и как их разрешает? Почему концепция народовластия оказывается востребованной именно в ее разработке Руссо, ведь подобные идеи едва ли были новым словом в философско-политической мысли, — как французской, так и мировой³? Понятно, что серьезно говорить о народе как властителе и законодателе имеет смысл или когда государство сильно, или же когда оно находится перед началом больших изменений. В мысли Руссо фиксируется преодоление сословного разделения, ставшего в середине XVIII века явным тормозом на пути развития в стране, где, по словам Герье, «сословия были не только общественными группами, но политическими подразделениями народа» [Герье 2011: 147]. Когда разделительные барьеры начинают преодолеваться, устанавливается в некотором смысле политическая одно-

¹ См., в частности: [Colletti 1974]; [Volpe 1962]; также о спорах итальянских исследователей «вокруг Руссо и Маркса» см.: [Алатри 1971].

² Что касается слов «не сознавая того», то в этом практически любой марксист вправе возмутиться. Как! Маркс испытывал влияние Руссо, а даже не сознавал этого? И это Маркс, ученый, особенно внимательный ко всему в истории мысли, что касается влияния, воздействия!

³ «Идея народовластия, — говорит Герье, — встречается и в другие исторические эпохи и уживалась с различными формами правления. В самой Франции она была известна уже с XV века... и однако не служила при этом отрицанием власти французских королей. Только когда эти короли отказывались руководить Францией на пути политического прогресса, принцип народовластия принял во Франции враждебный монархии оттенок и сделался боевым орудием литературы и публицистики в борьбе с монархией. Этим между прочим объясняется успех, который имели политические теории Руссо, изложенные в его *Contrat Social*» [Герье 2011: 75].

родность, единство — тогда и обретают силу идеи народа-государя (или «народа-государства»), *volonté générale* и пр. — как общественного синтеза на новой основе, как основание нового принципа единства государства. Но установление этого постулата должно быть произведено сильно, радикально, без оговорок, — именно так, как это и делает Руссо, ненавидящий «политические подразделения народа» (как, впрочем, и советские идеологи *бесклассового общества*), в свой, по его же словам, «беспокойный и мятежный век, когда все меняется через каждое поколение» (цит. по: [Занин 2007: 349]). — «Руссо никогда не останавливался на полпути, — говорит Ромен Роллан. — Он не привык шутить с мыслью. Он был до ужаса серьезный человек» [Роллан 1958: 618].

«Народ в смысле наличной массы становится у Руссо непосредственным источником государственной власти и потому провозглашается *государем* (*souverain*). <...> Верховная власть, которую он облекает народ, перестает быть идеальным правом и превращается в реальную, постоянную функцию, в законодательную власть. Эту власть, которую Руссо присваивает своему новому государю-законодателю, абсолютна в самом обширном смысле этого слова. Он признает эту власть неотчуждаемой, неделимой, неограниченной ни по отношению к имуществу, ни к жизни, ни даже к совести граждан, и в довершение всего непогрешимой» [Герье 2011: 399]. — Эту идею категорически не принимал Бенджамен Констан, наблюдавший последствия ее «применения»: «По мнению Констан, идея суверенитета народа, несмотря на вводимую им свободу, создает условия для возникновения тирании и деспотизма нового типа, более широкого, нежели тирания Старого порядка. Основной феномен революции состоял в уничтожении политических институтов, основанных на наследственной передаче власти и освященных Богом, в переходе власти в руки народа. Но эта власть, так хорошо обрисованная в теории, в руках взявших ее людей оказывается зыбкой и всегда готовой ускользнуть. Таков формулируемый Константином парадокс революционной демократии: народ-суверен в высшей степени подвержен опасности отчуждения суверенитета» [Федорова 2004: 128].

Казалось бы, с тех теоретических высот, которых достигал политический разум Руссо, поднимаясь над реальностью и устремляясь в Древний Рим и Элладу, совершенно уже не просматривалась эта реальность (хотя сам Руссо, настаивающий на применимости своих обобщений, вряд ли согласился бы с этим утверждением). Однако при всей своей возвышенности над реалиями понятие суверенитета народа и особенно квазимистическая *volonté générale*, «сущность суверенитета» (*la volonté générale est l'essence de la souveraineté*), выражают глубокие политические интуиции Руссо, равно как и мистические глубины самой политики и истории¹.

¹ Так, например, по словам Новгородцева, при всех противоречиях идеи *volonté générale* в мысли Руссо, равно как и противоречиях в обществе (отражением которых во многом, собственно, и стали идейные противоречия, как это обычно бывает), — «сколько бы мы ни говорили о классовой вражде, о противоречии общественных интересов, нельзя уничтожить этого факта, что пока народ представляет собой известное единство, в нем живет сознание общей связи. Глубочайший смысл учения Руссо заключается именно в том, что в наличности этого сознания оно усматривает основу существования государства» [Новгородцев 1996: 39]. Иными словами, как бы подводит итог Новгородцев, *volonté générale* имеет «некоторое идеальное бытие» [Новгородцев 1996: 139].

Стоит предположить, что именно мистики ему и не хватило: рационализм оказал мыслителю не самую лучшую услугу. Достаточно было совместить *volonté générale* с духом народа, его судьбой в истории, чтобы концепция озарилась новым светом. Руссо не хватало того *чувства мистики*, той уверенности в сопряжении мистики и политики, которым обладал поэт и политический мыслитель из другой эпохи Шарль Пеге (1873–1914) — именно ему принадлежит знаменитая и, пожалуй, неожиданно актуальная в применении к Руссо максима «социальная революция будет моральной или ее не будет вовсе»¹. Рационально «обоснованная» уверенность в своей полной правоте не позволила Руссо также и критически поставить вопрос о применимости своей теории народного суверенитета, о последствиях такого применения (возможно, здесь сказалась некритическая оценка античных политических образцов; впрочем, «свобода древних» с подачи Руссо и Мабли прельщала и якобинцев, и Пестеля), — примерно так же, как он поставил проблему последствий применения закона², и это при том, насколько высоко ставил Руссо законы в отношении к народу-суверену и его *volonté générale* (собственно, законы — это сфера исключительного действия этой единой с народом-сувереном сущности; *volonté générale* — мистический источник закона³).

В образ народа-суверена, практически народа-государства, вкладывается — как создателем, так и воспринимающими политиками и мыслителями, современниками и последователями, — некое «сверхусиление референции», создание нового мощного и (квази)ясного источника государства и права. В.И. Герье прочитывает эту важнейшую интуицию Руссо так: «Вместо слабой ветхой власти, задерживаемой в своей деятельности тысячами легальных преград и протестов... представлялся образ власти великой и мощной, потому что она основана на совокупной власти всех, — власти, имевшей в виду только всеобщее благо, ибо она служила выражением общего разума — власти, действия которой не могли нарушить ничьих интересов, ибо она представляла собой общую волю» [Герье 2011: 313]. Принцип народовластия представляется Герье, с одной стороны, своего рода орудием истории, сметающим «старый порядок» во Франции; с другой, как было сказано, новым императивом государствоустроения. Если первый смысл не был актуален для СССР эпохи Сталина (российский «старый порядок» уже сметен), то второй — актуален вполне: народ как источник власти соответствовал бесклассовому обществу, которое, согласно советским установкам и решениям, строилось, устанавливалось в СССР начиная с 30-х годов. В самом деле, народ-суверен, преодолев классовое разделение и распри, не может не быть относительно однороден (идея

¹ См.: [Пеге 2001]; [Тайманова 2006].

² «Легче легкого, если угодно, утвердить лучшие законы. Однако невозможно создать такие законы, которыми не злоупотребляли бы люди, подверженные пристрастиям... Предвидеть и оценить все будущие злоупотребления, вероятно, вещь невозможная для самого искушенного государственного деятеля. Поставить закон выше человека — это задача в политике, которую я сравниваю с задачей о квадратуре круга в геометрии» [Руссо 2013: 400].

³ Кардинальная роль законов в жизни государства — это общая интуиция всей политической мысли Запада XVIII века: так, Г.В. Плеханов утверждает, что «писатели XVIII века, по большей части, твердо верили во всемогущество законодательства. Они говорили: “C’est la législation qui fait tout”... А под законодательством они понимали прежде всего политическое законодательство, относящееся к государственному строю» [Ж.-Ж. Руссо: pro et contra 2005: 441].

равенства Руссо и коммунистов). Если открыть партийные документы тех лет, можно удивиться, насколько настойчиво проводилась идея бесклассового общества, — сталинская фикция, по каким-то причинам, не сводимым к марксистской теории, представлявшаяся необычайно важной для него (впрочем, нельзя исключить, что принцип бесклассового общества был своего рода «преамбулой» для «введения» всенародного государства, теоретическим «подведением» к нему, — уже в начале 30-х годов).

Построение бесклассового общества в качестве насущной задачи обозримой перспективы было директивно поставлено на XVII Конференции ВКП(б) (1932): «...Основной политической задачей второй пятилетки является окончательная ликвидация капиталистических элементов и классов вообще, полное уничтожение причин, порождающих классовые различия и эксплуатацию... превращение всего трудящегося населения страны в сознательных и активных строителей бесклассового социалистического общества» [КПСС в резолюциях 1953: 693]. Последующие партийные форумы усиливают эту задачу и констатируют успехи по ее достижению: так, на XVIII съезде (1939) устанавливается, что «окончательно ликвидированы все эксплуататорские классы, полностью уничтожены причины, порождающие эксплуатацию», — и «социалистическое общество в СССР состоит теперь из двух дружественных друг другу классов — из рабочих и крестьян, грани между которыми, а также между этими классами и интеллигенцией, стираются, постепенно исчезают» [КПСС в резолюциях 1953: 879–880]. Различия остаются, но перестают иметь значение *неравенства*, и так в теории достигается сущностное единство советского народа, в котором уничтожены все «политические подразделения народа» и которое политически эквивалентно единому всенародному государству.

Бесклассовость, направленность на «стирание граней» (ликвидацию «политических подразделений народа») была для партийных теоретиков возможным основанием единства народа, — может быть, даже единственным *теоретическим* основанием постулирования единства в многонациональном государстве. Понятно при этом, что ни о каком «единстве советского народа» в *реальной* жизни не могло идти и речи: слишком уж многосоставным было советское государство; так что фикция всенародного государства могла обрести бытие разве что в сфере идеологии и пропаганды. Основное затруднение для Сталина — то, что советский народ не обладал, да и не мог обладать тем единством, на которое могла бы опереться теория, во всяком случае, в спокойное время, при отсутствии мобилизующих факторов и решений. Время же мобилизации сил — всегда ограниченное, длительное пребывание в этом состоянии невозможно; только вождь уровня Сталина и мощная идеологическая система могли продлить этот период на более долгий срок, но — увы — не вечны и вожди, умирают также и идеологии...

V

«Образ власти великой и мощной, потому что она основана на совокупной власти всех» (Герье), нарисованный Руссо, вполне оправдывал усиление государства, даже и сверх возможных пределов. Не так ли обстояли дела советского государ-

ства, что, учитывая начинавшееся около конца 40-х годов глобальное блоковое противостояние, потребовалась более «сильная», чем пролетариат, *фундаментальная референция* власти? «Равенство во власти», народ как «источник власти», «народ-государь», — были тем более ценными постулатами, что их использование на фронтах начавшейся идейной войны, с одной стороны, оправдывали советскую централизацию, с другой — придавали советскому государству необходимый в качестве орудия идеологического противостояния демократизм. И вправду, одно дело для наших идеологических противников — обвинять руководство, партию, Сталина; другое — сам народ, сущность, со времен и стараниями Руссо священную для Запада. Равно как и для советских руководителей — одно дело говорить от имени пролетариата, иное — от имени народа; признавая не классовый (для Запада — практически анахронизм), но всенародный характер власти.

О связанности советского «бесклассового конструирования» с идеей народовластия уже было сказано. Теперь следует остановиться на партиях и партии. Единство Руссо — это простое единство: мыслитель исключает иерархию, сословность, классы, систему представительства, фракционность, партийную борьбу. Народ законодательствует только «лично», отвергая «услуги» посредников. «Тотальный демократизм» Руссо, доводящий идею народовластия до ее логического завершения, враждебен к любого рода «партийному руководству». Партии, фракции и пр. — выражение расколотости, разделенности общества на классы, «политические подразделения», в существовании которых Руссо видит непреодолимое препятствие для действия генеральной воли народа (да и, собственно, для существования самого народа-суверена как некоего интегрального единства). — «Воля всякой партии есть частная воля, которая не может иметь притязаний на владычество. Поэтому как скоро в государстве допускаются частные товарищества и борьба партий, так общая воля исчезает» [Чичерин 2008: 216]. Мыслитель не может допустить, чтобы на смену старых сословий и корпораций пришли партии, сильно их напоминающие.

Партия в советском государстве представляет важнейшее препятствие для всенародного/общенародного государства, и это было очевидно для Сталина и куда как менее очевидно для теоретиков третьей Программы КПСС¹. Казалось бы, следует положить обратное: партия в советской стране как раз-таки была силой, *исключающей* противоречия между классами (дружественными), тем более между любыми «частными товариществами», слоями, группами и пр. (то есть *не совсем* партией в западном понимании). Почему же партия, органично составляющая ведущую силу государства диктатуры пролетариата, совершенно не вписывается в

¹ Советская «апология» одной властвующей партии, идущая от Сталина, по принципу «нет классового противоречия — нет и необходимости для нескольких партий», «единство народа — одна партия» и т.п. в любом случае не могла «работать» долго: возникает вопрос, а зачем в принципе в бесклассовом обществе (декларируемая ближайшая цель) нужна партия, если народ — источник власти? Хотя на деле она не просто необходима, но является основой всей конструкции — умная партия как умная сила («вооруженная марксистско-ленинской теорией»), пронизывающая весь народ и скрепляющая его. — Так, авторы книги «Подлинная история РСДРП...» используют удачное выражение «партийный обруч» [Измозик et al. 2009: 364]. Но для западной политической философии и теории (партии — представительство классов — борьба классов) подобные постулаты совершенно непонятны, как если бы были высказаны на незнакомом языке.

догмат общенародного государства, почему диктатура пролетариата *логично* отменяется с «наступлением» общенародного государства? Дело в том, что партия в советском государстве выстраивает и опирается на иерархическую систему «народ — авангард народа = пролетариат — авангард пролетариата = партия — ЦК партии = *авангард партии* (или, словами Сталина, ее *ареопаг*, в котором сосредоточена вся мудрость партии)», на «пролетарский иерархизм», о котором уже было сказано. Ясно, что иерархизм, являющийся преодолением разделенности общества, не может быть принят в любой политико-философской доктрине, отдающей суверенитет народу и полагающей преодолением «политических позразделений» не установление иерархии, но народное собрание (форум, агору). Доктрина Руссо в этом ключе — особо показательна.

Одна партия для руссоистской «системы» самодержавия народа — еще хуже, чем несколько партий: самодержавие народа в этом случае не то чтобы «дезауируется», но скорее просто отменяется, ибо эта партия неизбежно становится над народом, приобретает силу, которая будет поставлена *над* *volonté générale* «народа-суверена», или, собственно, и «будет» ею (в теории ли, на практике). Ясно, что о «народном суверенитете» речи уже быть не может, и так существование и действие *одной партии* как «руководящей и направляющей силы» не может быть совместимо с какой-либо формой «всенародного» («общенародного») государства, «всенародной» (*générale*) волей «непогрешимого» народа, ибо воля и сила партии, являющаяся *государственной волей*, необходимым образом будет больше воли и силы народа; партия станет единственным выразителем, а значит — обладателем — этой воли народа («народ и партия едины»).

Итак, ни существование партий, ни *правление* одной партии не может быть оправдано в руссоизме. Это совершенно логично, также и потому, что любое правление для Руссо — не более чем отправление, как бы мы сказали, менеджерских функций (по Руссо, поручение — *une commission*); любое правительство для Руссо «технократично» по своим задачам и функциям, ибо правительство в его «системе» — это «всего лишь поручение или должность; исполняя его, члены правительства, будучи простыми служащими, назначенными суверенной властью, осуществляют от своего имени власть, носителями которой они стали, и суверен может, когда ему угодно, ограничить, изменить или снова взять в свои руки эту власть, а отчуждение такого права несовместимо с природой общественного организма...» [Руссо 2013: 164]. В этом пункте учения Руссо особенно ясно видно, что выдающийся мыслитель с его *People souverain* и *volonté générale*, хотя и поднимается над западным пониманием государства, но тем не менее не преодолевает его «гравитации»; равным образом он не мог поставить проблему *возможного соотношения* *volonté générale* народа-суверена и отдельной выдающейся личности правителя (сугубо политического деятеля, то есть вождя, а не платоновского «божественного законодателя»), олицетворения *People souverain*. — Ведь если «правит народ», то кто правит на самом деле? Кроме вождя (или «группы вождей»), предложить нечего.

«Технократизм» Руссо неприемлем для советского государства, которое, если вспомнить полные энергии строки из проекта партийной программы 1947 года,

«является выражением силы, воли и разума народа» (то есть равнозначно *volonté générale*, если не выше; и при этом во главе государства стоит выдающаяся личность, *олицетворяющая* его), при том, что в СССР достигнуто «невозможное в условиях эксплуататорского строя единство государства и народа» — да и для советского *понимания государства*, как и понимания государства в истории России, где власть, «правительство», государство — неотделимы друг от друга (тогда как «приказчики» народа-суверена Руссо могут иметь собственные интересы, отличные, если не противоположные, интересам «хозяина»). Принцип широкого участия народных масс в законотворчестве в СССР был бы, безусловно, одобрен женеvским мыслителем (и даже привел бы его в восхищение¹); тогда как непосредственное участие народа в политике, развиваемое партией ориентировочно с середины 30-х годов (и отнюдь не только декларативно), с Конституции 1936 года с ее преодолением классовых ограничений; постоянное подчеркивание участия народа в управлении советским государством в дальнейшем (конечно, не только *подчеркивание*, но и комплекс мер по проведению этого принципа в жизнь), — все это привело бы Руссо в замешательство. Более того, принцип широкого участия народа в политике довольно резко контрастирует с «менеджеральной», или «комиссарской», трактовкой правительства у Руссо.

Ключевым «маркером» различия конструкции Руссо и сталинской (да и всей советской) модели является наличие/отсутствие доверия народа к *своему* правительству, к *своему* государству. У Руссо народ-суверен, при том, что сам править не может принципиально, испытывает, тем не менее, «фундаментальное недоверие» к «своему» правительству; советское же государство (равно как и сменяющие друг друга в нем *правительства*) базируется на доверии народа (причем отнюдь не только в теории и риторике). Филип Петтит, говоря об истинном республиканизме (близком в его интерпретации к советской практике, но не теории, правления)², противопоставляет популистский и республиканский подходы правления, подчеркивая, что «согласно популистскому образу правления, народ — господин, государство — слуга, а согласно республиканскому образу, народ — доверитель, государство — распорядитель» [Петтит 2016: 44]. При этом, с точки зрения Ф. Петтита, логично, что «с точки зрения республиканизма непосредственная демократия часто играет весьма неприглядную роль, поскольку может приве-

¹ И относительно Конституции 1977 года он вместе с Брежневым мог бы воскликнуть: «Именно весь советский народ стал подлинным творцом Основного закона своего государства» [Брежнев 1977: 33]. Впрочем, восхитившись первым предложением ст. 2 этой Конституции — «Вся власть в СССР принадлежит народу» — Руссо с сомнением отнесся бы ко второму: «Народ осуществляет государственную власть через Советы народных депутатов, составляющие политическую основу СССР».

² О республиканской традиции современный мыслитель говорит так: «Сама традиция берет начало в классическом Риме и связана, прежде всего, с именем Цицерона. Она была воскрешена в эпоху Возрождения, проявившись в полной мере в конституционной мысли Макиавелли... <...> Среди выдающихся представителей современной республиканской традиции — Гаррингтон, Монтескье и, возможно, Токвиль; к ней следует причислить, конечно, и Руссо, хотя, по-моему, это можно сделать только при условии не-популистской интерпретации его взглядов» [Петтит 2016: 57]. «Не-популистски» трактовать Руссо с позиции Петтита можно, видимо, при учете следующего обстоятельства: «С республиканской точки зрения правильно составленный закон сам конституирует свободу»; «...Законы государства, законы республики творят свободу, которой пользуются граждане» [Петтит 2016: 82].

сти к крайней форме произвола — тирании большинства», поэтому «хотя республиканская традиция ценит демократическое участие и придает ему большое значение, она не считает его фундаментальной ценностью» [Петтит 2016: 41-42].

ЛИТЕРАТУРА

[Алатри 1971]: *Алатри П.* Изучение политических взглядов Руссо в Италии // Французский ежегодник—1969. М., 1971. С. 307–325. (Pdf-версия: vive-liberta.narod.ru/biblio/biblio_1.htm).

[Алексеева 2012]: *Алексеева Т.А.* Принципы римского права в советских конституциях // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. 2012. № 4. С. 31–39.

[Андерсон 2016]: *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М.: Common place, 2016.

[Байбаков 2012]: *Байбаков С.А.* Современные представления о разработке проекта третьей Конституции СССР (1977 г.): По новым архивным материалам // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2012. № 5. С. 128–149.

[Блинов 2013]: *Блинов Е.* Речь как первое установление общества: Руссо и революционная политика языка // Логос. 2013. № 6. С. 67–96.

[Белов 2017 web]: *Белов Ю.* Это был сталинский проект // Правда. Орган Центрального комитета КПРФ. 2017. № 74. 13 июля. Электронный источник. (<http://gazeta-pravda.ru/#line-6>).

[Брагова 2016]: *Брагова А.М.* Понятие «государство» в сочинениях Цицерона // Самарский научный вестник. 2016. № 1. С. 93–96.

[Бранденбергер 2017^a]: *Бранденбергер Д.* Кризис сталинского агитпропа: Пропаганда, политпросвещение и террор в СССР, 1917–1941. М.: РОССПЭН, 2017.

[Бранденбергер 2017^b]: *Бранденбергер Д.* Сталинский руссоцентризм. Советская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.). М.: РОССПЭН, 2017.

[Брежнев 1973]: *Брежнев Л.И.* Ленинским курсом. Речи и статьи. Т. 2. М.: Изд-во политической лит-ры, 1973.

[Брежнев 1977]: *Брежнев Л.И.* О Конституции. М.: Политиздат, 1977.

[Бударин 2017^a]: *Бударин В.* Истина в диалоге. 2017. Электронный источник. (<https://msk.kprf.ru/2017/08/31/30623/>).

[Бударин 2017^b]: *Бударин В.А.* Проект 1947 — зародыш гибели СССР // Бударин В.А. ...Истина дороже! Полемические очерки. М., 2017.

[Бурлацкий 1963]: *Бурлацкий Ф.М.* Государство и коммунизм. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1963.

[Бурлацкий 1970]: *Бурлацкий Ф.М.* Ленин, государство, политика. М.: Наука, 1970.

[Бурлацкий 2003]: *Бурлацкий Ф.М.* Никита Хрущев. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003.

[Бурлацкий, Мушинский 1986]: *Бурлацкий Ф.М., Мушинский В.О.* Народ и власть: Научно-популярный очерк политической системы социализма. М.: Политиздат, 1986.

[Венгер 2000]: *Венгер А.* Рим и Москва: 1900–1950. М.: Русский путь, 2000.

[Выписки К. Маркса 1969]: Выписки К. Маркса из «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

[Герье 2011]: *Герье В.И.* Идея народовластия и Французская революция 1789 года. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

[Гройсберг 2015]: *Гройсберг А.И.* Развитие теории суверенитета Ж.-Ж. Руссо в годы Французской буржуазной революции // Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2015. Вып. 1 (27). С. 8–17.

- [Денисов, Раджабов 1982]: *Денисов А.И., Раджабов С.А.* Социалистическое общенародное государство (В свете решений XXVI съезда КПСС). Душанбе: Дониш, 1982.
- [Дубровский 2017]: *Дубровский А.М.* Власть и историческая мысль в СССР (1930–1950-е гг.). М.: РОССПЭН, 2017.
- [Ж.-Ж. Руссо: pro et contra 2005]: Ж.-Ж. Руссо: pro et contra / Сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Златопольской. СПб.: РХГА, 2005.
- [Жуков 2017]: *Жуков Ю.Н.* Сталин. Тайны власти. М.: Концептуал, 2017.
- [Занин 2007]: *Занин С.В.* Общественный идеал Жан-Жака Руссо и французское Просвещение XVIII века. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2007.
- [Згоржельская 1997]: *Згоржельская С.С.* Борьба консервативной и реформаторской тенденций в общественно-политической жизни СССР. 1953–1964 годы. Автореферат дис. ... к.ист.н. М., 1997.
- [Згоржельская 2006]: *Згоржельская С.С.* Концепция общенародного государства в Проекте Конституции СССР 1964 г. Автореферат дис. ... к.юр.н. М., 2006.
- [Златопольская 2005]: *Златопольская А.А.* Идеи «женевского гражданина» и Россия. Полтора века воздействия и осмысления (1752–1917) // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra / Сост., вступ. статья и коммент. А.А. Златопольской. СПб.: РХГА, 2005.
- [Измозик et al. 2009]: *Измозик В., Старков Б., Павлов Б., Рудник С.* Подлинная история РСДРП — РКП(б) — ВКП(б). Краткий курс. Без умолчаний и фальсификаций. СПб.: Питер, 2009.
- [Информационное совещание 1948]: Информационное совещание представителей некоторых компартий в Польше в конце сентября 1947 года. М.: ОГИЗ 1948.
- [История КПСС 1980]: История Коммунистической партии Советского Союза: В 6 т. Т. 5. Коммунистическая партия накануне и в годы Великой Отечественной войны, в период упрочения и развития социалистического общества. 1938–1959 гг. Кн. 2 (1945–1959 гг.). М.: Изд-во политической лит-ры, 1980.
- [Капченко 2009]: *Капченко Н.И.* Политическая биография Сталина. Т. III (1939–1953). Тверь: Информационно-издательский центр «СОЮЗ», 2009.
- [Клименко 2013]: *Клименко А.Н.* Концепция «Москва — Третий Рим» в геополитической практике И.В. Сталина // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Общественные науки. 2013. № 24. С. 124–132.
- [Кожин 2001]: *Кожин В.В.* Россия. Век XX (1939–1964). Опыт беспристрастного исследования. М.: Алгоритм, 2001.
- [Конституция 1983]: Конституция и законы Союза ССР / Сост. Гуреев П.П., Калитеевская А.В., Николаева Н.А.; ред. М.М. Головина. М.: Известия Советов народных депутатов, 1983.
- [Конституция СССР 2002]: Конституция СССР. Основной закон. Проект. 1964 год // Пыжиков А.В. Хрущевская «оттепель». М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.
- [Косолапов 1999]: *Косолапов Р.* Горбачевский термидор // КПСС: Взлет и крушение. Компартия России: Начало биографии. Современный этап коммунистического движения в России. Материалы науч. конф. общества «Российские ученые социалистической ориентации» / Под общ. ред. И.П. Осадчего. М.: Былина, 1999.
- [КПСС в резолюциях 1953]: КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Ч. II. 1925–1953. М.: Гос. изд-во политической лит-ры, 1953.
- [Материалы XXII съезда 1961]: Материалы XXII съезда КПСС. М.: Политиздат, 1961.
- [Медушевский 2017]: *Медушевский А.Н.* Политическая история русской революции: нормы, институты, формы социальной мобилизации в XX веке. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

- [Менгер 2015]: *Менгер А.* Новое учение о государстве. Создание правового фундамента народного трудового государства. М.: ЛЕНАНД, 2015.
- [Новгородцев 1996]: *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М.: Наука, 1996.
- [Олар 1938]: *Олар А.* Политическая история Французской революции. Происхождение и развитие демократии и республики. 1789–1804. Изд. 4-е. М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1938.
- [Парсамов 2010]: *Парсамов В.С.* Декабристы и Франция. М.: РГГУ, 2010.
- [Пеги 2001]: *Пеги Ш.* Наша юность. Мистерия о милосердии Жанны Д'Арк. СПб.: Наука, 2001.
- [Петтит 2016: 44]: *Петтит Ф.* Республиканизм. Теория свободы и государственного правления. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016.
- [Политбюро 2002]: Политбюро ЦК ВКП(б) и Совет министров СССР. 1945–1953 / Сост. О.В. Хлевнюк и др. М.: РОССПЭН, 2002.
- [Политическая экономия 1954]: Политическая экономия. Учебник / Институт экономики АН СССР / Островитянов В.К., Шепилов Д.Т., Леонтьев Л.А. и др. М.: Гос. изд-во политической лит-ры, 1954.
- [Проект новой программы 2016 *web*]: Проект новой программы ВКП(б) в последней редакции, подготовленный по решению февральского (1947 года) пленума ЦК ВКП(б) // Правда. Орган Центрального комитета КПРФ. 2016. №№ 85, 88, 94, 97. Электронный источник [gazeta-pravda.ru/#line-6].
- [Пыжиков 2002]: *Пыжиков А.В.* Хрущевская «оттепель». М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.
- [Развитие политической экономии 1981]: Развитие политической экономии в СССР и ее актуальные задачи на современном этапе / Под ред. Н.А. Цаголова. М.: Изд-во Московского университета, 1981.
- [Реальный социализм 1977]: Реальный социализм в СССР и его буржуазные фальсификаторы / Под ред. Ю.Е. Волкова, Е.Д. Модржинской (рук. авт. кол.), В.И. Цапанова. М.: Мысль, 1977.
- [Рогов 2017]: *Рогов И.* Теория империологии. М.: Книжный мир, 2017.
- [Роллан 1958]: *Роллан Р.* Жан-Жак Руссо // Роллан Р. Собр. соч.: В 15 т. Т. 13. Вопросы эстетики. Театр. Живопись. Литература. М.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1958.
- [Руссо 1938]: *Руссо Ж.-Ж.* Руссо об общественном договоре, или Принципы политического права / Институт философии АН СССР. М.: Соцэкгиз, 1938.
- [Руссо 2013]: *Руссо Ж.-Ж.* Политические сочинения. СПб.: Росток, 2013.
- [Руссо 1969]: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969.
- [Сиволап-Кафтанова 1978]: *Сиволап-Кафтанова И.И. Ж.-Ж.* Руссо в советской литературе 1917–1976 гг. // Французский ежегодник–1976. М., 1978. С. 247–257. (Pdf-версия: vive-liberta.narod.ru/biblio/biblio_1.htm).
- [Симонов 2017^а]: *Симонов М.А.* Проект программы ВКП(б) 1947 г.: Причины и ход разработки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 3–2 (77). С. 157–161.
- [Симонов 2017^б]: *Симонов М.А.* Сравнительный анализ проектов изменений Устава ВКП(б) 1947 и 1952 гг. // Вестник Томского университета. История. 2017. № 5. С. 30–36.
- [Сталин 1945]: *Сталин И.В.* Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М.: ОГИЗ, 1945.
- [Сталин 1952]: *Сталин И.В.* Экономические проблемы социализма в СССР. М.: Политиздат, 1952.
- [Сталин и современность 2010]: Сталин и современность / Отв. ред. Д.В. Джохадзе, Р.И. Косолапов. М.: КРАСАНД, 2010.

[Сталинское экономическое наследство 2017]: Сталинское экономическое наследство: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: д.э.н., проф. В.В. Журавлев, к.ист.н. Л.Н. Лазарева. М.: РОССПЭН, 2017.

[Тайманова 2006]: *Тайманова Т.С.* Шарль Пегги: философия истории и литература. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

[Талмон 1993]: *Талмон Дж.Л.* Истоки тоталитарной демократии // Тоталитаризм: что это такое? (Исследования зарубежных политологов). Сб. статей, обзоров, рефератов, переводов. Ч. I. М., 1993.

[Трушков 2016^a web]: *Трушков В.В.* Зигзаги третьей Программы // Правда. Орган Центрального комитета КПРФ. 2016. № 118. 21–24 октября. Электронный источник. (<http://gazeta-pravda.ru/#line-6>).

[Трушков 2016^b web]: *Трушков В.В.* О чем рассказали архивные папки // Правда. Орган Центрального комитета КПРФ. 2016. № 70. 1–4 июля. Электронный источник [gazeta-pravda.ru/#line-6].

[Трушков 2016^c web]: *Трушков В.В.* Почему сталинско-ждановский проект попал в архив? // Правда. Орган Центрального комитета КПРФ. 2016. № 109. 30 сентября — 3 октября. Электронный источник [gazeta-pravda.ru/#line-6].

[Федорова 2004]: *Федорова М.М.* Бенджамен Констан // Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.). М.: ИФРАН, 2004.

[Фокин 2017]: *Фокин А.А.* «Коммунизм не за горами». Образы будущего у власти и населения СССР на рубеже 1950–1960-х годов. М.: РОССПЭН, 2017.

[Фурсов 2015]: *Фурсов А.И.* Русский интерес. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2015.

[Фурсов 2014]: *Фурсов А.И.* Советская система и нищета политологии (СССР сквозь призму некоторых политологических схем) // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 4. С. 81–96.

[Чернобель 1970]: *Чернобель Г.Т.* К. Маркс и Ф. Энгельс о народовласти и народном представительстве. Автореферат дис. ... к.юр.н. М., 1970.

[Чесноков 1964]: *Чесноков Д.И.* Исторический материализм. М.: Мысль, 1964.

[Чесноков 1952]: *Чесноков Д.И.* Советское социалистическое государство. М.: Гослитиздат, 1952.

[Чичерин 2008]: *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 2. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2008.

[Шапиро 1990]: *Шапиро Л.* Коммунистическая партия Советского Союза. London, Overseas Publications Interchange Ltd., 1990.

[Шепилов 1950]: *Шепилов Д.* Великий советский народ. М.: Гос. изд-во политической лит-ры, 1950.

[Colletti 1974]: *Colletti L.* From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society. Monthly Review Press, New York & London, 1974.

[Volpe 1962]: *Volpe G de.* Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica. Editori Riuniti, Roma, 1962.

История русской философии

Беседин А.П.

Проблема свободы воли в философии Н.Я. Грота¹

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена исследованию взглядов Н.Я. Грота на проблемы свободы воли и моральной ответственности в контексте русской философии XIX века и современной философии. В статье дается краткий обзор распределения позиций по вопросу о свободе воли в русской философии последней трети XIX века. Представления Н.Я. Грота о свободе воли и моральной ответственности реконструируются на основании работ «позитивного» и «идеалистическо-метафизического» периодов его творчества. Отдельно рассматривается полемика Грота с Л.Е. Оболенским и С.С. Корсаковым. Делается вывод о том, что, несмотря на коренные изменения в мировоззрении Грота, важные черты его теории свободы воли, сформировавшиеся в «позитивный» период, остались неизменными: это представление о каузальной роли мотивов в действии и об иерархии желаний.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Свобода воли, моральная ответственность, Н.Я. Грот, Московское психологическое общество, история русской философии.

Среди всех философских проблем, интересовавших членов Московского психологического общества, проблема свободы воли занимает особое место. В ранние годы существования Общества (1887–1890) по этой теме велась оживленная полемика, вылившаяся в большое количество публикаций в третьем выпуске «Трудов Московского психологического общества» [О свободе воли 1889] и на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» [Шишкин 1889; Шишкин 1890^a; Шишкин 1889^b; Зверев 1889; Кареев 1890]. «Обсуждение вопроса о свободе воли, — писал Н.Я. Грот, — вызвало в обществе заметное оживление, поставило

¹ Публикация подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17–33–01029 «Дискуссии о свободе воли в Московском психологическом обществе (1887–1889)».

сейчас лицом к лицу различные направления мысли и научного сознания, имевшие своих представителей в обществе, привело к постановке существенного вопроса о методах и задачах психологии и философии, и породило, наконец, ряд попыток членов общества отдать себе и другим ясный отчет в своих философских мировоззрениях» [Грот 1889^a]. Интерес к теме свободы воли в Обществе был во все не случаен. М.А. Маслин и Д.Ю. Черников отмечают, что в конце 1880-х годов в Обществе «поле экспериментальной психологии практически исчерпывало психологическую проблематику и целиком контролировалось психологами-позитивистами и психиатрами-экспериментаторами». В оппозиции к этой позитивистски настроенной группе докторов-практиков, ядро которой составляли С.С. Корсаков и А.А. Токарский, были сторонники философской психологии — Н.Я. Грот и Л.М. Лопатин, предлагавшие свои философские теории, в которых вопрос о свободе воли занимал не последнее место. Поэтому столкновения между «позитивистами» и «философами» разворачивались в том числе и вокруг этой темы [Маслин, Черников 2007: 256]. С другой стороны, этическая проблематика в целом была важнейшим предметом интереса философов Московского психологического общества. Среди других вопросов обсуждалась и проблема свобода воли¹.

В привлечении внимания Общества к теме свободы воли, по-видимому, важную роль сыграл лично Н.Я. Грот. Значение Николая Яковлевича Грота для Московского психологического общества переоценить невозможно. Л.Е. Оболенский писал, что «“психологическое общество” при Московском университете было основано проф. Троицким, но *создано* позднее Н.Я. Гротом» [Николай Яковлевич Грот в очерках 1911: 199]. Он был чрезвычайно энергичным ученым, плодовитым писателем, человеком кипучей деятельности². После того как в 1888 году Грот стал председателем Общества, жизнь там буквально забурлила. Не удивительно, что человек, приведший Общество в такое движение, мог стимулировать коллег к обсуждению вопросов, интересовавших его лично. «Еще в начале 1887 года Гроту пришла мысль “вбросить” тему свободы воли в дискуссионное поле Общества», — указывают М.А. Маслин и Д.Ю. Черников [Маслин, Черников 2007: 256]. Грот проявлял особое внимание к проблеме свободы воли еще во время своей работы в Нежинском историко-филологическом институте и Новороссийском университете в Одессе: она обсуждается в его диссертации «К вопросу о реформе логики» [Грот 1883] и в целом ряде статей 1884–1885 года [Грот 1884^a; Грот 1884^b; Грот 1884^c; Грот 1885]. И первый доклад, сделанный Н.Я. Гротом в Московском психологическом обществе 25 февраля 1887 года, касался именно свободы воли.

Историк русской философии А.А. Никольский посвятил философии Грота, уже после его смерти, серию статей в журнале «Вера и разум»³. Растянувшиеся на восемь номеров, эти статьи представляют собой более чем двухсотстраничное обстоятельное исследование развития взглядов Грота. Никольский выделяет в философии Грота три периода: позитивный (1877–1884), идеалистическо-метафизический

¹ См.: [Черников 2008].

² Подробнее о характере и биографии Н.Я. Грота см.: [Павлов 2009; Павлов 2017: 195–212].

³ В качестве автора статей в журнале указан Александр Никольский. О том, что это именно историк философии Александр Александрович Никольский, см.: [Ермичев 2008].

(1885–1894) и научно-идеалистический (1895–1899) [Никольский 1903: 31]. Воззрения Грота на свободу воли представлены в работах первого и второго периода, причем его подход к этой проблеме изменился радикально. Поэтому далее в статье идеи Грота в позитивный и идеалистическо-метафизический периоды будут обсуждаться отдельно. Но прежде чем приступить к исследованию философии Грота, мы кратко рассмотрим контекст дискуссий по проблеме свободы воли в русской философии интересующего нас периода и осветим распределение позиций по этому вопросу в Московском психологическом обществе.

I. Проблема свободы воли в русской философии 1880-х годов

В 1880-х годах в русской философии сложился консенсус относительно формулировки проблемы свободы воли. Эта формулировка кратко представлена в диссертации В.С. Соловьева¹ «Критика отвлеченных начал»: «Вопрос о свободе в точном выражении, — пишет Соловьев, — сводится к следующему: есть ли сам человек причина, внутреннее начало своих действий, или же он в них определяется чем-нибудь посторонним?» [Соловьев 1880: 379]. В том или ином виде такое понимание обсуждаемой проблемы воспроизводится большинством философов Московского психологического общества. В своем реферате 1887 года Н.Я. Грот, по-видимому, независимо от Соловьева, определяет свободу воли так: «То, что воля свободна, означает, что этот деятель свободен от других деятелей, и что его проявления, или порождаемые им явления, то есть стремления, желания, хотения и поступки, зависят в конце концов от него самого, а не от других деятелей» [Грот 1889: 20]. В философии Л.М. Лопатина вопрос о самостоятельности деятеля модифицируется и превращается в вопрос о творческом произведении человеком своих действий: «Весь вопрос о свободе воли для меня сводится к следующему: присутствует ли в нашей личности творческая сила и в каком смысле присутствует?» [Лопатин 1889: 135]. Таким образом, проблема свободы воли для перечисленных философов — это вопрос о том, являются ли хотя бы некоторые люди самостоятельными, независимыми, предельными источниками хотя бы некоторых своих действий. От этого понимания проблемы, которое можно назвать метафизическим, отталкивались и критики понятия свободы воли, оспаривавшие наличие у человека такой способности [Сеченов 1881; Токарский 1889] или предлагавшие заменить это понятие другим [Бугаев 1889; Корсаков 1889; Зверев 1889].

Такое истолкование вопроса о свободе воли, ставшее стандартным в русской философии конца XIX века, определило специфику рассмотрения этой темы. В совре-

¹ Взгляды В.С. Соловьева на свободу воли требуют специального исследования и не анализируются в данной статье. Кратко они изложены в работе: [Каримов 2003]. Соловьев был активным участником дискуссии о свободе воли в Московском психологическом обществе, полемизировал с Л.М. Лопатиным. Результатом этой полемики стала не опубликованная при жизни философа статья [Соловьев 1918–1921]. Судя по всему, Соловьев первым из русских философов конца XIX века всерьез занялся проблемой свободы воли. Поэтому мы и считаем нужным начать именно с его формулировки этой проблемы.

менных исследованиях по этому вопросу дискуссии разворачиваются, как правило, вокруг двух основных характеристик свободных поступков¹. Одна из них состоит в том, что агент должен быть источником своих действий. Другая касается того, что агенту должно быть доступно несколько альтернатив, из которых он может сделать выбор (принцип альтернативных возможностей). Внимание обсуждаемых нами философов сконцентрировано в основном на первом аспекте свободных действий, тогда как принципу альтернативных возможностей уделяется гораздо меньше внимания. Между тем, этот принцип связан, например, с эпистемическим условием свободного поступка (знанием агента имеющихся альтернатив), с проблемой акрасии (выбором вопреки представлению агента о лучшем), и с другими философскими проблемами, тесно переплетенным с темой свободы воли. Эти темы отодвигаются на второй план вопросом о том, как человек может быть независимым источником своих действий. В связи с этим обсуждается проблематика ментальной или творческой причинности, сущности Я, структуры действия и т.п.

Кроме формулировки проблемы, в 1880-х годах оформились и основные подходы к ее решению, получившие развитие в работах философов Московского психологического общества. Попытаемся кратко обозначить основные стратегии. Один из подходов, развиваемый Н.Я. Гротом (в идеалистическо-метафизический период) и Л.М. Лопатиным, можно обозначить как идеалистический. Сторонники такого подхода полагали, что решение проблемы свободы воли должно лежать в плоскости метафизики: ответ на вопрос, свободен ли человек, зависит для этих философов от того, как в своей основе устроен мир, и может быть найден в результате философской спекуляции. Приверженцы такой стратегии убеждены, что свобода воли несовместима с физическим детерминизмом. В данном случае это означает, что, если бы человек был лишь физическим существом, детерминированным внешними причинами, то он не обладал бы свободой воли. Но, с точки зрения этого подхода, человек — это не только природное существо, подчиняющееся одним лишь законам физической причинности. Н.Я. Грот и Л.М. Лопатин настаивают, что существует другой род причинности — психической или творческой, которая присуща человеку и делает его предельным источником своих свободных действий. В современной исследовательской литературе такой тип причинности часто называют агентной причинностью, а философов, опирающихся на это понятие при ответе на вопрос о свободе воли, — агентными либертарианцами².

Другой подход к проблеме можно охарактеризовать как психологический. Сторонники этой стратегии считают, что вопрос о свободе воли должен обсуждаться не в метафизической, а в психологической плоскости и не требует привлечения тяжелой метафизики. Вопрос об источнике действий — это вопрос психического устройства человека. Устроена ли психика человека так, что он является источником собственных поступков? Психологи-практики были склонны отвечать на этот вопрос отрицательно: эмпирическая психология показывает, что у человека нет того предельного контроля над своими мотивами и проявлениями воли, который

¹ Например, см.: [Kane 2005: 6].

² См.: разд. 3-й в работе: [Clarke, Capes 2017].

пытаются отыскать приверженцы идеалистического подхода. Для объяснения психических состояний не требуется обращения к какому-то особенному виду причинности, физической причинности достаточно. При этом сторонники такого подхода соглашались с идеалистами в том, что свобода воли не совместима с детерминацией агента внешними физическими причинами. Если психические состояния человека (в том числе проявления воли) могут быть объяснены через обращение к внешним причинам, то человек не является предельным источником своих действий и, следовательно, не свободен. К такой точке зрения, которую можно охарактеризовать как жесткий детерминизм¹, склонялся И.М. Сеченов [Сеченов 1881], среди членов Московского психологического общества ее придерживался А.А. Токарский [Токарский 1889]. Специфика позиций этих авторов состоит в том, что, отрицая свободу воли, они настаивали на сохранении понятия моральной ответственности. Статья Сеченова «Учение о несвободе воли с практической стороны» специально посвящена демонстрации того, что отрицание свободы воли не ведет к отказу от признания проступков и заслуг людей и ответственности за них, не расшатывает устои общества и не ведет к нравственной распущенности. Токарский специально подчеркивает, что «вопрос об ответственности человека за совершаемые им действия не находится в прямой связи с вопросом о воле» [Токарский 1889: 267].

Некоторые из обсуждаемых философов соглашались с эмпирической критикой агентной причинности и метафизического понятия свободы воли, но шли дальше и предлагали заменить его каким-то другим понятием. Например, Н.В. Бугаев говорит об автономии человека [Бугаев 1889: 218], С.С. Корсаков — об относительной и условной свободе [Корсаков 1889: 260]. Эти философы рассматривали вопрос о свободе воли как психологический. С их точки зрения, устройство психики человека позволяет считать его независимым источником собственных действий в степени, достаточной для признания его свободным, но не в метафизическом смысле, а, скорее, в повседневном. Самостоятельность человека связана с его способностью действовать в соответствии с определенными мотивами, чаще всего нравственными, — Н.Я. Грот в позитивный период называет их идеями [Грот 1884]. Повседневный смысл свободы предполагает ее связь с ответственностью, а метафизическая свобода воли избыточна для ответственности; для нее достаточно некоторой психической автономности или условной свободы. Такой подход к проблеме, который соответствует определению компатибилизма², защищал Н.Я. Грот в первой половине 1880-х годов, Л.Е. Оболенский, Н.В. Бугаев, С.С. Корсаков. Но наиболее интересную, на наш взгляд, версию компатибилизма среди философов Московского психологического общества предложил Н.А. Зверев [Зверев 1890]. В своей статье он последовательно опирается на связь свободы воли и моральной ответственности, достаточно подробно говорит о том, что значит быть источником действия, и исследует значение принципа альтернативных возможностей для свободы воли, что очень выгодно выделяет его работу.

¹ См.: раздел 1-й в работе: [Vihvelin 2017].

² См., напр.: [McKenna, Coates 2016].

Проблема свободы воли в исследуемый нами период обсуждалась не только философами и психологами-практиками. Она интересовала и юристов, поэтому другой пласт литературы по проблеме — это тексты юридического содержания. К вопросу о свободе воли обращаются, например, С.М. Будзинский и Н.С. Таганцев. Эти авторы рассматривают свободу воли как условие юридической ответственности и предлагают решать проблему в практическом ключе. Примечательно, что российские юристы заинтересовались темой свободы воли раньше, чем философы¹. Среди членов Московского психологического общества к юридическому аспекту проблемы свободы воли обращались Н.Я. Грот и Н.А. Зверев.

II. Теория свободы воли Н.Я. Грота в позитивный период

Уже из приведенного выше обзора видно, что Н.Я. Грот подходил к проблеме свободы воли с разных сторон, испытывая всевозможные варианты ее решения. Грот обращается к этой теме еще в своей докторской диссертации 1882 года «К вопросу о реформе логики». Обсуждение вопроса о свободе воли в работе по логике может показаться неожиданным, но дело в том, что Грот находился под впечатлением от логического психологизма, влиятельного в XIX веке. Грот, считая логику наукой о познании вообще, предлагал применять в ней эмпирический метод и искать ее основания в психологии: «Будущая чистотеоретическая наука логика может быть построена только при правильном синтезе всех рассмотренных нами апостериорных методов, то есть при помощи опытного изучения: 1) внутренних познавательных процессов в связи с психическими явлениями соответствующего круга, и 2) внешних, материальных и формальных, результатов и выражений этих процессов — в мнениях, убеждениях и знаниях людей» [Грот 1883: 41]. Поэтому диссертация Грота является работой, скорее, психологической, и в ней, в главе «Произвольные умственные процессы», находится место для обсуждения вопроса о свободе воли. Грот определяет свободу воли как «личное признание за собою такого богатства внутреннего содержания сознания, которое достаточно для искусственного преломления всех внешних и внутренних влияний (физических или органических) в идеях, стоящих выше всяких случайностей непосредственного опыта» [Грот 1883: 231]. В диссертации Грот, не желая отвлекаться от главного предмета своего исследования, предлагает «оставить подробное изложение теории свободной воли и ответственности до другого раза» [Грот 1883: 232]. Это изложение последовало в работах 1884–1885 годов: «К вопросу о свободе воли» (1884), «Еще о свободе воли» (1884) и «О нравственной ответственности и юридической вменяемости» (1885).

Работа «К вопросу о свободе воли» представляет собой текст лекции Грота, прочитанной им 8 февраля 1884 года в Биржевом зале². Несмотря на популярный

¹ Подробнее о воззрениях российских юристов XIX века на связь свободы воли и ответственности см.: [Шевелева 2014].

² Имеется в виду Старая одесская биржа, в которой в то время регулярно проводились научно-просветительские лекции. Лекция Грота была благотворительной: вход на нее был платным, а деньги за билеты были переданы Красному Кресту. Подробнее см. [Подшивалкина et al. 2016: 49–51].

формат работы, Николай Яковлевич излагает в ней свои взгляды на проблему достаточно обстоятельно. Рассмотрим основные положения его теории. Грот отталкивается от утверждения об истинности тезиса детерминизма: «Начнем с утверждения, что детерминистическая теория воли вполне доказана... Детерминизм говорит, что каждое наше действие имеет свой мотив, который неизбежно предопределяет это действие, так что в конце концов можно сказать, что при наличности известной суммы мотивов данной степени интенсивности мы не могли совершить никакого другого действия, кроме данного, так как исход борьбы упомянутых мотивов был математически предопределен их относительной силою и значением для нас. Выраженный в такой форме основной тезис детерминизма есть лишь частное приложение закона причинности: всякое действие имеет свою причину и, раз оно совершилось, — это значит, что оно не могло не совершиться, что оно должно было совершиться как результат наличности известных других явлений, называемых его причинами» [Грот 1884^c: 8–9]. Детерминизм вообще понимается Гротом как каузальный детерминизм, а его разновидность, имеющая отношение к свободе воли, — психологический детерминизм. Из этого следует, что мотив, реализующийся в действии, является его причиной. Таким образом, Грот оказывается сторонником каузальной теории действия.

Принимая тезис детерминизма, Грот предлагает «вывести свободу воли из детерминизма», признавая, однако, что он не первый предпринимает такую попытку [Грот 1884^c: 8]. Выбирая, таким образом, компатибилистский подход к проблеме, Николай Яковлевич не может опираться на метафизическое понятие свободы воли, заведомо несовместимое с истинностью детерминизма. Поэтому он предлагает заменить его понятием психологическим: «Свобода воли не есть какая-либо конкретная и самостоятельная сила, как это думали в прежние времена метафизики. Это понятие может выражать собою только известное общее и весьма сложное состояние человека, являющееся продуктом его развития» [Грот 1884^c: 12]. Грот, употребляя термин «свобода воли», не предполагает, будто некоторой отдельной сущности — воле — присуще свойство быть свободной. Скорее, для него это технический термин, отсылающий к определенным психологическим состояниям и процессам.

Грот считает, что свобода воли является продуктом развития психики человека, в частности, мотивов, доминирующих в ней и детерминирующих действия человека. Он выделяет три сферы мотивации: среда, организм и идеи. «Развитие воли человека с точки зрения ее мотивов, — пишет Николай Яковлевич, — имеет несколько фазисов: сначала воля его находится под влиянием двух факторов — среды и организма... На следующей ступени развития к упомянутым двум факторам присоединяется третий, а именно известная сфера идей, то есть нажитых представлений и понятий, способных влиять на волю, но эти идеи сначала играют второстепенную роль: они еще не способны преодолеть влияние среды и организма... Третья ступень та, когда сила влияния идей на волю достигает одинаковой степени со средней силой влияния каждого из других факторов... На четвертой ступени развития... на которой находится большинство развитых и образованных взрослых членов культурных обществ, влияние идей на волю оказывается уже

превосходящим среднюю степень влияния среды и организма» [Грот 1884^c: 15]. Грот связывает появление и развитие свободы воли с так называемой идейной сферой мотивации.

Идеи, а также понятия и представления, которые, по его собственным словам, он подразумевает, говоря об идеях, связаны для Грота с субъективной оценкой ощущений и, возможно, других психических состояний. Идеи являются мотивами, которые «могут подкреплять или усиливать эффекты непосредственных ощущений, но могут и изменять или ослаблять эти эффекты» [Грот 1884^c: 14]. Таким образом, идеи, появляющиеся в психике человека в процессе его развития, являются психическими состояниями более высокого порядка, чем ощущения. С другой стороны, идеи осознаются человеком, в противоположность неосознанным мотивам, приводящим к рефлекторным движениям. Именно идеи, с точки зрения Грота, составляют человеческое Я: «Наше Я на данной [высокой] ступени развития, очевидно, вполне тождественно совокупности высших идей и чувств, его составляющих» [Грот 1884^c: 16–17]. Все эти детали позволяют прояснить определение свободы воли, данное Гротом в диссертации 1882 года. Комментируя это определение в своей лекции, Грот отмечает: «Настоящая свобода воли есть не только фактическое преобладание идей, из которых состоит наша духовная индивидуальность, над впечатлениями среды, внешней и внутренней, но и сознание этого преобладания» [Грот 1884^c: 17]. Таким образом, Грот считает, что свободный поступок имеет своей причиной определенного рода мотив — осознанную идею, которая составляет часть Я или «духовной индивидуальности» человека. При этом необязательно, чтобы идеи выражали принятые нравственные идеалы. Грот приводит в пример человека, столкнувшегося с соблазном совершить кражу: его идеи могут как остановить его от совершения преступления, так и, наоборот, подтолкнуть к нему [Грот 1884^c: 13–14].

Теория Грота, изложенная в лекции «К вопросу о свободе воли», явно попадает под определение компатибилизма, но ее можно охарактеризовать и более точно: Грот предлагает вариант иерархической компатибилистской теории. В XX веке наиболее известную версию такого подхода выдвинул Гарри Франкфурт [Frankfurt 1971]. Основные характеристики этой теории — это различие первопорядковых и второпорядковых желаний, которые коррелируют в случае свободных действий (у Грота им соответствуют ощущения и идеи), и представление о том, что в свободных поступках выражается личность деятеля (определяемая, по Гроту, идеями). Как и в случае Франкфурта, второпорядковые желания — идеи — в теории Грота несут ярко выраженную аксиологическую нагрузку, определяя цели деятеля.

III. Полемика Н.Я. Грота с Л.Е. Оболенским

Лекция «К вопросу о свободе воли» была не единственной работой позитивного периода, посвященной этой теме. В мартовском номере журнала «Русское богатство» за 1884 год появилась его статья «Еще о свободе воли», в которой Николай Яковлевич полемизирует с Леонидом Егоровичем Оболенским. Оболенский,

бывший издателем «Русского богатства», в 1883 году опубликовал на страницах этого журнала две статьи: «Свобода воли» и «Эволюция свободы воли» [Оболенский 1883^a; Оболенский 1883^b]. Оболенский подчеркивает, что для него вопрос о свободе воли «вовсе не метафизический и даже, может быть, не философский, а чисто социологический» [Оболенский 1883^a: 349]. При этом Оболенский следует позитивистскому пониманию социологии как науки, вбирающей в себя результаты всех других наук, поскольку в своем рассмотрении свободы воли он свободно обращается и к психологии, и к биологии, и к физике (к последним двум в особенности часто в статье «Эволюция свободы воли»).

Теория, предложенная Оболенским, в своих основных положениях удивительно похожа на гротовскую, хотя хуже проработана в деталях. Такое сходство между взглядами двух философов, отчетливо ассоциирующих себя с позитивизмом, можно объяснить, по-видимому, влиянием на них распространенных психологических представлений того времени. Оболенский, как и Грот, критикует метафизическое понятие свободы и предлагает поставить на его место понятие «общечеловеческое»: «Люди считают себя свободными в своих действиях тогда, когда эти действия не вынуждены внешней силой, а совершены по выбору и желанию лица, которое действует» [Оболенский, 1883^a: 352]. Это описание соответствует понятию свободы воли в классическом компатибилизме, например, у Гоббса [McKenna, Coates 2016 *web*]. Если такое понимание свободы воли является общечеловеческим, то получается, что, по Оболенскому, большинство людей являются своего рода стихийными компатибилистами. Далее Леонид Егорович уточняет данное определение: «Свобода воли есть способность человека совершать решения, обусловленные его благом и потребностями, только его разумом, и, во-вторых, приводить эти решения в действие» [Оболенский 1883^a: 353]. В этой дефиниции прибавляются ценностный и рациональный аспекты свободного выбора.

Оболенский, как и Грот, уделяет значительное внимание тому, что такое *Я*, и предлагает очень широкое понимание: *Я* — это «совокупность свойств и способностей данного индивидуума» [Оболенский 1883^b: 665]. Не останавливаясь подробно на этом представлении и его недостатках, отметим лишь, что, говоря о *Я*, Оболенский к его свойствам относит идеи, потребности, желания и тому подобное, то есть психологические свойства.

Оболенский считает, что свобода воли может иметь разные степени и увеличивается в процессе эволюции и индивидуального развития каждой личности [Оболенский 1883^b: 668]. В статье «Эволюция свободы воли» Леонид Егорович предлагает начать рассмотрение развития свободы с сохранения движения атомом, которое он понимает как «элементарную форму воли» [Оболенский 1883^b: 673]. Можно поставить под сомнение последовательность аргументации Оболенского: если свобода связана со свойствами *Я*, то как можно говорить о свободе атома? Но автор специально подчеркивает, что он не видит качественного различия между сохранением движения атома и ощущениями хотения, стремления, желания, которые объективно являются лишь движением [Оболенский 1883^b: 673]. Описывая эволюцию свободы воли, Оболенский находит применение и ее метафизическому понятию, признавая в нем недостижимый идеал совершенно свободного от внеш-

них влияний *Я* — идеал, играющий важную роль в развитии индивидуальной свободы [Оболенский 1883^b: 671].

Таково вкратце представление Л.Е. Оболенского о свободе воли, критикуемое Гротом в статье «Еще о свободе воли». Значительное сходство между взглядами двух авторов бросается в глаза, и тем более удивительным кажется то, что они вступили в довольно агрессивную и запутанную полемику. Пользуясь привилегией издателя журнала, Оболенский ответил на возражения Грота тут же, снабдив его статью предисловием и своими примечаниями.

Статья Грота посвящена, главным образом, изложению уже известной нам теории свободы воли. Среди отличий от той ее версии, которая была представлена в лекции, можно отметить более подробное рассмотрение психологических оснований этой теории. Грот кладет в основу своего подхода разработанную им теорию «психического оборота» [Грот 1884^b: 657]. Николай Яковлевич предлагает довольно подробное описание своей позиции, которое мы не будем здесь воспроизводить. Но на некоторых положениях Грота, проясняющих его теорию свободы воли, все же стоит заострить внимание. Теория «психического оборота» предполагает причинную зависимость одних психических явлений от других и не исключает влияния идей на чувства. Свобода воли связана именно с таким состоянием психики человека, в котором идеи определяют чувства [Грот 1884^b: 657–662].

Главное возражение Грота против позиции Оболенского состоит в том, что в его теории «не видно точки поворота от несвободной воли к свободной» [Грот 1884^b: 647]. Этот упрек можно свести к спору о словах, как это пытается сделать Оболенский: он настаивает, что «точка поворота зависит от нашего понятия и определения свободы и несвободы», а граница, разделяющая наши понятия о свободе и несвободе, субъективна [Грот 1884^b: 649]. Но за возражением Грота стоит более существенный аргумент, кратко суммированный в лекции: «Г. Оболенский делает ту ошибку, что отождествляет упомянутое человеческое Я, определяющее его волю независимо от среды, с тем Я, которым обладает каждый организм от рождения и первым проявлением которого он справедливо считает инстинкт самосохранения, “волю организма к жизни”» [Грот 1884^c: 8]. Утверждая, что Оболенский не дает критерия для различения между свободными и несвободными действиями, Николай Яковлевич имеет в виду, что теория *Я* Оболенского упускает из вида важное различие между психическими процессами разных уровней. Грот предлагает то *Я*, о котором говорит Оболенский, назвать «общим *Я*», а то Я, которое, по его мнению, обуславливает свободу воли, — специальным *Я* [Грот 1884^b: 657]. Именно специальное *Я*, по Гроту, связано с идейной сферой мотивации.

Таким образом, критика Грота касается того, что Оболенский не предполагает иерархии между психическими состояниями субъекта и из-за этого у него нет критерия различения свободных и несвободных поступков. Леонид Егорович видит эту проблему и пытается решить ее через обращение к степеням свободы. «Возьмем пьяницу или игрока, или развратника, или скрягу-Плюшкина. Можно ли представить себе большее, по-видимому, освобождение от внешних условий, большее подчинение всех действий, всех движений души одной страсти этой души, как в подобных случаях? Особенно характеристичен пьяница: он, точно индийский факир,

переносит холод, голод, нищету, презрение, побои, поглощенный одной идеей, одним желанием. А так как это желание есть в то же время преобладающий элемент его Я, то, стало быть, он более, чем кто-либо другой, действует только по своему Я, стало быть, наиболее свободен. Отчего же человечество не только не видит в нем свободной воли, но утверждает часто, что у него нет никакой воли, что она подавлена страстью? <...> До сих пор мы говорили об освобождении нашей воли от простого влияния среды... Теперь мы переходим ко второй стадии освобождения нашего Я от внутренней среды» [Оболенский 1883^b: 670]. Оболенский не отрицает, что человек, страдающий зависимостью, действует по свободной воле, но степень его свободы ниже, чем степень свободы того, кто может контролировать свое поведение в определенном отношении. Но такой ответ представляется непоследовательным, ведь Оболенский признает, что с точки зрения человечества зависимый человек несвободен, а данное ранее определение свободы воли, из которого следует обратное, Леонид Егорович характеризует как общечеловеческое. Теория Грота может предложить более изящное решение: если действия, совершаемые в силу зависимости, не определены каузально идеями, а только психическими состояниями — желаниями — более низкого порядка, то такие действия не могут быть признаны свободными. Таким образом, иерархическая теория Грота может дать достаточно четкий критерий для различения свободных и несвободных действий.

IV. Н.Я. Грот об ответственности и свободе воли

Будучи профессором Новороссийского университета, Н.Я. Грот был избран членом Одесского юридического общества [Подшивалкина et al. 2016: 61–62]. 4 мая 1885 года на заседании этого общества Грот сделал доклад «о нравственной ответственности и юридической вменяемости», позже изданный отдельной брошюрой. Эта работа, похоже, завершает проект Грота по подробному изложению своих теорий свободы воли и ответственности, впервые обозначенный в диссертации «К вопросу о реформе логики».

Позиция, изложенная Гротом в работе 1885 года, представляется достаточно оригинальной ввиду того, что он совершенно разводит понятия нравственной ответственности и юридической вменяемости: «Не только вменяемость не есть продукт нравственной ответственности, но эти понятия, относящиеся к явлениям совершенно различного порядка, испытывают и должны испытывать совершенно различную судьбу в процессе развития самосознания человеческого общества» [Грот 1885: 4]. Различие между этими двумя феноменами Грот обнаруживает в психике человека: «Где же узел борьбы нравственной? По моему мнению, он заключается в различии двух порядков приятных и неприятных чувств — эгоистических и альтруистических, — связанных с инстинктом самосохранения и инстинктом сохранения вида. Где эти чувства не сталкиваются, там нет и нравственной борьбы» [Грот 1885: 9]. Из этих двух склонностей, естественно укорененных в психике человека, проистекают и два вида ответственности.

Понятие нравственной ответственности Грот связывает с совестью как способностью отличать альтруистическое поведение от эгоистического. При этом Грот считает, что альтруистические поступки в силу природной склонности расцениваются нами как добрые. «Совесть есть более или менее ясное сознание в себе упомянутого критерия нравственной деятельности и контраста блага ближнего, как добра, благу своему, ему противопоставленному, как злу. Нравственная ответственность есть признание в себе и в других способности судить о своих и чужих поступках с точки зрения этого критерия» [Грот 1885: 12–13]. Таким образом, Грот полагает, что нравственная ответственность имеет не общественное, а индивидуальное происхождение и впервые применяется человеком к своим собственным поступкам в виде «суда совести», а затем уже переносится на других людей. Также из приведенного фрагмента следует, что наличие у агента совести или морального чувства является условием применения к нему нравственной ответственности.

Интересно рассуждение Грота о связи нравственной ответственности и свободы воли: «Я, может быть, жестоко ошибаюсь, но, признаюсь, не понимаю, к чему вопрос о свободе воли, когда речь идет о существовании совести и нравственной ответственности перед нею? Пусть совесть будет необходимостью, пусть нравственное сознание будет неизбежностью — они все-таки реально даны. Мы не знаем, почему в природе так устроено, что запах одних предметов нам приятен, а других — отвратителен, почему одни яства нам кажутся вкусными, а другие (какие бы то ни было) вызывают тошноту. Мы не свободны в определении этих свойств вещей в их отношении к нам, а все-таки определяем их. Пусть даже мы не знаем, отчего так нужно, что нравственный закон есть предпочтение блага целого благу части, но это закон. Пусть мы не знаем, почему предпочтение жизни других своей есть благо, но оно всеми признается за благо. Пусть мы не имеем понятия о том, откуда явилось в нас сознание этого принципа — оно есть, и нарушение его причиняет нам так же точно страдание, называемое “страданием совести”, как страданием сопровождается осязание колючего предмета. Это страдание есть факт, — нравственное и безнравственное суть определения качеств поступков вне вопроса о том, свободны они или нет. Пусть свобода существует в форме зависимости человека от своих идей и лучших чувств, а не от внешних впечатлений и вожделений своего тела (в свободу воли в этом смысле я верю): сознание этой относительной свободы все-таки может только увеличить сознание нашей нравственной ответственности и интенсивность нашей совести, а не создать их: нравственная ответственность, власть совести должны быть признаны и там, где уже несомненно нет упомянутой свободы. Доказать это легко. Не осуждаем ли мы судом совести своей такие поступки, которые совершили мы или кто-либо другой в далеком прошедшем и которые совершенно непоправимы? Видя издали, в перспективе, эти поступки, вместе со всеми обстоятельствами, им предшествовавшими и их объясняющими, мы ясно сознанием, что они были необходимы, непредотвратимы, что они были плодом невольного заблуждения или неустранимой комбинации чувств и страстей — и все-таки мы осуждаем их, а если сами их совершили, то мучимся раскаянием и упрекаем себя. За что? За то, что эти поступки

не соответствуют нашей теперешней идее о нравственном благе» [Грот 1885: 15–16]. Когда Грот в этом пассаже, который мы посчитали нужным привести целиком, начинает рассуждать о свободе воли, он, по-видимому, имеет в виду ее метафизическое понимание, поскольку далее он особо выделяет собственное «относительное» представление о свободе. Четко выделяя два этих различных понятия, Грот подчеркивает, что свобода воли ни в каком смысле не необходима для нравственной ответственности.

Он подтверждает это рядом аргументов. Во-первых, совесть и страдания совести — это естественные факты, не зависящие от того, свободен человек или нет. Переживание угрызений совести подобно восприятию вкуса или запаха — они связаны с устройством нашего организма и не зависят от воли. Во-вторых, мы испытываем угрызения совести за поступки, совершенные в далеком прошлом, и которые мы не можем исправить. — «Но еще поразительнее, — пишет Грот, — что мы способны испытывать мучения совести по поводу таких поступков своих и осуждать такие поступки других, в которых даже вовсе не участвовал выбор, хотя бы роковой, продиктованный обстоятельствами данной минуты... Я говорю о поступках случайных, о нечаянно причиненном зле... Совесть судит нравственным судом своим не столько свободный выбор зла, сколько самое зло» [Грот 1885: 17]. Тот факт, что суду совести подвергаются такого рода поступки, говорит о том, что совесть, а значит, и нравственная ответственность, не предполагают свободы воли. Наконец, Николай Яковлевич указывает, что суду совести могут подвергаться все поступки без исключения: «Не потому есть область деяний, кажущихся нам безразличными в нравственном отношении, что есть действительно такие поступки, которые нельзя было бы оценивать с точки зрения личного и общего блага, а потому, что есть еще такие действия, которые по невежеству своему мы не умеем поставить в связь с основным принципом морали» [Грот 1885: 14]. Человек может нести нравственную ответственность за каждое свое действие, и только несовершенство нашего знания не позволяет в каждом конкретном случае установить, имел ли поступок альтруистическое или эгоистическое основание.

Отдельные положения Н.Я. Грота перекликаются с позицией В.В. Васильева, изложенной в работе «В защиту классического компатибилизма» [Васильев 2016]. Общим между этими теориями является представление о том, что моральная ответственность связана с моральным чувством — совестью; моральное осуждение и одобрение мы сначала применяем к самим себе, а потом переносим на других [Васильев 2016: 110–111]; совесть, или моральное чувство, склоняет нас к совершению альтруистических поступков [Васильев 2016: 106]; наконец, Н.Я. Грот и В.В. Васильев считают совесть естественным фактом и сравнивают его: Грот — с чувством вкуса и обоняния, Васильев — с чувством голода [Васильев 2016: 167]. Ключевое различие между двумя обсуждаемыми авторами состоит в том, что В.В. Васильев видит в свободе воли условие моральной ответственности, а Н.Я. Грот отрицает всякую связь между ними. Это можно объяснить тем, что для Вадима Валерьевича условием применения личностью к самой себе моральной ответственности является вера в то, что она могла бы поступить по-другому [Васильев 2016: 111]. Грот же считает, что достаточным условием осуждения совестью того или иного по-

ступка является его несоответствие моральному закону, происходящему из наших альтруистических склонностей. А этот критерий не предполагает возможности поступить иначе.

Нравственная ответственность отличается, с точки зрения Грота, от юридического вменения, поскольку понятие последнего связано с эгоистическими наклонностями человека — стремлением к самосохранению. Юридическая ответственность строится на идее возмездия. «Возмездие есть ответная реакция лица, пострадавшего от злого деяния, направленная против виновника этого деяния и страданий, им причиненных... Возмездие вызывается чувствами злобы, ненависти, негодования, которые порождаются реальным или идеальным (через воображение или по сочувствию) перепреванием страданий, вызываемых “преступным” деянием, причем эти чувства являются орудиями инстинкта самосохранения, которыми снабдила живых существ сама природа... но если так, то спрашивается, возможно ли нравственное оправдание идеи возмездия в человеческом сознании» [Грот 1885: 21]. Таким образом, юридическое вменение не согласуется с альтруистическими наклонностями человека и поэтому постепенно должно быть вытеснено: «Возмездие есть акт ненависти, как бы мы его не оправдывали... Нравственное начало требует поэтому, чтобы человечество стремилось заменить возмездие другими вполне нравственными мерами борьбы со злом (предупреждение преступлений и исправление преступников)» [Грот 1885: 46]. Таким образом, Грот, объясняя юридическую ответственность через понятие возмездия, выступает все же против ретрибутивного подхода к ответственности, поскольку полагает, что стремление к возмездию не является достаточным теоретическим основанием юридического вменения.

Юридическое вменение и наказание могут, по мнению Грота иметь практическое, но не теоретическое, оправдание. Их существование говорит о несовершенстве общества, но они могут быть устранены в ходе общественного развития [Грот 1885: 44]. «Теория юридического вменения, — рассуждает Грот, — должна быть поставлена на ту утилитарную почву, на какую ее ставят современные юристы-теоретики. С этой точки зрения понятие вменения оправдывается только теми практическими результатами, какие могут быть достигнуты его приложением» [Грот 1884^c: 20]. Ввиду лишь практической значимости юридической ответственности, связанной с выбором ее как наименьшего из зол, и ее общественного характера, свобода воли не является условием ее применения.

V. Взгляды Н.Я. Грота на свободу воли в идеалистическо-метафизический период

В середине 1880-х годов в мировоззрении Николая Яковлевича произошел перелом: он отказался от своих ранних позитивистских убеждений и перешел на позиции идеалистической философии. Этот глубинный сдвиг вряд ли можно объяснить действием какого-то одного определенного фактора. Существенную роль в этом сыграло знакомство Грота с работами Джордано Бруно, приведшее к переоценке представлений Николая Яковлевича о соотношении науки и философии

[Павлов 2017: 199–200]. Но нас больше интересует вопрос о том, нет ли в учении Грота о свободе воли и ответственности позитивного периода элементов, способствовавших его переходу на идеалистические позиции.

Изначальной целью Грота в лекции 1884 года было «вывести свободу воли из детерминизма». После изложения своей теории Николай Яковлевич рассматривает возможные возражения против нее. Одно из них звучит так: «Но скажут многие из вас, вы упустили из виду самое важное соображение, а именно, что все сознание человека, вся сумма его идей, составляющих его Я или его индивидуальность, есть, как вы же сами признали, продукт развития, продукт взаимодействия со средой, — следовательно, продукт необходимости и случая» [Грот 1884^c: 18]. Это довод представляет собой версию так называемого «аргумента последствий», детально разработанного в XX веке Питером ван Инвагеном¹ и считающегося одной из самых серьезных угроз для компатибилизма. На приведенное возражение Грот отвечает, во-первых, что, когда человек достиг высокой степени самосознания, то есть высокой степени влияния идей на поведение, — условия, сформировавшие его Я, уже не влияют непосредственно на его действия [Грот 1884^c: 18]. Поведение такого агента подчиняется идеям, и именно это важно для свободы. С другой стороны, Грот неявно предполагает, что аргумент последствий угрожает не только свободе, но и нравственной ответственности. Само это предположение идет вразрез с точкой зрения, изложенной в докладе перед Юридическим обществом, потому что из него следует, что для ответственности требуется, чтобы человек сам был источником своих действий, то есть был свободным, а в статье «О нравственной ответственности» Грот настаивает, что это не так. В лекции 1884 года Грот выдвигает следующий довод: «Идейный строй каждой человеческой личности есть продукт не данной среды, его окружающей, а всей природы в совокупности, существовавшей от начала мира и до настоящего времени, — а так как в течение столь долгого времени в образовании каждой личности должны были участвовать всевозможные и разнообразнейшие условия, так как предки каждого человека испытывали, конечно, и бедность, и богатство, и свободу, и рабство, достигали, очевидно, и высокого, и низкого умственного и нравственного развития, то отсюда является некоторое инстинктивное уравнение всех людей с точки зрения нравственного вменения» [Грот 1884^c: 19]. Но контраргументы Грота явно недостаточны для преодоления аргумента последствий, ведь этот аргумент должен показать, что, при условии истинности причинного детерминизма, человек не является предельным источником собственных действий, поэтому он несвободен и не несет моральной ответственности за свои поступки. Признавая состоятельность аргумента последствий, Николай Яковлевич не предлагает удовлетворительного ответа на него, который бы показал, что человек является предельным источником своих действий, или что для совершения свободных поступков агент не должен быть их предельным источником. К тому же, в рассуждениях Грота явно заложена интенция, что свобода воли является условием моральной ответственности, что в другом месте им отрицается.

¹ См., напр.: [Van Inwagen 1989].

Свою новую идеалистическую философию — монодуализм — Грот впервые изложил в работе 1886 года «О душе в ее связи с современными учениями о силе» [Грот 1886]¹. Главный тезис нового учения Грота сводится к следующему: «Монодуализм или пантеизм считает материю и дух различными действиями или проявлениями одной общей, хотя бы неизвестной или трудно определимой для человеческого ума причины» [Грот 1886: 22]. Именно с таких позиций Николай Яковлевич подходит к проблеме свободы воли в докладе «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности», прочитанном 25 февраля 1887 года на заседании Московского психологического общества.

Новая теория свободы воли Н.Я. Грота несет на себе следы его представлений позитивного периода, но построена на совершенно других основаниях. Николай Яковлевич отказывается от психологического рассмотрения феномена свободы воли и избирает путеводной нитью понятие причинности, тесно связанное с понятием свободы воли [Грот 1889^a: 9]. Определяя понятие свободы воли, Грот опирается на интроспективную доступность явлений воли, связанных с переживанием усилия. Обращение к нашим собственным волевым состояниям подсказывает, что идея воли «берется не из опыта, а вкладывается в опыт, как нечто готовое, его обуславливающее» [Грот 1889^a: 17]. Таким образом, и представление о причинности заимствуется нами из внутреннего опыта, «непосредственного сознания связи наших действий с известными актами нашей воли» [Грот 1889^a: 31]. А необходимость, приписываемая нами связи причины и действия, «есть выражение непосредственного сознания непреложной внутренней связи наших действий с хотениями» [Грот 1889^a: 31]. В своей новой теории Грот отводит понятию мотива важное место. Под мотивами он понимает психические состояния, являющиеся основаниями действий. Одним из сходств теории Грота идеалистического периода с его ранними взглядами является то, что он остается на позициях каузализма в теории действия: от утверждения, что мотивы — это основания действий, Николай Яковлевич сразу же переходит к утверждению, что они являются их причинами [Грот 1889^a: 29].

Такое представление о роли мотивов связано с новой идеалистической онтологией Грота. В духе своей концепции монодуализма, Грот рассуждает о существовании «вселенской воли», которая проявляется двояко: с одной стороны, как воля к эмпирической, чувственной жизни, с другой — как воля к жизни вне времени и пространства. Первое проявление вселенской воли обнаруживается в эмпирическом мире, второе — в сознании человека [Грот 1889^a: 71–85]. Излагая свои взгляды, Грот активно адаптирует идеи Шопенгауэра. Особенности трактовки Гротом философии Шопенгауэра представляют предмет для отдельного исследования. Если в основе мира лежит воля, то волевая — психологическая — причинность оказывается единственным видом причинности в собственном смысле слова, а мотивы — единственными настоящими причинами.

В позитивный период Грот отрицал существование такой самостоятельной силы, как воля, а в докладе 1889 года он опирается именно на такое представление о

¹ См. также: [Павлов 2017: 200–202].

воле — как деятеле или деятельной силе в агенте. Свобода воли определяется как самостоятельность этого внутреннего деятеля: «Утверждение противников физического детерминизма, что идея свободы воли — не только отрицательная, но и положительная идея, означающая способность самоопределения воли, т.е. ее зависимость только от самой себя, совершенно верно. То, что воля свободна, означает, что этот деятель свободен от других деятелей и что его проявления, или порождаемые им явления, т.е. стремления, желания, хотения и поступки, зависят в конце концов от него самого, а не от других деятелей» [Грот 1889^a: 19]. Теперь самостоятельность агента понимается не как относительная психологическая автономность, а как полноценная онтологическая независимость. Можно отметить, что в данном определении Грот говорит о независимости деятеля только от других деятелей, а не от внешних причин вообще. Но это представляется обоснованным, ввиду онтологической позиции автора: если всякая причинность сводится к волевой, а воля — свойство агента, то мы вправе говорить о независимости деятеля от других деятелей как о независимости вообще.

Грот детально анализирует процесс свободного выбора и проводит различие между желаниями и хотениями. Желания — это низкоуровневые стремления, влечения, которые еще нельзя назвать собственно актами воли. Хотение — это высокоуровневое желание действовать в соответствии с определенным низкоуровневым стремлением. Хотение представляет собой акт воли, мотив, приводящий к действию [Грот 1889^a: 62–63]. «Между желаниями и хотениями стоит промежуточный процесс самоопределения воли, заключающийся в сознательном анализе желаний и окончательном выборе действия» [Грот 1889^a: 63]. В идеалистический период Н.Я. Грот, по-видимому, сохранил приверженность главному тезису своей ранней теории свободы воли — представлению об иерархической структуре мотивации и связи свободных действий с желаниями высокого порядка.

Желания имеют двоякий источник, соответствующий двум видам проявлений вселенской воли. В человеке воля проявляется, с одной стороны, как стремление к самосохранению, а с другой — как альтруистическое, нравственное стремление [Грот 1889^a: 62–85]. В случае свободного выбора воля выбирает между двумя желаниями, происходящими из двух ее проявлений. При этом свободный выбор всегда оказывается моральным, поскольку два проявления воли противоположны в нравственном отношении. Николай Яковлевич опирался на различие между двумя видами стремлений в своей работе о нравственной ответственности и юридической вменяемости. Однако между его ранними и поздними воззрениями на эти стремления есть существенное отличие. В позитивный период Грот противопоставлял эгоистическим наклонностям стремление к сохранению вида, которое позже он отнес бы, скорее, к области эмпирических желаний. В докладе 1887 года место стремления к сохранению вида занимают внеэмпирические, сверхчувственные стремления, имеющие, в отличие от первого, индивидуальную, а не социальную природу. Важным отличием новой теории Грота от старой является также то, что свобода воли — это условие ответственности: «Не всегда люди имеют свободную волю и потому не всегда люди ответственны и вменяемы» [Грот 1889^a: 85]. Таким образом, в докладе 1887 года Николай Яковлевич предлагает решения

тех проблем, с которыми столкнулась его ранняя теория: во-первых, он принимает такую онтологию, в которой деятель является предельным источником своих действий; во-вторых, он устраняет разрыв между свободой воли и ответственностью. Таким образом, в 1887 году Грот уходит с позиций компатибилизма и выступает как сторонник агентного либертарианства: свобода воли, как он теперь полагает, несовместима с детерминизмом, и физическая причинность не является наиболее фундаментальным видом причинности.

Идеалистическая концепция Грота была подвергнута критике со стороны С.С. Корсакова. В целом Корсаков отмечает, что все специфические свойства свободы воли человека, выделяемые Гротом, могут быть объяснены психологически, без обращения к метафизике. Корсаков пытается оспорить один из главных аргументов Грота — выведений свойств волевых явлений из собственного субъективного опыта. Корсаков утверждает, что «в присущем человеку сознании свободы воли есть значительная доля самообмана» [Корсаков 1889: 222]. Тот же субъективный опыт может быть объяснен психологически: например, различие между альтруистическими и эгоистическими склонностями совершенно не обязательно возводить к двум проявлениям мирового начала. Однако наибольший интерес представляют не критические замечания Корсакова, а его положительная программа исследования свободы воли в рамках психологии: «Сознание того, что называется свободой воли, то есть свободы выбора, у человека есть; как ни будь философ-позитивист убежден, что его воля не свободна по существу, но от непосредственного чувствования, что он может делать свой выбор по своей инициативе, он не может отделаться так же, как он не может отделаться от оптического обмана... Это устанавливает нам объект для исследования. Если непосредственное чувствование свободы воли свойственно нормальному человеку, то это свойство и нужно изучать, нужно изучать условия этого свойства, — при этом нужно установить, с чем оно связано. Окажется, что оно связано с самосознанием, с представлением Я, бессознательной свободы выбора ведь нет» [Корсаков 1889: 240]. Точка зрения психиатра С.С. Корсакова представляется особенной, так как некоторые его коллеги, например, А.А. Токарский, активно критиковали метафизический подход к проблеме, хотя и признавали ее психологической, не разъясняли, как психологам нужно исследовать феномен свободы воли. Корсаков же дает четкое направление — объяснения требует субъективное переживание свободы, и связано он с сознанием, представлением о себе как о личности. В целом, Сергей Сергеевич близок к точке зрения Грота первой половины 1880-х годов, поскольку признает существование лишь относительной и условной свободы как «возможности для воли цельной личности освободиться от стеснения, встречаемого со стороны отдельных влечений» [Корсаков 1889: 260].

VI. Заключение

Уже современники Николая Яковлевича Грота отмечали удивительное непостоянство его взглядов. Д.В. Викторов пишет в своих воспоминаниях: «При

неудержимой текучести и чрезвычайной эластичности его философских взглядов, им недоставало известной доли инертности, необходимой для того, чтобы окончательно остановиться на определенном курсе» (цит. по: [Павлов 2017: 207]). Позже Г.В. Флоровский сказал о Гроте: «Он так и прожил всю жизнь в смене мировоззрений, в тревоге и почти суеде около этих предельных вопросов» [Павлов 2017: 207]. Нестабильность взглядов Грота нашла выражение и в его представлениях о свободе воли. Этот вопрос он для себя считал, по-видимому, одним из важнейших: исследование развития его взглядов показывает, что эта философская проблема буквально не давала ему покоя. Тем не менее, между позитивной и идеалистической теориями Грота есть существенные сходства, составляющие ядро его объяснения свободы: это представление о том, что мотивы являются причинами действий, и приверженность иерархическому описанию желаний. Так что, в целом, можно заключить, что с переходом от позитивизма к идеализму Грот меняет фундамент своей теории свободы воли, но не ее содержание.

ЛИТЕРАТУРА

[Бугаев 1889]: *Бугаев Н.В.* По вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 195–218.

[Васильев 2016]: *Васильев В.В.* В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2016.

[Грот 1884^a]: *Грот Н.Я.* Альтруизм и эгоизм перед судом здравого смысла и науки // Новь. 1884. № 3. С. 422–447.

[Грот 1884^b]: *Грот Н.Я.* Еще о свободе воли // Русское богатство. 1884. № 3. С. 646–674.

[Грот 1883]: *Грот Н.Я.* К вопросу о реформе логики. Лейпциг: Типография Ф.А. Брокгауза, 1883.

[Грот 1884^b]: *Грот Н.Я.* К вопросу о свободе воли. Одесса: Типография П. Францова, 1884.

[Грот 1889^a]: *Грот Н.Я.* Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889.

[Грот 1886]: *Грот Н.Я.* О душе в ее связи с современными учениями о силе, опыт философского построения. Одесса: Типография «Одесского вестника», 1886.

[Грот 1885]: *Грот Н.Я.* О нравственной ответственности и юридической вменяемости. Одесса: Типография «Одесского вестника». 1885.

[Грот 1889^b]: *Грот Н.Я.* Предисловие // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889.

[Ермичев 2008]: *Ермичев А.А.* История русской философии в журнале «Вера и разум» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. № 2. С. 147–149.

[Зверев 1890]: *Зверев Н.А.* К вопросу о свободе воли // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2.

[Кареев 1890]: *Кареев Н.И.* К вопросу о свободе воли с точки зрения теории исторического прогресса // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 113–142.

[Каримов 2003]: *Каримов А.В.* Проблема свободы воли в философии Владимира Соловьева // Вестник Тамбовского ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2003. № 4. С. 48–52.

[Корсаков 1889]: *Корсаков С.С.* По вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889.

[Лопатин 1889]: *Лопатин Л.М.* Вопрос о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889.

[Маслин, Черников 2007]: *Маслин М.А., Черников Д.Ю.* Московское психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С. 247–266.

[Николай Яковлевич Грот в очерках 1911]: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб.: Типография Министерства путей сообщения, 1911.

[Никольский 1903]: *Никольский А.А.* Николай Яковлевич Грот (1852–1899 гг.) и его философские труды // Вера и разум. 1903. № 13. С. 23–58.

[О свободе воли 1889]: О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889.

[Оболенский 1883^a]: *Оболенский Л.Е.* Свобода воли // Русское богатство. 1883. № 2. С. 349–362.

[Оболенский 1883^b]: *Оболенский Л.Е.* Эволюция свободы воли // Русское богатство. 1883. № 3. С. 665–680.

[Павлов 2009]: *Павлов А.Т.* Н.Я. Грот в Московском университете // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2009. № 5. С. 99–112.

[Павлов 2017]: *Павлов А.Т.* Философское образование в Российской империи. М.: Издатель Воробьев А.В., 2017.

[Подшивалкіна et al. 2016]: *Подшивалкіна В.І., Голубович І.В., Подрезова М.О. та ін.* Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога — професора Миколи Яковича Грота (1883–1886). Одеса: Одеський нац. ун-т, 2016.

[Сеченов 1881]: *Сеченов И.М.* Учение о несвободе воли с практической стороны // Вестник Европы. 1881. № 1. С. 78–95.

[Соловьев 1880]: *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. М.: Университетская типография, 1880.

[Соловьев 1918–1921]: *Соловьев В.С.* Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Философский ежегодник. Вып. II / Ред. Г. Шпет. М.: Книгоиздательство С.И. Сахарова. 1918–1921. С. 169–185.

[Токарский 1889]: *Токарский А.А.* Понятия воли и свободы воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. (Труды Московского психологического общества. Вып. III). М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 261–268.

[Черников 2008]: *Черников Д.Ю.* Московское психологическое общество в истории русской философии. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008.

[Шевелева 2014]: *Шевелева С.В.* Влияние идей детерминизма и индетерминизма на формирование концепта свободы воли в уголовном праве // Союз криминалистов и криминологов. 2014. № 3–4. С. 343–353.

[Шишкин 1889]: *Шишкин Н.И.* О психофизических явлениях с точки зрения механической теории // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 127–146.

[Шишкин 1890^a]: *Шишкин Н.И.* О психофизических явлениях с точки зрения механической теории // Вопросы философии и психологии (Продолжение). 1890. Кн. 2. С. 129–158.

[Шишкин 1890^b]: *Шишкин Н.И.* О психофизических явлениях с точки зрения механической теории // Вопросы философии и психологии (Окончание). 1890. Кн. 3. С. 139–158.

[Clarke, Capes 2017 web]: *Clarke R., Capes J.* Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Edward N. Zalta. Электронный источник. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories>.

[Frankfurt 1971]: *Frankfurt H.* Freedom of the Will and the Concept of a Person // Journal of Philosophy. 1971. Vol. 68. № 1. P. 5–20.

[Kane 2005]: *Kane R.* A Contemporary Introduction to Free Will. New York: Oxford University Press, 2005.

[McKenna, Coates 2016 web]: *McKenna M., Coates D.J.* Compatibilism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Winter 2016 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). Электронный источник. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/>.

[Van Inwagen 1989]: *Van Inwagen P.* When is the Will Free? // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. P. 399–422.

[Vihvelin 2017 web]: *Vihvelin K.* Arguments for Incompatibilism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Fall 2017 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). Электронный источник. Электронный источник. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/incompatibilism-arguments/>.

Гарнцев М.А.

Уильям Оккам

О познании «путником» истин теологии

Первый вопрос Пролога Комментария к первой книге «Сентенций» Петра Ломбардского оставляет Уильяму Оккаму (ок. 1285–1347) открытый путь, позволяющий реализовать различные способы его всестороннего осмысления. Несколько начальных страниц, впервые переведенных на русский язык и опубликованных ниже как краткое приложение, дают представление о специфике схоластического дискурса и обсуждаемых в его рамках вопросах. Дискуссионный характер исследования рассматриваемой проблематики предполагает многоступенчатую и разветвленную систему доводов и контрдоводов, приводимых «мысленным оппонентом» в его ведущей наступательной функции, и собеседником, роль которого состоит не в блокировке и уничтожении аргументации соперника, а в углублении и нюансировке дискутируемых тем. Оценивая познавательные способности человека-«путника», шествующего по своему земному пути, диспутанты осмысливают ряд вопросов. — Одним из важнейших вопросов Пролога «*Ordinatio*» является следующий: «Возможно ли для разума “путника” обладать очевидным знанием об истинах теологии?» В ходе обсуждения выясняется, что основополагающую роль играют различие абсолютного и упорядоченного божественного могущества и различие интуитивного и абстрагированного познания. По мнению авторитетного медиевиста Уильяма Кортни, «в период с 1220 по 1245 годы термины *potentia absoluta* и *potentia ordinata* постепенно вошли в общее употребление»¹. Во времена Оккама дистинкция между абсолютным и упорядоченным могуществами применялась как многоцелевой инструментарий теологии. В качестве примера есть смысл сослаться на рассуждение из «*Quod libet Sextum*». — «Это различие следует понимать так, что «мочь что-либо» иногда понимается сообразно законам, установленным и введенным Богом, и тогда говорится, что Бог может сделать это,

¹ Courtenay W.J. The Dialectic of Divine Omnipotence // Courtenay W.J. Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice. London: Variorum Reprints, 1984. IV. P. 5.

исходя из упорядоченного могущества. Иначе разумеется «мочь» как способность сделать все то, что не включает в себе противоречия, установил ли Бог это как надлежащее быть сделанным им или нет, поскольку Бог может сделать многое, чего не желает делать... и говорится, что Бог способен к этому, исходя из абсолютного могущества»¹. При этом Уильям Оккам был настроен интерпретировать упорядоченное и абсолютное могущество Бога не как две отдельные способности, а как два аспекта единой и неделимой божественной мощи, направленной вовне, но формально непротиворечивые варианты божественного выбора могли вступать в противоречие с уже действующими законоположениями Творца. Стоит учитывать и то, что проявления абсолютного божественного могущества (например, библейские чудеса) Оккам не путал с возможностью божественного вмешательства, которое он полагал обособленной проблемой. Что касается интуитивного познания, то имеются все основания сравнить его «с пробирным клеймом философии четырнадцатого века»². По определению Оккама, «интуитивное знание о вещи есть такое знание, посредством которого может быть познано, существует вещь или нет»³, абстрагированное же знание — это знание, «посредством которого относительно контингентной вещи не может быть очевидным образом познано, существует она или нет»⁴. Достоверность интуитивного познания становилась для Уильяма Оккама гарантией того, что настоящее не может быть с очевидностью познано как прошлое или будущее. Ведь, по мнению «досточтимого начинателя», даже посредством сверхъестественной детерминации интуитивного акта Бог не в состоянии разрушить связь совершенного интуитивного познания как такового с настоящим моментом, коль скоро разрушение этой связи вызвало бы неизбежное превращение интуиции в абстрагированное или квазиабстрагированное познание. Поскольку «путник» не может интуитивно познать Бога в этой жизни, он образует собственное, но сложное понятие Бога, составленное из многих малых простых понятий, которые являются соименно сказуемыми о Боге и творениях⁵.

Вопрос, начало которого содержится в приложении, как кажется, не имеет однозначного ответа, но многое указывает: сам Оккам склоняется к тому, чтобы признать разум «путника» способным достичь истин теологии, но только абстрагированно.

¹ Guillelmi de Ockham. *Opera Theologica*. Vol. IX. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University, 1980. P. 586, lin. 21–30.

² Wengert R.G. The Sources of Intuitive Cognition in William of Ockham // *Franciscan Studies*. 41 (1). 1981. P. 415.

³ Guillelmi de Ockham. *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio. Prologus* // Guillelmi de Ockham. *Opera theologica*. St. Bonaventure, 1967. Vol. I. P. 31, lin. 10–11.

⁴ Guillelmi de Ockham. *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio. Prologus* // Guillelmi de Ockham. *Opera theologica*. St. Bonaventure, 1967. P. 32, lin. 4–5.

⁵ Pelletier J.E. *William Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 233.

Комментарий к первой книге «Сентенций»
ОРДИНАЦИО

[Пролог. Вопрос I: Возможно ли, чтобы разум «путника» обладал очевидным знанием об истинах теологии].

Касательно пролога я спрашиваю прежде всего, возможно ли, чтобы разум «путника» обладал очевидным знанием об истинах теологии.

Н е т:

Ибо очевидным знанием истин теологии невозможно обладать без отчетливого знания божества в собственном аспекте божества; но для разума «путника» невозможно отчетливое знание божества и, следовательно, очевидное знание истин теологии. Большая посылка доказывается: ибо неотчетливого знания божества недостаточно, ведь если бы было так, то, поскольку оно возможно для нас, исходя из чисто естественного, следовало бы, что мы, исходя из чисто естественного, могли бы обладать очевидным знанием истин теологии, что явно ложно; следовательно, для очевидного знания истин теологии требуется отчетливое знание божества. Меньшая посылка ясна: ибо знание божества в собственном аспекте божества, поскольку оно есть знание объекта, делающего бесконечным и блаженным в аспекте блаженного, есть блаженное, но блаженное знание невозможно для разума «путника»; следовательно, и т.д.

Во-вторых, так: если бы разум «путника» обладал очевидным знанием истин теологии, или эти истины были бы известны ему через самих себя, или они были бы известны ему через другие истины, более известные. Не первым способом, ибо тогда они познавались бы, исходя из познания терминов; но такие предложения, которые известны через самих себя, познаются всяким постигающим термины, и так они были бы естественным образом известны каждому постигающему термины, что явно ложно. И не вторым способом, ибо эти более известные ему истины были бы или просто более известными и предшествующими, или же только для него. Не первым способом, ибо ни одна истина не предшествует этой: «Бог троичен и един», поскольку нет ничего среднего между Богом и тремя лицами, чему ранее мог бы быть присущ этот предикат. И не вторым способом, ибо ничто позднее не может привести к очевидному знанию этого: «Бог троичен и един»; следовательно, и т.д.

В-третьих, так: очевидное знание истины есть наилучшее знание, которым только можно обладать о какой-либо истине; но для «путника» невозможно такое знание об этих истинах, ибо тогда блаженный не обладал бы более совершенным знанием о них, нежели «путник», что явно ложно.

Н а п р о т и в :

Могущий отчетливо постигать термины какой-либо необходимой первой истины может очевидным образом знать эту истину, ибо если она — первая, то позна-

ется тогда, когда познаны термины. Но «путник» может отчетливо познать, по крайней мере абстрагированно, термины этой истины: «Бог троичен и един». Следовательно, он может с очевидностью знать эту истину и на том же основании — теологические истины, которые не являются первыми. Следовательно, и т.д.

[Разъяснение терминов вопроса].

Относительно этого вопроса сперва следует разъяснить некоторые термины, использованные в вопросе: и, во-первых, что подразумевается под разумом «путника»; во-вторых, что — под именем «очевидное знание»; в-третьих, что — под истинами теологии. А далее, и это главное, следует ответить на вопрос.

Касательно первого я утверждаю, что разум «путника» есть тот, для которого невозможно интуитивное знание божества, исходя из упорядоченного могущества Бога. Во-первых, этим исключается разум блаженного, который обладает интуитивным знанием божества; во-вторых, исключается разум осужденного, для которого упомянутое знание невозможно, исходя из упорядоченного могущества Бога, хотя оно возможно для него, исходя из абсолютного могущества Бога.

Касательно второго, а именно того, какое знание является очевидным, я утверждаю, что очевидное знание есть познание какого-либо истинного сочетания, которое достаточным образом причиняется — непосредственно или опосредствованно — несоставным знанием терминов.

А именно так, что когда несоставное знание неких терминов, будь то термины того или иного предложения, или различных предложений, во всяком разуме, обладающем таким знанием, достаточным образом причиняет либо призвано причинять — опосредствованно или непосредственно — знание сочетания; тогда это сочетание познается с очевидностью. Из этого следует, что очевидное знание есть больше, чем наука, или разум, или мудрость, ибо контингентное предложение может познаваться очевидным образом, и все-таки это знание не есть ни наука, ни разум, ни какой-либо из тех складов, которые рассматривает Философ в VI книге «Этики»¹.

Если скажут, что очевидное знание контингентной истины никогда достаточным образом не причиняется несоставным знанием терминов, ибо в таком случае она познавалась бы, когда познаны термины. Но все таковое есть начало, известное через себя, согласно Философу в I книге «Второй аналитики»². Однако никакая контингентная истина не известна через себя; следовательно, и т.д.

Следует сказать, что предложение, известное через себя, есть то, которое с очевидностью познается из всякого знания терминов предложения, будь оно абстрагированное или интуитивное. Но относительно контингентного предложения это невозможно, ибо для того, чтобы причинять очевидное знание контингентной истины, достаточно некоторого знания терминов, а именно, интуитивного, как выяснится впоследствии, а некоторого, а именно абстрагированного, недостаточно. Поэтому если некто интуитивно узревает Сократа и белизну, существующую в Сократе, он может очевидным образом знать, что Сократ бел. А если бы он только

¹ Aristot. Ethica Nicom. VI. C. 3 (1139b 16–17).

² Aristot. Anal. Poster. I. C. 3 (72b 18–26).

с очевидностью познал Сократа и белизну, существующую в Сократе (как, например, некто может вообразить их в их отсутствие), то он бы не познавал бы очевидным образом, что Сократ бел, и потому это не предложение, известное через себя.

Касательно третьего я утверждаю, что все истины, необходимые человеку — «путнику» для достижения вечного блаженства, суть истины теологические. Это явствует из I главы XIV книги «О Троице» святого Августина, где он говорит так: «Отнюдь не все, что может познаваться человеком в человеческих делах, где очень много излишней суетности и вредоносного любопытства, я приписываю этой науке, но только то, благодаря чему спасительнейшая вера, которая ведет к истинному блаженству, порождается, вскармливается, защищается и укрепляется»¹.

Из этого следует, что некоторые естественным образом известные или познаваемые истины являются теологическими, как, например, то, что «Бог есть», что «Бог мудр, благ» и т.д., поскольку они необходимы для спасения; некоторые же являются познаваемыми сверхъестественным образом, как, например, «Бог троичен, воплощен» и т.п.²

¹ August. De Trinit. XIV. C. 1. N. 3 (PL 42, 1037).

² Guillelmi de Ockham. Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio. Prologus // Guillelmi de Ockham. Opera theologica. St. Bonaventure, N.Y., 1967. Vol. I. qu. 1 . P. 3, 1 — 7, 15.

О работе Мартина Хайдеггера «КОНЕЦ НОВОГО ВРЕМЕНИ В ИСТОРИИ БЫТИЯ»

Работа Мартина Хайдеггера «Конец Нового времени в Истории Бытия» представляет собой небольшую статью, которой завершается 69-й том Полного собрания сочинений, озаглавленный «Geschichte des Seyns» («История Бытия»)¹. Заметки, наброски и две статьи, объединенные в этот том, были созданы в 1938–1940-х годах и наряду с томами: «Beiträge zur Philosophie» (65), «Besinnung» (66), «Über den Anfang» (70) и «Das Ereignis» (71) — формируют основной корпус «бытийно-исторических» сочинений Хайдеггера.

С 1936 года руководящим словом для мысли Хайдеггера становится «Событие» (Ereignis) — слово, в котором в свернутом виде заключены зачатки *другого* мышления. Этому мышлению суждено, по замыслу философа, раскрыть более фундаментальные и подлинные основания и способы существования человека. Известно, что для мысли Хайдеггера характерно слияние «онтологического» и дискурсивного пластов: в языке, на котором историческая эпоха говорит о себе, в особенности в ее философском языке, отливается ее (само)понимание — основоопределения (Grundbestimmungen) того, что значит «существовать» и «быть истинным», что значит «человек», «время», «пространство» и «мир». По Хайдеггеру, эти базовые интуиции вовсе не являются результатом праздного теоретизирования *post factum*, а наоборот, предопределяют все возможные способы взаимодействия человека с окружающим его миром, все формы его отношений к другим людям и *богам*. По этой причине потрясения, обрушившиеся на мир в 1930–1940-х годах, оказываются для Хайдеггера не более и не менее, чем следствием тех глобальных сдвигов, которые произошли в истории *осмысления* бытия, берущей начало в Древней Греции. Таким образом, историческому (historisch) разлому, ознаменованному Второй мировой войной, соответствует бытийно-исторический (seynsgeschichtlich) разрыв в привычных путях и категориях мышления. Хайдеггер остро ощущает, что только через разработку другого мышления может открыться перепутье между миром, «сошедшим с рельс», и миром, в котором все еще возможна Встреча между человеком и Последним Богом.

Предлагаемая читателю статья Хайдеггера представляет собой несомненный интерес, поскольку в ней в концентрированном виде присутствует сразу несколько ключевых мотивов «бытийно-исторической философии», в той форме, которую она обрела в 69-м томе Собрания. Создание тома совпало со временем начала Второй мировой войны, что нашло свое отражение в размышлениях Хайдеггера о «тотальности войны» как следствии развертывания *Machenschaft* — истолкования сущего как поддаю-

¹ С небольшими изменениями статья входит также в текст «Черных тетрадей» — см.: Gesamtausgabe. Band 96. *Schwarze Hefte 1939–1941* (Vittorio Klostermann, 2014). Überlegungen XIII. S. 149–157.

щегося расчету и планированию, всегда имеющегося в распоряжении средства неограниченного расширения Власти (*Macht*). В обычном немецком словоупотреблении *Machenschaft* используется в значении «махинация, интрига, происки» и подчеркивает хитрость, коварство и непрозрачность совершаемых действий. Новые данные, полученные после выхода первого тома «Черных тетрадей» (94-й том Полного собрания, охватывающий дневники с 1931 по 1938 годы), позволяют проследить, как *Machenschaft* постепенно превращается из термина, которым Хайдеггер нередко клеймил политическую и академическую бюрократию, в термин его философского лексикона. К сожалению, отсутствие точной датировки тетрадей не позволяет точно установить момент этой концептуальной метаморфозы, однако с уверенностью можно сказать, что в «Überlegungen» V и VI, заключительных дневниках 94-го тома (то есть ближе к 1936–1937 годам) мы уже имеем дело с философским пониманием *Machenschaft*. В пользу этой же датировки говорит появление *Machenschaft* уже в первом разделе «Beiträge zur Philosophie», самого раннего из «бытийно-исторических» томов (1936–1938). В этой связи интересно подчеркнуть, что начало работы над проектом бытийной истории совпадает с моментом, когда слова *Machenschaft* и *Ereignis* становятся смысловыми эпицентрами двух исконно противоположных установок по отношению к сущему и бытию. В слове *Ereignis* собираются мотивы возвращения к себе, подлинного бытия в «своем собственном» (*das Eigene*), позволения вещи быть собой, примиряющего единения того, что в корне различно, свободного и непринужденного совершения. А в слове *Machenschaft* Хайдеггеру слышится ритмичный железный шаг рвущегося к бесконечному наращиванию своей мощи сущего, неуловимость рассчитывающего рассудка, поставившего на службу безымянной Власти «индустрию» науки, техники и культуры. В этом значении *Machenschaft* принадлежит к одному смысловому ряду с категориями *Seinsverlassenheit* и *Seinsvergessenheit* («покинутость бытием» и «забыть бытия», см. ниже), характеризующих смысловое обнищание мира и отчуждение человека от Бога и самого себя, а также предвосхищает открытую несколько позднее категорию *Gestell* («постав» как существо техники). При этом если в слове *Gestell* для Хайдеггера наиболее важна корневая связь с представленностью (*Vorgestelltheit*) как мерилom достоверности (понимание истины, заложенное Декартом), то ключом для понимания *Machenschaft* является учение Ницше о воле к власти. Таким образом, в обоих словах под несколько разными углами схватывается существо Нового времени, предопределившего облик и устремления современного человечества: *Gestell* акцентирует главенствующую нововременную тенденцию к опредмечиванию, тогда как в *Machenschaft* сделан упор на безымянную и безличную Власть, царящую в качестве метафизического определения сущности сущего («быть — значит властвовать или быть подвластным»).

Разработка темы *Machenschaft* приобретает весьма необычную форму в 69-м томе: синонимом, или лучше сказать, уполномоченным представителем *Machenschaft* на последней стадии ее главенствования становится «коммунизм»¹, правда, понятный не как общественно-политическое устройство отдельной страны, а в его

¹ Насколько известно переводчику, ни до, ни после «Geschichte des Seyns» Хайдеггер не устанавливает такого исключительного и подробного отождествления между «коммунизмом» и *Machenschaft*.

«бытийно-историческом смысле» (Хайдеггер недаром берет в кавычки «коммунизм» — его манифестациями предстают для него и англосаксонские демократии). Важнейшим аспектом «коммунизма» становится не его конкретная историческая форма, а правящая в его существе ориентация на *communis* — общее, обобществляющее, уравнивающее. Неслучайно рядом с «коммунизмом» и *Machenschaft* появляется греческое слово *κοινόν*, в котором Хайдеггер слышит отзвуки заложенной Платоном ориентации на поиск «общего» в вещах, в XX веке принявшей форму установления тотального контроля над всей сферой человеческого и природного бытия. Унификация нужд, желаний и устремлений человека, всеобъемлющая регламентация человеческой жизни и ее подчинение абстрактному общему благу, с одной стороны; и распространение научно-технического учета и планирования на все сферы материального и духовного бытия, с другой; — две стороны единого процесса растворения неповторимого, исключительного и непредсказуемого в единообразном, прогнозируемом и стандартном. Кроме того, словом *κοινόν* подчеркивается характерное для эпохи завершения метафизики истолкование самого бытия как предельно общего и потому лишённого содержания, голого «есть».

Любопытную исследовательскую загадку представляет собой рассуждение Хайдеггера о коммунизме как власти «Лишь Немногих». Выход «Черных тетрадей» вызвал новую волну исследований исторического контекста мысли Хайдеггера, его взаимоотношений с современными ему деятелями культуры и философии, а также рецепции исторических событий в его сочинениях. В свете вновь обострившихся дискуссий о политических взглядах Хайдеггера закономерно встает вопрос, как следует интерпретировать вышеназванную формулировку и как она относится к ставшему знаменитым высказыванию из того же тома: «Главных планетарных преступников Новейшего времени, которое впервые делает их появление возможным и необходимым, можно пересчитать по пальцам одной руки»¹. Если под планетарными преступниками Хайдеггер подразумевал глав тоталитарных режимов, то можно ли отождествить их с «Лишь Немногими»? Кажется, что нет, поскольку Хайдеггер настаивает на том, что «Лишь Немногие» по своему определению всегда остаются в тени. Но если так, то не имеем ли мы здесь дело с вариантом теории заговора, незаметно просочившейся в высокоуровневые философские построения? Поскольку установление исторических референтов обоих высказываний неизбежно останется лишь гипотетическим, следует, по-видимому, внимательней присмотреться к причинам того, почему Хайдеггер оставляет «Немногих» безымянными: не потому ли, что он стремится привлечь внимание к сущности самого Немногого (*Weniges*), через которое разворачивает себя Власть? Так или иначе, поспешность в ответе на эти вопросы недопустима и несет в себе риск промахнуться мимо мысли Хайдеггера.

Несколько слов необходимо сказать о тех переводческих решениях, которые были приняты в тексте. Особую трудность для перевода представляет обсуждавшееся выше слово *Machenschaft*, в котором отчеканивается сущность Власти

¹ «Die planetarischen Hauptverbrecher der neuesten Neuzeit, in der sie erst möglich und notwendig werden, lassen sich gerade an den Fingern einer Hand abzählen» (*Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 69. Geschichte des Seyns* (Vittorio Klostermann, 1998). S. 78). (Перевод мой — *H.C.*)

(Macht). Выбор сделан в пользу варианта, кажущегося контекстуально наиболее приемлемым — «изготовимость». Можно возразить, что из такого перевода с неизбежностью исчезает важное созвучие с самим словом *Macht*. С другой стороны, перевод *Machenschaft* как «властность», «властительность» представляется не совсем уместным, так как упускает корневое значение слова — его родство с немецким глаголом *machen* («делать»). Таким образом, «властность» не позволяет передать тот смысл, который представляется важнейшим для Хайдеггера: подвластность сущего, определенного через *Machenschaft*, заключается в его возможности быть изготовленным и (вос)произведенным. В пользу «изготовимости» говорит и ряд однокоренных слов, которые Хайдеггер приводит для пояснения сущности *Machenschaft* — *machbar* (букв.: «осуществимый, выполнимый, могущий быть сделанным»), *Machbarkeit* (сущ. от *machbar*, в тексте переведено как «изготавливаемость»), *Mache* («работа, делание»). Тем не менее, избранный перевод существенно ограничивает спектр коннотативных звучаний, имеющих место в немецком тексте, поскольку помимо уже указанного родства с *Macht*, он упускает буквальный смысл *Machenschaft* как «махинаций», «происков». При своей очевидной вторичности по отношению к акцентируемому Хайдеггером смыслу, этот аспект также важен, поскольку всякий раз, когда сущностью Власти названа *Machenschaft*, самым словом подчеркнут хитрый, изворотливый характер Власти, ее тяга к порождению видимостей, за которыми она прячет свое истинное существо. Для передачи этого оттенка удачно подошло бы слово «деланность», в котором акцентируется намеренно-обманчивый характер совершаемых действий. Однако в силу того, что это слово принадлежит обыденному языку, «деланность» не всегда позволяет заострить внимание на том специфически-философском, универсалистском смысле, который придает Хайдеггер слову *Machenschaft*. Поэтому в нижеследующем тексте выбор был сделан в пользу более искусственного термина «изготовимость», которое всякий раз обращало бы внимание читателя на особую роль термина *Machenschaft* в мысли Хайдеггера. Однако всякий раз, встречая в тексте слово «изготовимость», следует удерживать в памяти и другие важные коннотации «властности», «махинации» и «деланности».

Читатель найдет в тексте несколько слов, начинающихся с заглавной буквы. Несмотря на то, что в этом проявляется некоторое переводческое своеволие (как известно, в немецком языке все существительные пишутся с большой буквы), эта мера является вынужденной, так как позволяет сохранить ряд важных различий. Например, этот прием используется для воспроизведения различного написания *Sein* и *Seyn*, бытия в *первом* (*der erste Anfang*) и *ином* (*der andere Anfang*) начале истории (впрочем, это различие не всегда соблюдается в других текстах Хайдеггера). В предлагаемом тексте «Бытие» всегда соответствует немецкому *Seyn*. Также с заглавной буквы будут писаться слова с большой «бытийно-исторической» нагрузкой: «Власть» (*Macht*), «Немногие» (*die Wenigen*), «Начало» (*der Anfang*), а также «Событие» (*Ereignis*). Для сохранения различия между бытийной историей (*Geschichte des Seyns*) и историей фактической, историей как наукой (*Historie*), будут использованы предложенные В.В. Библихиным варианты «История» и «историография», соответственно (правда, при измененном написании «Истории» с заглав-

ной буквы). Термины *Seinsverlassenheit* и *Seinsvergessenheit* переданы как «покинутость бытием» и «забытие бытия». Творительный падеж в выражении «покинутость бытием» (*Seinsverlassenheit*) обусловлен стремлением следовать за мыслью Хайдеггера, согласно которой даже отпадение человека от своего истока — Бытия — есть не дело рук человеческих, а скорее следствие некоей глубинной бытийной истории (*Seynsgeschichte*), сдвига онтологических «литосферных плит». «Забытие бытия» (*Seinsvergessenheit*) принимается вместо более распространенного «забвения бытия», поскольку в первом русском варианте отчетливее слышится важная дополнительная коннотация «заступания-за-бытие», то есть в сферу сущего. Все примечания, за исключением специально оговоренных, являются хайдеггеровскими комментариями на полях текстов.

Мартин Хайдеггер

Конец Нового времени в Истории Бытия

Метафизическим признаком завершения Нового времени является историческое (geschichtlich) сущностное уполномочивание «коммунизма» в определение бытия эпохи окончательной смыслолишенности. Лишенное-смысла понято здесь в соответствии с продуманным в «Бытии и времени» понятием смысла. Согласно ему, смысл есть область наброска бытия, [набрасываемого] на его истину; а истина означает открывающее освобождение бытия в просвеченность его существования (Wesung), просвет самосокрывания. В самосокрывании осуществляется отказ. Просветляя себя, отказ есть знак Бытия. Подавая знаки, оно собирает себя в одаривание самим собой как Единственным. Никакому сравнению с сущим не высказать его в слове.

«Лишенное-смысла» подразумевает лишенное-истины: *отсутствие просвета бытия*. Смыслолишенность завершается тем, что это отсутствие упорствует в своей неузнанности, а вместе с ней в забытом забытии исчезает бытие. «Бытие» (Sein) значимо лишь в качестве не вызывающего вопросов, предельно общего слова для всеобщнейшего и пустого; несомненным же первенством обладает сущее. Оно заявляет о себе и утверждает себя через требование быть целиком и полностью из-готовимым, а следовательно, планируемым и подрасчетным. Преподнося себя таким образом, сущее насильственно утверждает исключительный приоритет Власти в человеке. Неудержимость, с которой прокладывает она свои безграничные пути, ложится на человечество закланием, под властью которого всего лишь изготавливаемое сущее является для него всем. «Бытие» (Sein) — покинутость-бытием — завершение смыслолишенности.

Когда смыслолишенность подходит к завершению, высшими целями и формами целей человека провозглашаются «ценности» (жизни и культуры). «Ценности» же суть лишь завуалированный перевод бытия, лишенного истины, в голые названия того, что считается важным, то есть поддается оценке и расчету, в одной-единственной области изготавливаемости (Machbarkeit). И оценивание переоценки всех ценностей, в каком бы направлении она ни происходила, есть окончательное изгнание в завершенную смыслолишенность. Возникновение разнообразных форм ценностного мышления подтверждает полную и окончательную предоставленность сущего покинутости-бытием. Немощным ценностям соответствует бессилие ценностных представлений. Оно подпитывает Власть, прорывающуюся из сущего, существующего через изготовимость.

Сущностность сущего (Seiendheit) растворилась в чистой изготовимости, причем так, что в ней сущее достигает неограниченной Власти и покинутость сущего бытием вступает в свое потаенное «господство». Покинутость-бытием происходит не из Власти изготовимости, ее исток — в потаенной Истории Бытия. Изготови-

мость (Machenschaft) способна лишь подвергнуть себя собственному самоуполномочиванию и встретить в нем свой конец. Там, где к власти приходит смыслолишенность — а именно, через человека как субъекта, вычислителя и охотника за подрасчетностью всякого сущего и самого себя — устранение всякого смысла (то есть вопроса об истине Бытия, и следовательно, ее отголоска в сущности сущего (Seiendheit) и ее наброске) должно быть заменено тем, что одно только и остается соразмерным замещением: расчетом, а именно, расчетом «ценности». «Ценность» есть перевод истины существования (Wesen) в термины массового и гигантского: преобладание «ценностного мышления» подтверждает полное и окончательное растворение сущего в просчитывании.

«Коммунизм», схваченный в осмыслении, состоит не в том, что каждому должно одинаково много работать, зарабатывать, потреблять и развлекаться, но в том, что все формы отношений и все способы поведения находятся под одним и тем же принуждением безусловной Власти безымянных Немногих. Лишенность-решения (надлом в любой возможности прорастания решения и его принятия) становится общей атмосферой, усредненным воздухом, которым дышат все. Это общее, обобществляющее каждого со всеми, есть так, как будто бы его и вовсе нет; то, что производство, как и банки, становится государственным; то, что помещичье землевладение уничтожено, а монастыри упразднены; то, что всякое знание подделывается под «интеллигентность», а эта последняя находит свое единственное употребление (а значит, и «действительность»¹) в квалифицированности «специалистов»; то, что производство «общественного мнения» так называемого «народа» посредством прессы и радиовещания стремится лишь к поддержанию иллюзии, которую никто на деле не принимает всерьез, кроме власть имущих (но и их лишь в той мере, в какой иллюзия является одним из средств власти, наряду с другими) — все это, увиденное из перспективы прежнего буржуазного владения и поведения, может показаться самой настоящей потерей и разрушением. Однако это огосударствление «общества» в государство мало что значит, коль скоро государство стало лишь орудием, подчиненным единственной партии; сама же партия — орудием Советов, а они, в свою очередь, — пространством игры Немногих. Для них самих характерно оставаться безымянными, а часто упоминаемых (Сталина и его публично действующее окружение) терпеть лишь в качестве «представителей».

Под «Лишь Немногими» никоим образом не подразумевается незначительное число в отличие от бесчисленных Многих, отстраненных от обладания властью. «Лишь Немногие» особым образом сосредоточивают любое уполномочивание Власти в неудержимость безусловного продвижения. Лишь Немногие выступают поручителями неограниченности и уверенности незаметнейшего развертывания Власти. Ее продвижение предопределено метафизически, подстрекаемое и натравливаемое только покинутостью всего сущего бытием, покинутостью, неузнанной в себе самой. И лишь такими Немногими² обеспечено абсолютное и без-

¹ Лжетолкование, устранение.

² Немногие и негласное (Unöffentliche) наипрямым образом связаны с публичностью. Как! Почему она? Негласное как форма Власти, незаметно переведенная в форму привычного [?] — высокие титулы — изобретение имен.

условное соглашение, что «общее благо», участие в культурном прогрессе, устранение классовых и профессиональных различий, уравнивание управляемых и «управляющих» являются только декорациями для «народа», перед которыми он очарованно замер, и потому даже не стремится заглянуть за них в то, что единственно существует, — во Власть Немногих. Еще раз: не то, что эти Немногие суть Власть имущие, а то, что одна их «решительность» повсюду сохраняет неприкосновенное преимущество совершенной, полной власти учреждений в противовес всякой одиночной или совместной попытке самостоятельного понимания и волевого исполнения¹.

Деспотизм Немногих имеет поэтому своим основанием не личное властолюбие отдельных «субъектов», но, напротив, они, без их ведома, только используются как носители и «наместники» безусловного уполномочивания чистой Власти — уполномочивания, имеющего одну цель: позволить Власти учредить себя в своих собственных учреждениях и обеспечить ей облик истинно действительного. Тот, кто заговорил бы здесь о «материализме», лишь доказал бы, насколько сильно его представления все еще зависят от толстяков, подчинивших «народу» свои ученые воззрения о нем. Этот «материализм» в наивысшем смысле «духовен», причем настолько решительно, что в нем должно признать завершенное исполнение западно-метафизической сущности² Духа. Ленин ясно это понимал. И именно поэтому «угроза» коммунизма состоит не в его экономических и общественных последствиях; в гораздо большей степени она заключается в том, что его духовная сущность, его сущность как Дух, останется неузнанной, а его толкование будет перенесено на такую почву, которая окончательно обеспечит его властное преобладание и невозможность противостояния³ ему. Историческая (geschichtlich) Власть коммунизма и его подлинной сущности⁴ — олигархической советской власти — есть простейший и убедительнейший аргумент против мнимо ницшеанского учения псевдотолкователей Ницше о «бессилии духа». Именно поэтому христианская церковь ничего не добьется своей «битвой»⁵ с большевизмом. Ведь она неспособна познать духовную сущность коммунизма именно потому, что сама служит «духовному», которое сущностно и бесповоротно запрещает христианству когда-либо заложить искореняющий «мирового врага — большевизм» в его основе, кардинально иной в своем существе очаг решающего вопрошания. До «битвы», вырождающейся во всего-навсего иллюзорные бои и подытоживающие их консенсусы, должно пробудиться знание того, что всякая чистая Власть в ее безусловном уполномочивании отсылает, в свою очередь, назад к своему истоку и сущностной опоре — изготовимости; в этом слове должно быть осмыслено ключевое решение западноевропейской Истории Бытия. Это *осмысление* подходит к «действительности» данностей эпохи бесконечно ближе (но не тем, что, бездей-

¹ О России — *ведаем* мало — даже когда становится больше известно — больше от этого не *ведаем*.

² Осуществления (*Wesen*).

³ Звучит так, как будто бы все еще возможно остановить и повернуть его вспять.

⁴ Именно его *духовная* сущность связывает возможность решений.

⁵ «Битва»: 1) на неподлиннейшей почве; 2) вообще и ни в коей мере не «решающее» — что может битва там, где «обоснование» как *Власть* таково, что делает его [решение] излишним как таковое.

ствуя, глазаеет на них), чем любой вид мелкобуржуазного «участия». Разумеется, желание видеть такое мышление превращенным в общее, заученное и всеми разделяемое мнение и представление было бы ошибочным требованием. Напротив, необходимость — лишь в одном: в знании о неизбежном, сущностно ином многообразии форм, в котором должно осуществиться историческое (*geschichtlich*) преодоление коммунизма. Упрямейшим препятствием для такого знания остается безымянное и плохо продуманное ожидание возвращения в будущем к докоммунистическому, буржуазному положению дел. Это пьянящее ожидание непрерывно подпитывается ошибочной точкой зрения, что «публично-известное» есть единственно действительное. Тогда как оно есть хоть и необходимая, и никогда запросто не преодолимая, но все же Тень Истории, которая осуществляется только как История Бытия. Не бегству от сущностного содержания политической действительности в «духовное», но продумыванию политического в основе его безграничного властного существа дано достигнуть той области, из которой Дух как форма господства метафизики становится преодолимым вместе с ней самой. И лишь там, где Дух уже ранее действовал как «образец» или «противоположность», мнение об укорененности духовного в «телесном» способно обеспечить себе почет и уважение, понятность и возможную значимость в качестве мировоззрения, сторонником которого можно себя признавать. «Коммунизм» есть, однако, не голая государственная форма и не разновидность политического мировоззрения, а *метафизическое* определение, в котором находит себя новоевропейское человечество, как только завершение Нового времени вступает в свою последнюю фазу. Обжившись в кругу общепризнанных занятий (содействие культуре и общему благу), укрытый под защитным покровом упованных спасений («вечное блаженство»), человек оказывается сегодня, когда все уверения постепенно обнаруживают свою изношенную хрупкость и беспочвенность, в повсеместно пошатнувшейся растерянности, в которой ему не остается ничего, кроме как крепко держаться за «цели», которые должны превзойти все прежнее, но именно поэтому и обрушиться в *неразличимость* с ним; ведь если сверх ухода за тем, чтобы телесная жизнь проходила в «труде» и «веселии», не осталось ничего, кроме безусловного распространения этих «целей» на целокупность довольной и здоровой, индустриализированной и технизированной, культуропроизводящей человеческой массы, которая непрерывно возвещает о возрастании этих жизненных интересов; если даже европейские народы, во имя ли утверждения уже давно имеющих в их распоряжении «интересов», во имя ли достижения гарантированного удовлетворения этих «интересов», *не* способны избежать войны; тогда требовательная принудительность, которой с необходимостью проникнуто существо интересов, — принудительность соответствующей, возведенной в безусловное массовой войны, подтверждает, что новоевропейское человечество все еще целиком располагается посреди прежнего, то есть метафизически определенного сущего.

Растерянное запутывание в сущем не способно познать ближайшее — то, что здесь бегство от Бытия определяет Историю в ее существе. Из бегства произрастает такое положение дел, при котором одновременно с полной обеспеченностью жизни и круга ее интересов разрастается до неохватного неопределенность реше-

ния. Угроза человеческому бытию как раз изнутри того, в чем заключено безусловное уверенно-направляющее овладение всеми средствами защиты и борьбы, угроза, смутно сознаваемая и отвергаемая в качестве всего лишь мнимой, несет в себе весть о Том, чего никогда не узнать подгоняющему к концу метафизике, просчитывающему человеку. Оно недоступно ему не потому, что лежит слишком далеко за пределами привычного ему, но поскольку оно до такой степени ему *близко*, что озабоченный обеспечением человек всегда уже перескочил это ближайшее своему потаенному существу. Правда, это ближайшее близко не «телу», и не «душе», и не «духу» человека; более того, оно не имеет ко всему этому никакого отношения; скорее, оно близко¹ потаенному основанию человеческого существа: постоянству в истине Бытия, в силу которого человек, отпрянувший от ненадежности в надежно обустроенное пользование проверенным, кидаемый из стороны в сторону постоянной сменой и исчезновением целей, может познать в этом неприкрыто ничтожное (намека Ничто). Но Ничто не есть «ничто»², а есть простейшее и самое невыносимое сущностное обличье Бытия. Редки времена, когда Бытие причащает своей потаенной Истории сердцевину человеческого существа и наделяет ее отношением к Бытию, каковое отношение не есть ни представление, ни какой-либо род «переживания», но до поры до времени не сбывшееся основывание истины Бытия. Эта сердцевина человеческого существа не существует ни где-либо, ни «в себе», но впервые *«будет»* в Событии О-своения (Ereignis der Ereignung) человека в здесь-бытие, и быть ей лишь из него. Человек не может «сделать» эту историю и никогда не сможет в нее вмешаться; он лишь способен, сам захваченный ее существом, подготавливать то время, когда из дали ближайшего навстречу ему выступит Наигрядущее Грядущего (причастит середине). До тех же пор, пока человек пребывает вне этого приготовления, ему суждено шататься в конце длинного тупика взад и вперед, между прегражденными выходами. Он забыл проложить путь назад, разумеется, назад не в прежнее, а назад в Начало, от предгосподства которого вскоре увернулось новоевропейское человечество. Знаком своей задержанности Начало подзывает отдаленнейшее будущее. Оберегание существа Начала наделяет осмысление весомостью вопрошания, взглядом обращенного к Грядущему. Начало есть тайна Истории; ведь Начало приводит себя во внезапный Просвет Внезапности Бытия к Ничто, и это приведение само принадлежит существованию Бытия.

Если «коммунизм» есть метафизическое определение народов в последней фазе завершения Нового времени, это подразумевает, что его существо, пусть и тайно, но должно было прийти к власти еще на заре Нового времени. Политически это свершилось в новоевропейской истории английского государства. Если мыслить это последнее согласно его сущности, невзирая на характерные для эпохи формы правления, общественного устройства и верований, то оно есть *то же*, что и государство объединенных советских республик, с той лишь разницей, что если там колоссальное притворство под прикрытием моральности и народного воспи-

¹ Близко, поскольку оно само — Близость: здесь-бытие.

² «Нигилизм» все еще метафизика.

тания делало безобидным и самим собой разумеющимся любое развертывание власти, то здесь новоевропейское «сознание» обнажает себя в своем властном существе еще безудержнее, хотя и не без ссылки на народное благополучие. Буржуазно-христианская форма английского «большевизма» есть наиболее опасная. Без ее уничтожения Новое время будет длиться дальше¹.

Однако окончательное уничтожение может иметь лишь форму сущностного самоуничтожения, которому в наивысшей степени способствует разрастание собственной обманчивой сущности [коммунизма] до роли спасителя моральности. В какой исторический (*historisch*) момент времени явно начнется и достигнет завершения самоуничтожение «коммунизма», не так важно в сравнении с уже выпавшим бытийно-историческим (*seynsgeschichtlich*) решением, делающим это самоуничтожение неизбежным. В первой фазе своего самоуничтожения «коммунизм» рвется в неудержимое полного властного разнуздывания вспышек военных осложнений. Война не есть, как еще считал Клаузевиц², продолжение политики другими средствами; когда под «войной» подразумевается «тотальная война», то есть война, проистекающая из *выпущенной на волю изготавимости* сущего, война *трансформирует* саму «политику» и становится *глашателем* того, что «политика» и любое другое планируемое жизненное предприятие являлись уже самой себе не подвластной исполненностью неуправляемых метафизических решений. Такая война не продолжает уже имевшееся в наличии, а вынуждает его к выполнению сущностных решений, над которыми сама не властна. Поэтому такая война более не допускает «победителей и побежденных»³; все они становятся невольниками Истории Бытия, для которой они изначально были слишком мелки и оттого позволили принудить себя к войне. «Тотальная война» вытесняет политику (и тем неизбежнее, чем она кажется «ближе к реальности») в форму голого исполнения требований и нужд сущего, покинутого бытием; сущего, которое, налаживая и подгоняя себя под безусловную планируемость, лишь обеспечивает властное превосходство неутомимого овладения в чистом развертывании Власти. То, что эта война не знает «победителей и побежденных», коренится не в том, что и те, и другие в одинаковой мере являются заложниками войны и несут более или менее одинаковый ущерб, а в том, что *оба* противника *всякий раз* обречены пребывать в сущностно нерешенном. Безошибочный признак этого — то, что они ничего не знают и ни на что не рассчитывают, кроме своих «интересов». Сама война *не допускает*, чтобы хоть кто-либо из них все еще позволил себе поставить под вопрос интересы вообще, интересы как таковые, в их «целевом» характере. Впервые применение мировой войны в качестве сознательной тактики развертывания метафизического коммунизма в основоопределение сущего было признано, поддержано и использовано Лениным. Его ликование по поводу разразившейся в 1914 году мировой войны не знало границ. Чем более новоевропейскими становятся такие мировые войны, тем беспощаднее требуют они сосредоточения всей военной мощи

¹ То есть его завершение задерживается.

² Карл Ф.Г. фон Клаузевиц (1780–1831) — известный прусский теоретик войны и военачальник. Его фундаментальный труд «О войне» заложил основы стратегии как науки. (*Прим. перев.*).

³ Резче.

под Властью Немногих. Но это значит, что все без исключения, что хоть как-то принадлежит бытию народа, должно стать составляющей военной мощи. И именно это устройство сущего, распознанное и названное Лениным «тотальной мобилизацией», отвечающее неограниченному ужесточению развертывания Власти в безмерность почти незаметной и само собой разумеющейся втянутости всего и каждого [в войну], приведено в действительность мировыми войнами. Она возводит «коммунизм» на высшую ступень его изготовляющего существа. Эта высочайшая «высота» есть единственное место, подходящее для падения в им самим подготовленное ничто покинутости бытием и зачинания его долгого завершения.

Все народы Запада всегда уже втянуты в этот процесс по их сущностно-историческому (*geschichtliche Wesensbestimmung*) определению. Они должны или ускорять, или тормозить его. Они способны работать либо над его сокрытием, либо над его разоблачением. Они могут создавать видимость борьбы с ним, или стараться остаться вне безграничного поля его действия.

Между тем, уже положено начало иной Истории Бытия; ведь если сущее в целом (здесь и сейчас — сущее изготовимое) рвется к концу, то должно быть другое Начало Бытия. Потаенный строй этого Начала таков, что даже редкие и грядущие мыслят и воспевают его в неведомом ведении. Но такой зачин Начала есть самое щедрое и доблестное вверение его собственного существа [в руки] Истории основания его истины в возрождающемся сущем. Что значит появление титанического упоения изготовляющим опустошением и порожденными им «действиями» в сравнении с приходом последнего Бога и врученным ему тихим достоинством ожидания? Но Бог — каким образом? Попрошай Бытие! И в его тишине, в изначальной сути слова, отзовется Бог. Вы можете исходить вдоль и поперек все сущее. Но нигде не покажет себя след Божества. Вы можете переставить все сущее с ног на голову — но нигде не встретится вам свободное место, которое могло бы стать приютом Божеству. Вы можете сделать шаг за пределы вашего сущего, но там вы снова обнаружите лишь сущность (*Seiendheit*) того, что уже считается сущим среди вас. Вы объясняете лишь через то, что для вас уже заранее должно быть ясным. Но вопрошай Бытие!

Но как стать вопрошающим, тем, кто не изучает сущее, но вопрошает Бытие? Лишь через голос Тишины, что настроит твое существо на постоянство в здесь-бытии и возвысит, так настроенного, в настороженное прислушивание к прибытию. Ведь лишь в прибытии способна изначально осуществиться сущность божественного. В прибытии боги учреждают основу глубочайшей Истории, в прибытии они суть предвестники последнего Бога, предельное которого есть его приход. Он не приносит ничего, кроме самого себя; но и себя лишь как Наигрядущее Грядущего. Впереди самого себя несет он будущее (*Zu-kunft*, при-бывающее), свою игру пространства-времени в Бытии, которая сама ждет, когда Бог, прибывая, исполнит ее и прибудет в своем прибытии. Таков Бог, избравший своей нуждой Бытие, предельнейший Бог, не знающий ни изготовления, ни провидения. Последний Бог не дает утешения. Безутешность возрастает вместе с пристрастием видеть в утешении исполнение и наполнение «жизни». Это пристрастие черпает силы из мнения, будто «жизнь» (подразумевается ли при этом жизнь «по эту» или же «по

ту сторону») есть единственная и высшая форма бытия, которой мог бы обладать человек. Расчет на спасение души оттесняет в область лишённого присутствия (*daseinslos*) «переживания», от которого последний Бог далек настолько, что даже не отворачивается от продуктов и сфер подобной «жизни».

Спрошенное Бытие, из которого в свое время откликнется Бог, настроит на обнадеженность одаренностью самой тихой связью — связью мира с землей. Они, отвоевывая свое существо, расстилаются в область Истории противостояния человека и последнего Бога. Обнадеженность не привязывается к наличному и не базируется на сущем. Она сбывается Бытием и из Бытия как всякий раз изначальная, никогда не ниспадающая до голой привычности, ясная веселость долгого мужества — мужества стоять на страже бодрствующего приготовления к Событию. Эта ясная веселость достаточно сильна для того, чтобы вобрать в существо обнадеженности ужас перед покинутостью сущего бытием. В своем долготерпении она возводит щедрость в противовес невидимому для глаза опустошению сути Бытия, которое уже превзошло всякое разорение сущего. Но, быть может, далеки еще те времена, когда человек созреет для боли этого великодушного долготерпения обнадеженности Бытием. Но такая обнадеженность хранит в себе истину существа радости. Затерянные в сущем, метафизика и все состоящие в ее услужении формы церковной веры и мировоззрений, достигают лишь «удовлетворенности» сущим и посредством его, — если даже и возвышенной, то лишь «душевной» или «духовной» удовлетворенности. Радость же не есть удовлетворенность. Исток радости — в Начале Истории Бытия. В перейденное перехода полагает она конец метафизики, и вместе с ним — конец Нового времени. Двухголосием долготерпения и щедрости в обнадеженности Бытием более пространно сказывается То, что должно было быть названо словом «забота». Привычное мнение и «переживание» воспринимают в этом слове лишь указание на опечаленность и горести; это подтверждает, до какой степени они мыслят исходя из противоположного, именуемого «удовлетворенностью». Отсюда же проистекает неспособность изведать существо «заботы», — из отвердевания в метафизике, уже самой ставшей пошлостью, из ее последнего триумфа — «коммунизма» как ею же самой используемого человека-пользователя изготовимости. Его «господство» есть конец первого Начала Истории Бытия. Во внезапно обрушившемся конце — другое Начало этой Истории. В первом Начале Бытие осуществляется как произрастание (*φύσις*); в другом Начале Бытие осуществится как Событие. Произрастание, изготовимость, Событие *суть* Истории Бытия; *существо* Истории, вышедшее из первоначальной потаенности, а затем искаженное в историографию (*Historie*), освобождается ими в То, что грядущие продумают в истине Бытия как основание просвета раз-лада (*Austrag*).

Бросая кости, История Бытия порой допускает видимость, что будто бы в человеческой власти определять то, как они выпадут. Но они выпадают всякий раз лишь под тем наклоном, под которым сбывается Бытие к сущему. О наклоне же ведают лишь взбирающиеся по нему. Их путь наверх есть восхождение к готовности быть бодрствующими стражами близости Бытия, из бездонности которого выпадает сущее, чтобы впервые вернуться обратно сбывшейся подлинностью. Бытие как Событие не только само выносит решение о времени, когда оно просветит се-

бя в таком осуществлении. Бытие как Событие, Бытие как доосновное, несет в этой безосновности преображенное существо исконно слаженной игры-пространства-времени, в которой История примет на себя свое будущее.

Долгим размышлениям еще предстоит распутать узловатые хитросплетения и пробудить мужество к осмыслению как радости здесь-бытия, прежде чем грядущий западный человек отыщет путь к простым решениям и научится ведать и чтить бездонную даль близкого. Доступные всякому [?] ¹, вынашиваемые за ночь «истины» будут пропущены тогда мимо ушей, словно пустой звук. Они не нуждаются в опровержении. Ведь оно само — шум и суета. Истина же осуществляется в тишине Бытия. Эта тишина есть Близость последнего Бога.

¹ Сомнительное место в манускрипте. (Прим. перев.).

Кротов А.А.

К публикации рукописи В.Н. Кузнецова «Марксизм основоположников»

Публикуемая рукопись Виталия Николаевича Кузнецова «Марксизм основоположников» представляет собой текст его последней, незавершенной книги. В течение полувека Виталий Николаевич работал на философском факультете Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова сначала в должности ассистента, затем доцента и, наконец, профессора кафедры истории зарубежной философии. Его основной лекционный курс был посвящен истории философии XVII–XIX вв., наряду с которым он читал разнообразные по тематике спецкурсы. Широкую известность в академической среде ему принесли книги: «Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века» (1965), «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм» (1969), «Французская буржуазная философия XX века» (1970), «Франсуа Мари Вольтер» (1978), «Французский материализм XVIII века» (1981), «Французское неогегельянство» (1982), «Немецкая классическая философия» (1989), «Европейская философия XVIII века» (2006) и многочисленные статьи¹.

По собственным словам Виталия Николаевича, замысел книги возник у него в 1990 году. Значительную часть рукописи составляют подготовительные материалы, которые, без сомнения, подверглись бы редакционной правке, если бы автор имел возможность ее сделать. Тем не менее, даже в неоконченном виде рукопись позволяет судить об основных идеях задуманной автором книги. Рукопись подготовлена к публикации профессором Артемом Александровичем Кротовым.

¹ См.: *Кузнецов В.Н.* Вольтер и философия французского просвещения XVIII века. М.: Изд-во Московского университета, 1965; *Кузнецов В.Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М.: Изд-во Московского университета, 1969; *Кузнецов В.Н.* Французская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1970; *Кузнецов В.Н.* Франсуа Мари Вольтер. Мыслители прошлого. М.: Мысль, 1978; *Кузнецов В.Н.* Французский материализм XVIII века. М.: Мысль, 1981; *Кузнецов В.Н.* Французское неогегельянство. М.: Изд-во Московского университета, 1982; *Кузнецов В.Н.* Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001; *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М.: Высшая школа, 1989; Изд. 2-е. М.: Высшая школа, 2003; *Кузнецов В.Н.* Европейская философия XVIII века. Переиздание: М.: Алма Матер, 2006.

Кузнецов В.Н.

Марксизм основоположников (К. Маркса и Ф. Энгельса)

Последние тайны: историко-философское исследование

Предисловие

Книга озаглавлена «Марксизм основоположников» потому, что возникшее во второй половине 40-х годов XIX века учение, за которым вскоре закрепилось наименование «марксизм», создавалось не только Карлом Марксом (1818–1883), но и Фридрихом Энгельсом (1820–1895). Между этими двумя немецкими мыслителями сложился с 1844 года творческий союз единомышленников, чей совместный плод можно было бы без натяжек назвать ради персонализированной точности даже «марксо-энгельсизмом».

Совместно написанный Марксом и Энгельсом в конце 1847 года и опубликованный в начале 1848 года «Манифест Коммунистической партии» был первым выдвиганием на мировоззренческо-идеологическую авансцену целого ряда наиболее развитых европейских стран *нового учения*, которое своей связью с революционным рабочим движением сразу привлекло к себе довольно широкое внимание, возрасставшее от десятилетия к десятилетию.

Владимир Ильич Ленин (1870–1924) характеризовал «Манифест коммунистической партии» как произведение, в котором «с гениальной ясностью и яркостью обрисовано новое мирозерцание», включающее в себя: 1) «последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни», 2) «диалектику как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии», 3) «теорию классовой борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества»¹.

Опубликованный сначала на немецком языке, Манифест Коммунистической партии был быстро переведен на французский, английский и другие западно-европейские языки, а затем и восточно-европейские языки (на русский — в 1869 году), выдержав до конца XIX века по несколько изданий (на немецком — 12). О марксизме судили прежде всего и более всего по Манифесту Коммунистической партии.

Оставаясь единомышленниками до конца своих дней, Маркс и Энгельс в дальнейшем при разработке созданного ими учения не выступали авторским тандемом. Марксом были опубликованы, во-первых, крупные исследования по классовой борьбе во Франции в период 1848–1851 и 1870–1871 годов; во-вторых, политэко-

¹ Ленин В.И. Карл Маркс // Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1970. С. 4.

номические исследования («К критике политической экономии», 1859; и 1-й том «Капитала», 1867). Высоко оценивая все эти труды Маркса в рецензиях на них и предисловиях к их переизданиям, Энгельс развернул углубленную характеристику марксизма в своих сочинениях «Анти-Дюринг» (1877–1878), «Развитие социализма от утопии к науке» (1880), «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888). Он же завершал Марксов «Капитал», опубликовав второй и третий тома этого произведения.

Я назвал свое исследование «марксизма основоположников» историко-философским потому, что их учение в течение около 50 лет находилось в процессе изменения, выходя далеко за пределы того содержания, которое имелось в «Манифесте Коммунистической партии». При этом мое внимание привлекли такие аспекты исторической трансформации марксизма, которые, насколько мне известно, не были замечены в других, весьма многочисленных марксоведческих работах, написанных даже самыми компетентными авторами. Этим объясняется «пиаровский» подзаголовок о «*последних тайнах*» «марксизма основоположников». Хочу подчеркнуть, что, акцентируя внимание на некоторых «белых пятнах» марксоведения, я тщательно избегал конъюнктурного искушения дискредитировать «основоположников марксизма», так же как избегал я и апологетическо-восхвалительных характеристик тех новаций, которые отличали Маркса и Энгельса от их предшественников и современников.

Я считаю выражением научной объективности признание того факта, что «марксизм основоположников» — это самое влиятельное из учений, возникших в ходе мировоззренческого процесса, имеющих философские истоки и сохраняющих в себе философскую компоненту даже при последующем отрыве и отмежевании от этих истоков.

Не вызвав в XIX веке никаких социально-политических революций и не став идеологическим знаменем ни одной из происходивших тогда в Западной Европе (в основном во Франции) революций, «марксизм основоположников» через его творческое восприятие В.И. Лениным нашел свое практическое отражение в проведенной большевиками в октябре 1917 года социалистической революции и в последующих усилиях Российской коммунистической партии (большевиков) сначала стимулировать мировую социалистическую революцию, а затем в условиях «капиталистического окружения» построить социализм в одной, отдельно взятой стране (одновременно решая задачи экономическо-оборонной модернизации). Если учесть победу Союза Советских Социалистических Республик, руководимого Все-союзной коммунистической партией большевиков, в Великой Отечественной войне, образование затем «социалистического лагеря», противостояние его до середины 80-х годов XX века капиталистическим государствам во главе с США, — то фактом является колоссальное воздействие марксизма-ленинизма на историю России и опосредованно — всего мира.

Фактом является и то, что действия нового руководства КПСС после 1985 года привели к реанимации капиталистических отношений, отказу от марксизма-ленинизма, к роспуску КПСС и ликвидации СССР в конце 1991 года.

В постсоветской России (а также в других бывших республиках распавшегося Советского Союза) началось и быстро набрало силу рыночно-буржуазное ре-

формирование экономики, обрастающей своими политико-юридическими институтами.

Марксизм в постсоветской России подвергся массивной и интенсивной дискредитации, хотя у него остается немало приверженцев, стремящихся развить его и придать ему новую, «неклассическую форму», соответствующую реалиям XXI века. В современной России, позиционированной ее верховной властью как демократическое государство, многопартийность допускает существование оппозиционных партий, наиболее радикальная и влиятельная из которых именуется Коммунистической партией Российской Федерации (КПРФ), идеологически выступающая под знаменем обновленного марксизма-ленинизма. На думских и президентских выборах 2008–2009 годов за нее голосовало 17% избирателей.

Уместно вспомнить, что в Российской империи XIX века происходил длительный процесс поиска путей революционного устранения самодержавно-крепостнического строя. Начало было положено восстанием декабристов в 1825 году. Затем революционно настроенные разночинцы 60-х годах пытались поднять против царизма крестьянство, но, не сумев увлечь за собой народные массы, стали на путь индивидуального террора против царя и высших сановников империи, что стало постепенно осознаться как бесперспективная тактика борьбы. Первая небольшая марксистская группа под названием «Освобождение труда» была создана в 1883 году бывшими членами «Народной Воли» во главе с Г.В. Плехановым: группа делала ставку на пролетариат, который начал появляться в связи с развитием крупной капиталистической промышленности. Этот процесс «развития капитализма в России» проанализировал В.И. Ленин и сделал последовательно революционные выводы, ориентировавшие на создание партии как централизованной организации революционеров, которые и агитацию среди фабрично-заводских рабочих развернут ради забастовочной борьбы, и выведут на баррикады вооруженных боевиков, как это имело место в ходе московского вооруженного восстания в декабре 1905 года. Это было началом революции, спровоцированной Кровавым воскресеньем в январе 1905 года (расстрелом рабочих, шедших с петициями об улучшении условий своего труда к царскому дворцу). До конца 1907 года Россия была охвачена революционным движением, которое было подавлено П.А. Столыпиным с применением армии, казнью многих повстанцев. Первоначально Николай II пытался сбить поднимающуюся революционную волну Манифестом 17 октября, дававшим стране некоторые демократические свободы, конституционно закрепленные, и выборную Государственную Думу. Но царю пришлось трижды разгонять Думу из-за резкой оппозиционности ее депутатов, каждый раз изменяя избирательный закон в сторону ограничения депутатов от рабочих и крестьян.

Новый революционный взрыв Николай II спровоцировал вступлением в войну против Германии; поражения плохо подготовленных и вооруженных царских войск, трудности с продовольствием вызвали Февральскую революцию 1917 года, которая свергла самодержавие и провозгласила Россию демократической республикой, не решив при этом двух важнейших социальных проблем: о выходе из войны и о предоставлении крестьянам помещичьих земель. При этом Россия разваливалась, и ее национальные окраины провозглашали себя независимыми самостоя-

тельными государствами. Росла преступность. Усиливался голод. Доверие к Временному правительству катастрофически упало, и большевики провели фактически бескровный захват власти, после чего установили свою жестокую диктатуру (использовав новый полицейский аппарат и ВЧК).

Ленин был прав, что Россия в поисках революционной эффективной теории «выстрадала марксизм».

Для мыслящих «россиян» углубленное знакомство с марксизмом основоположников представляет огромный интерес: это в сущности «нашенское» учение, хотя оно пришло из зарубежного «далека».

Поскольку «марксизм основоположников» трактовался в Советском Союзе соответственно ленинской интерпретации, постольку естественно сопоставление с ней выводов моего историко-философского исследования, и это сопоставление может не избежать критических выводов.

Я разделил свое исследование на три части. Первую часть я назвал «Вокруг Манифеста Коммунистической партии», поскольку эта часть сконцентрирована на трансформациях теории Маркса и Энгельса, изложенной в названном произведении. Вторую часть я назвал «Вокруг материалистического понимания истории», которое основоположники марксизма считали изложенным в своих сочинениях. Предметом третьей части является исследование энгельсовской концепции «диалектического материализма».

В начале 90-х годов XX века я приступил к исследовательскому чтению произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, чтобы разобраться в причинах, почему марксистско-ленинский проект создания коммунистического общества, уходящий корнями в *марксизм основоположников*, потерпел крах, и слова В.И. Ленина «учение Маркса всесильно, потому что оно верно» были опровергнуты ходом исторических событий.

Инициированная со второй половины 80-х годов руководством КПСС дискредитация марксизма привела к концу горбачевской «перестройки» к лишению его статуса государственной партийной идеологии, но тем не менее у марксизма-ленинизма осталось немало приверженцев как в нашей стране, так и за ее рубежами. Надпартийное, научно объективное исследование этого учения, которое (используя слова Джона Рида об Октябрьской революции 1917 года) потрясло мир и наложило сильнейший отпечаток на все важнейшие социально-политические процессы XX века, составляет важную часть «истории идей» (как нередко в англосаксонских странах называют историю философии).

ЧАСТЬ 1

Вокруг «Манифеста коммунистической партии»

ГЛАВА 1. От революционно-баррикадного повстанчества к установке на мирное «вхождение во власть» посредством электоральных успехов

«Манифест Коммунистической партии» заканчивался «открытым» провозглашением того, что «цели коммунистов могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя», который экономически является в промышленно развитых странах в основном «буржуазным» («капиталистическим»). Это «ниспровержение» мыслилось «основоположниками» как пролетарская революция, приводящая к созданию коммунистического строя. Если господствующие классы современного общества содрогаются перед перспективой такой революции, то «пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей — приобретут же они весь мир». — Подчеркивалось, что победоносной грядущая пролетарская революция может быть лишь при условии охвата ею пролетариата всех развитых, «цивилизованных» стран, вследствие чего был выдвинут лозунг: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»¹

К заглавию первого раздела Манифеста Коммунистической партии «Буржуа и пролетарии» Энгельс в 1888 году сделал два поясняющих примечания: «Под буржуазией понимается класс современных капиталистов (как) собственников средств общественного производства, применяющих наемный труд», а «под пролетариатом понимается класс современных наемных рабочих, которые, будучи лишены своих собственных средств производства, вынуждены, для того, чтобы жить, продавать свою рабочую силу»². В разделе прослеживалось формирование капиталистического способа производства, зародившегося в недрах феодального общества, и связанное с ним формирование современных классов буржуазии и пролетариата.

В Манифесте Коммунистической партии утверждалось, что к середине XIX века конфликт между пролетариатом и буржуазией достиг кульминации, и общественное производство более не может (из-за торгово-промышленных кризисов) оставаться в руках буржуазных собственников.

Маркс и Энгельс прогнозировали, что пролетарская революция скорее всего начнется в Германии, где на повестке дня стоит буржуазно-демократическая революция «против абсолютной монархии, феодальной земельной собственности и реакционного мещанства», что могло бы быть использовано пролетариатом для развертывания антибуржуазной революционной борьбы. — «Вот почему немецкая буржуазная революция... может быть лишь непосредственным прологом пролетарской революции», которая победит, однако, лишь при поддержке революционными выступлениями более мощных отрядов пролетариата в других цивилизованных странах, под которыми имелись в виду Франция и Англия. В перспективе

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 39.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 8.

перерастания всякого рода иных революционных движений в пролетарскую революцию говорилось о поддержке коммунистами всякого рода революционных движений.

Главное в Манифесте Коммунистической партии — это установка на победоносную пролетарско-коммунистическую революцию и уверенность, что такая революция начнется и осуществится в ближайшее время.

Прогноз Маркса и Энгельса на начало европейского революционного процесса 40-х годов XIX века в Германии не оправдался: сначала февральская революция 1848 года произошла в Париже, приведя к падению так называемой Июльской монархии (возникшей в 1830 году в результате свержения монархии Бурбонов), а революционные выступления в Германии начались лишь в марте, причем они быстро вынудили короля Фридриха-Вильгельма IV пойти на уступки: высшие министерские посты были переданы лидерам буржуазной оппозиции Кампгаузену и Ганземану (финансировавшим ранее «Рейнскую газету», которой К. Маркс, фактически руководивший ею, придал революционную направленность), были разрешены выборы в прусское учредительное собрание, которое начало заседать во Франкфурте-на-Майне.

К. Маркс стал издавать «Новую Рейнскую газету», в которой под флагом углубления борьбы за «демократию» пропагандировалась установка на «непрерывную революцию», фактически означавшую курс на перерастание в пролетарскую революцию. Члены «Союза коммунистов» (их общее число не превышало 2–3 сотен человек) вернулись в Германию, где некоторые из них приняли участие в повстанческих выступлениях, подавленных правительственными войсками. В ноябре — октябре 1852 года в Кельне над арестованными членами «Союза коммунистов» состоялся суд, приговоривший большинство из них к различным (сравнительно небольшим) срокам тюремного заключения за «государственную измену», после чего Маркс и Энгельс распустили «Союз». Энгельс характеризовал его как «единственную революционную организацию, имевшую значение в Германии»¹.

Во Франции революционно-антимонархическая республиканско-новая буржуазная власть сумела быстро подавить восстание парижских рабочих в июне 1848 года.

В Германии не удалось даже свергнуть монархию, которая пошла на уступки экономическо-политического характера буржуазным слоям. Учредительное собрание во Франкфурте было распущено, и вместе с тем была дарована конституция, через год замененная на другую. Вооруженные выступления против монархии были подавлены.

По сути дела это был крах «теории», изложенной в Манифесте Коммунистической партии. Маркс не мог этого не осознавать, но публичного признания этого факта у него не было.

В дальнейшем Марксом учитывался факт поражения восстания парижских пролетариев в июне 1848-го и подавления летом 1849 года выступления буржуазных радикал-революционеров. Учитывалось и то, что в Пруссии после подавления к концу 1850 года вооруженных антимонархических выступлений король своим

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 335.

указом распустил Учредительное собрание и ввел конституцию, замененную в январе 1851 года на новую, учреждавшую двухпалатный парламент, имевший право вотировать законы и утверждать бюджет, а также новые налоги. Допускалась в определенных пределах свобода слова, собраний, союзов, то есть умеренные демократические свободы. Буржуазная собственность была объявлена неприкосновенной, и одновременно был принят закон о выкупе крестьянских повинностей.

Маркс после Февральской революции был выслан из Бельгии, приехал в Париж, откуда с началом Мартовской революции переместился в Кельн, где редактировал «Новую Рейнскую газету». По делу о «Союзе коммунистов» Маркс был оправдан, но выслан из Пруссии. Его не приняла Франция, и он обосновался в качестве эмигранта в Лондоне, где прожил до конца своих дней, не подвергаясь преследованиям.

Связав начало революций 1848 года с тогдашним экономическим кризисом 1846–1847 годов, Маркс и Энгельс, констатируя затем начало нового промышленного подъема (невозможного по экономической концепции Манифеста Коммунистической партии), сделали в Обзрении за май — октябрь 1850 года (опубликованного в «Новой Рейнской газете») вывод, что этим объясняется наблюдающийся в то время спад революционного движения, и что в современных условиях «о действительной революции не может быть и речи», за что видные западноевропейские революционеры, укрывшиеся в лондонской эмиграции, объявили их «отступниками» и «предателями» революции¹. Во введении к переизданию в 1895 году Марксовой работы «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 гг.» Энгельс еще раз напоминал, что Маркс и он «еще осенью 1850 г. заявили, что “во всяком случае первый этап революционного периода закончен...”»².

Это признание «основоположниками» хронологической ошибочности революционаристских прогнозов Манифеста Коммунистической партии не нашло, однако, отражения в написанных «основоположниками» предисловиях к переизданиям Манифеста Коммунистической партии. Более того, в написанной Энгельсом в 1884 году статье «Маркс и “Новая Рейнская газета”» утверждалось, что тактическая программа Манифеста Коммунистической партии, «выдвинутая накануне революции... выдержала испытание этой революции... И ныне, почти сорок лет спустя, она служит руководящей нитью для всех решительных и сознательных рабочих партий Европы — от Мадрида до Петербурга»³.

С этим неадекватным утверждением корреспондирует убежденность В.И. Ленина в том, что выдвинутая Марксом и Энгельсом в Манифесте Коммунистической партии «новая теория была блестяще подтверждена ходом революционных событий 1848–1849 гг., как подтверждали ее впоследствии все пролетарские и демократические движения всех стран мира»⁴.

Но имеется все же последующее и еще более важное признание Энгельсом ошибочности того способа революционной борьбы, который одобрялся и предписывался в Манифесте Коммунистической партии. Энгельс в предисловии к пере-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 336.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 95.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 312.

⁴ Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1970. С. 4.

изданию в 1895 году работы Маркса «Классовая борьба во Франции» писал, что «когда вспыхнула (во Франции) Февральская революция, открывшая период европейских революций конца 40-х гг. XIX в., все мы в своих представлениях об условиях и ходе революционного движения исходили из исторического опыта Франции» от 1789 до 1830 гг. Но осмысление новых градостроительных и военнотехнических реалий показало, что «восстание старого типа, уличной борьбы с баррикадами, — между тем как она, игравшая повсюду до 1848 г. решающую роль, в значительной мере устарело», и теперь оно терпит поражение от решительных действий правительственных войск¹. Речь шла об эффективном использовании артиллерии и стрелкового оружия с повышенной скорострельностью против повстанцев на широких городских улицах. Энгельс делал из вышесказанного далеко идущий вывод: «Период революций снизу на время закончен...»² Принципиальная значимость этого вывода в том, что предполагаемая приведенными словами иная «революция, которую можно именовать революцией сверху» есть такое социально-политическое преобразование, которое осуществляется мирными, легальными средствами давления на власть, вынуждаемую произвести желательные для «пролетариата» реформы.

В написанном Марксом обращении Генерального совета Международного товарищества рабочих к парижским рабочим после крушения бонапартистской II империи (в результате ее поражения в войне с Пруссией) и образования буржуазной Республики «попытка ниспровергнуть новое республиканское правительство» характеризовалась как отчаянное безумие: «Пусть они спокойно и решительно пользуются всеми средствами, которые дает им республиканская свобода, чтобы основательно укрепить организацию собственного класса», что обеспечит им новые «геркулесовы силы для борьбы за возрождение Франции и за наше общее дело — освобождение пролетариата»³. Однако парижские рабочие, руководимые бланкистами, прудонистами и близкими к последним анархистами, восстали и образовали в своем городе Коммуну, власть которой «основоположники марксизма» охарактеризовали как «диктатуру пролетариата».

В работе «Гражданская война во Франции» (1871) Маркс восторженно писал о героической борьбе восставших парижских рабочих и клеймил жестокое подавление Парижской коммуны войсками республиканско-буржуазного правительства, возглавляемого А. Тьером.

«Анти-коммунную» позицию Маркса маскировали его восторженные отзывы о героизме коммунаров (они «штурмовали небо») и возмущение жестокостью «версальцев», расстреливавших коммунаров по решению-распоряжению французского буржуазно-республиканского правительства Тьера.

Еще в «Критике Готской программы» Маркс, развивая «теорию» Манифеста Коммунистической партии о двух стадиях становления коммунистического общества, писал: социалистической, несущей на себе «родимые пятна» капитализма, и собственно коммунистической, вырастающей на собственной основе.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 102.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 98.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 456.

Что касается новых способов борьбы немецкого рабочего класса за свое социальное освобождение, то Маркс и Энгельс стали связывать их с электоральными успехами в условиях введения в Пруссии (и объединенных ею в северогерманский Союз государствах) всеобщего избирательного права и образования союзного парламента. Всеобщее избирательное право было сохранено в Германской империи, провозглашенной после победы прусских войск над бонапартистской Францией.

В начале 1890-х годов Энгельс с полной определенностью и ясностью изложил концепцию мирного, без «диктатуры», вхождения во власть социал-демократической рабочей партии, стремительно и неуклонно увеличивающей свое представительство в рейхстаге от одних всеобщих выборов к другим. В заключение этих рассуждений Энгельс проводил многозначительное сравнение с увеличением численности христиан, с учетом чего император Константин объявил прежде гонимое и преследуемое христианство новой государственной религией Римской империи.

Инициатором электоральной борьбы немецких рабочих явился Фердинанд Лассаль (1825–1864), что было связано с образованием им в 1863 году Всеобщего германского рабочего союза, члены которого были ориентированы на участие в парламентских выборах, требования к правительству о законодательной защите от беспредела капиталистической эксплуатации (он написал брошюру «Требования работников»), на что охотно шел Бисмарк, являвшийся с 1862 года главой прусского правительства (канцлером). В ответ по инициативе приверженцев марксизма В. Либкнехта и А. Бебеля в августе 1869 года в Эйзенахе было провозглашено создание Германской социал-демократической рабочей партии. В мае 1875 года на съезде в Готе состоялось объединение двух названных рабочих организаций в Социалистическую рабочую партию Германии.

Энгельс с удовлетворением отмечал, что на выборах 1871 года в имперский рейхстаг социал-демократическая партия получила 102 тыс. голосов, в 1874 году — 352 тыс., а в 1877-м — 494 тыс. Испуганное правительство Бисмарка ввело исключительные запретительные законы «против социалистов», лишив последних прессы, легальной организации, прав союзов и собраний. Вследствие этого запрета «число социал-демократических голосов» снизилось до 312 тыс., но затем начался их быстрый рост: 550 тыс. в 1884 году, 763 тыс. в 1887-м, 1 млн 427 тыс. в 1890 году. «Тут рука государства ослабела, — торжествуя писал Энгельс. — Закон против социалистов исчез (причем Бисмарк был отправлен в отставку, а канцлером назначен Бетман-Гольвег. — *В.К.*), число социалистических голосов увеличилось до 1 787 000 (в 1893 года), что составило более четверти всех поданных голосов»¹.

Энгельс напоминал, что «завоевание всеобщего избирательного права» фигурировало в числе важнейших целей Манифеста Коммунистической партии, добавляя, что Лассаль снова выдвинул это требование, а далее всеобщее избирательное право было введено Бисмарком как «единственное средство заинтересовать в своих планах народные массы». — Далее Энгельс обращал внимание на то, что Маркс вписал в программу французской Рабочей партии (принятую на учредительном

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 100.

съезде в Гавре в 1880 году) слова о том, что французские рабочие превратили по немецкому примеру всеобщее избирательное право «из средства обмана, каким оно было до сих пор, в орудие освобождения»¹.

Подкрепив создаваемую им концепцию «пролетарского электорализма» как нового, современного способа вхождения пролетариата в государственную власть ссылкой на принятие этой концепции также Марксом, Энгельс писал об «иронии всемирной истории», выраженной, по его мнению, в том, что «мы, революционеры», повстанцы-«ниспровергатели» (какими нас считали раньше), — мы гораздо более преуспеваем с помощью легальных средств, чем с помощью нелегальных средств или (насильственного) переворота, а враждебные пролетариату «партии порядка» несут урон от созданных ими самими законов².

Энгельс предполагал, что напуганная электоральными успехами социал-демократов реакционная «партия порядка» может попытаться спровоцировать немецких рабочих на вооруженные выступления и под предлогом их подавления отменить всеобщее избирательное право. От таких вооруженных выступлений Энгельс предостерегал вследствие опасности того, что правительственные войска устроят немецким рабочим «кровопускание», подобное произведенному в 1871 году над французскими рабочими. Энгельс призывал немецких рабочих проявить «достаточно мудрости», чтобы не поддаваться на такого рода «провокации».

Энгельс делал намек, что лишь в случае отмены властями всеобщего избирательного права, что означало бы нарушение ими имперской конституции, рабочие могут выйти из поля «легальности» и дать достойный ответ, «тайну которого они не намерены раскрывать в настоящее время»³.

Энгельс убежденно заявлял, что ныне рабочие партии добиваются гораздо большего посредством «успехов на выборах (во всевозможные властные структуры — от рейхстага до ландтагов и промышленных судов. — *В.К.*), чем посредством повстанческих действий»⁴.

Констатируя, что «наши заграничные товарищи» из-за своих электоральных успехов «ни в коем случае не отказываются от своего права на революцию», Энгельс заявлял, что «германская социал-демократия занимает особое положение», и потому «по крайней мере в ближайшее время она имеет и особую задачу» перво-степенной важности, состоящую в наращивании и расширении электоральной поддержки. Энгельс надеялся завоевать «к концу этого столетия большинство (не только в пролетарских, но и в средних прослойках общества (а именно) большинство голосов) мелкой буржуазии и мелкого крестьянства...». — Тем самым, полагал Энгельс, немецкая социал-демократия превратится «в стране в решающую силу, перед которой волей-неволей должны будут склониться все другие силы», и она «перерастет через голову господствующей правительственной системы», то есть станет реальной властью в Германии. Поэтому, разъяснял Энгельс, «наша главная задача» состоит в том, чтобы «сохранить до решающего дня социалисти-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 101.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 108.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 108–109.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 102.

ческие боевые силы в Германии», которые-де образуют решающий ударный отряд интернациональной пролетарской армии¹.

На вопрос, каким образом, каким именно способом и путем произойдет до конца XIX века вхождение немецкой социал-демократии во власть, Энгельс не давал ясного и определенного ответа, но оно мыслилось им как сугубо мирный процесс, — вплоть до перспективы превращения германского императора в приверженца социал-демократии и проведения в жизнь ее программы. На такую возможность намекала отсылка Энгельса к факту провозглашения императором Константином Великим в начале 20-х годов IV века н.э. христианства (прежде гонимого и преследуемого за его своеобразную революционность) «государственной религией» Римской империи².

Энгельс утверждал (по-своему обобщая уроки революционных событий 1848–1871 годов), что франко-прусская война 1870–1871 годов и поражение в мае 1871 года Парижской коммуны «временно перенесла центр тяжести европейского рабочего движения из Франции в Германию» с ее быстро и мощно развивающейся социал-демократией³.

Энгельс с удовлетворением отмечал, что даже во Франции с ее традиционным для последних ста лет повстанческим революционаризмом, современные «социалисты все более и более приходят к убеждению, что для них прочная победа возможна лишь в том случае, если они предварительно привлекут на свою сторону широкую массу народа, в данном случае крестьянства». — Резюмировалось: «Медленная пропагандистская работа и парламентская деятельность признаны и там ближайшей задачей партии»⁴.

Обосновывая в своем «политическом завещании» — так можно назвать цитируемое предисловие к переизданию Марксовой работы «Классовая борьба во Франции» новую и антитетичную по отношению к Манифесту Коммунистической партии — концепцию победы социализма, Энгельс одновременно признавал несбыточность, необоснованность того, как Маркс и он понимали революционный процесс в Манифесте Коммунистической партии.

Усматривая теперь общее торжество марксизма в том, что ныне-де существует «единая великая интернациональная армия социалистов, неудержимо шествующая вперед, с каждым днем усиливающаяся в численности, дисциплинированности, сознательности и уверенности в победе», Энгельс вместе с тем писал, что «если даже и эта могучая армия пролетариата все еще не достигла цели, если она, не добившись одним ударом победы, вынуждена медленно пробиваться вперед, завоевывая в суровой борьбе одну позицию за другой, то это окончательно доказывает, насколько невозможно было в 1848 году достичь социального преобразования посредством простого, внезапного нападения»⁵.

Маркс, критически оценивая слова Готской программы, что германская рабочая партия намерена действовать в рамках «современного национального государства»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 107.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 110.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 100.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 106.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 98.

(это могло означать и отказ от «пролетарского интернационализма»), уточнял, что речь идет о «прусско-германской империи», которую он характеризовал как «обшитый парламентскими формами, смешанный с феодальными придатками, уже находящимися под влиянием буржуазии, бюрократически сколоченный полицейски охраняемый военный деспотизм»¹. Эта характеристика свидетельствовала о признании Марксом того, что развитие Германии пошло не по тому пути, который «предусматривался» в Манифесте Коммунистической партии. Можно добавить, что если говорить о философских проектах, то реализованными оказались принципиальные положения гегелевской «философии государства и права», которую «предмарксистский» молодой Маркс считал теоретически сокрушенной своей радикальной критикой. Отход от коммунистического революционаризма несколько затушевывался словами Маркса из «Критики Готской программы» о переходе к полному коммунистическому обществу через «диктатуру пролетариата».

ГЛАВА 2. Элиминирование требования «диктатуры пролетариата»

В Манифесте Коммунистической партии не было словосочетания «диктатура пролетариата», но о ней по существу шла речь при постановке задачи овладения государственной властью, используемой для экспроприации капиталистической собственности. Упомянутое словосочетание появилось четырьмя годами позже, когда Маркс в письме к немецкому «сознательному» рабочему Й. Вейдемейеру от 5 марта 1852 года заявил, что его крупнейшими новшествами в понимании классовой борьбы являются открытия того, что «классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата» и что «эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов»².

Маркс при разборе Готской программы отнесся с пониманием к отсутствию в ней (как программе «легальной» партии) требования «диктатуры пролетариата», но советовал не забывать об этой цели революционного рабочего движения (партии), и в этом смысле заявлял, что в период «революционного превращения» капиталистического общества в общество коммунистическое переходной политической формой может быть только «революционная диктатура пролетариата»³.

Развитием учения о коммунистическом обществе явилось различие Марксом между его низшей фазой, которая «только-только выходит из капиталистического общества» и потому «во всех отношениях — экономическом, нравственном и умственном — сохраняет еще родимые пятна старого общества», и «высшей фазой», развивающейся «на своей собственной основе», когда «можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество может написать на своем знамени: каждый по способностям, каждому по потребностям!»⁴.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 24.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 433.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 23.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 13–15.

В поздних, написанных после смерти Маркса работах Энгельса понятие «диктатура пролетариата» элиминировано как несовместимое с установкой на мирное «вхождение» социалистов (социал-демократов) во власть «посредством завоевания парламентского большинства» за счет привлечения на свою сторону не только «пролетариев», но и «средних слоев» собственников орудий и средств производства.

В.И. Ленин с беспокойством отмечал отсутствие требования «диктатуры пролетариата» и в последней, Эрфуртской программе германской социал-демократии, которая была в некоторых отношениях исправлена по сравнению с Готской программой в соответствии с некоторыми критическими замечаниями Маркса. В.И. Ленин считал, что главным недостатком, «трусливой уступкой оппортунизму является умолчание Эрфуртской программы о диктатуре пролетариата»¹.

С принятия Готской программы (1875) начался незаметный, завуалированный демонстративным, но поверхностным пиететом перед марксистскими «словами» и «лозунгами», отход немецких социал-демократов от революционной сути марксизма, выраженной в «Манифесте Коммунистической партии».

*ГЛАВА 3. Политэкономическое обоснование
в Манифесте Коммунистической партии
пролетарски-коммунистической революции:
экономические кризисы как блокаторы дальнейшего развития
производительных сил на капиталистической основе*

В Манифесте Коммунистической партии обоснование неизбежности в ближайшее время победоносной пролетарской революции является экономическим (или политэкономическим). Главным политэкономическим обоснованием революционистской концепции Манифеста Коммунистической партии явилась трактовка «основоположниками» экономических кризисов.

В начавшихся с 1825 года в Европе «торговых кризисах», во время которых из-за отсутствия платежеспособного спроса уничтожалось значительное количество произведенных товаров, а многие капиталистические предприятия закрывались и увольняли многих трудившихся на них наемных рабочих, лишавшихся всяких средств к жизни и впадавших в полную нищету, — во всем этом Маркс и Энгельс усмотрели «историю возмущения современных производительных сил против современных производственных отношений», то есть «тех отношений собственности, которые являются условием существования буржуазии и ее господства»².

В первом разделе Манифеста Коммунистической партии, озаглавленном «Буржуа и пролетарии», освещалась многовековая история развития, с одной стороны, буржуазии как владельца орудий и средств производства (с XIX века и до настоящего времени), а с другой стороны, класса наемных рабочих, а также история борьбы рабочих с капиталистической эксплуатацией.

¹ Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во полит. литературы, 1970. С. 804, прим. № 257.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 14.

В Манифесте Коммунистической партии подчеркивалась огромная роль буржуазии (находящегося в ее руках товарного производства — на рынок) в прогрессе производительных сил, особенно в последние сто лет. Однако нынешние «эпидемии перепроизводства», проявляющиеся в «торговых кризисах», показывают, писали Маркс и Энгельс, что современные «буржуазные отношения собственности» более не способствуют развитию производительных сил, став слишком узкими для последних, а потому являются исторически изжитыми, и должны быть устранены революционным путем. Согласно Марксу и Энгельсу, «могильщиком» нынешнего буржуазного общества является взращенный капиталистической промышленностью пролетариат, положение которого предельно ухудшается, и он пауперизируется¹.

При осмыслении европейского революционного процесса 1848–1850 годов Маркс приходил к выводу, что глубинной причиной подъема революционного движения явился экономический кризис 1846 года, а причиной спада и поражения этого движения — начавшийся в 1848 году выход из экономического кризиса, развившийся в новом промышленном подъеме.

Констатация того, что после кризиса 1846 года продолжился прогресс производительных сил, не сопровождалась, однако, у Маркса в это время признанием ошибочности прогнозов Манифеста Коммунистической партии о невозможности такого прогресса на капиталистической основе. В написанном Марксом в 1864 году учредительном манифесте Международного (интернационального) союза рабочих признавалось, что после 1848 года «развитие промышленности» и «рост торговли» не имели себе равных в истории. Антибуржуазность названного манифеста выражалась лишь в указании на то, что в этот период «нищета рабочих не уменьшилась»², и что поэтому для ее устранения «завоевание политической власти остается великой обязанностью рабочего класса»³.

Энгельс во введении 1895 года к переизданию Марксовой работы «Классовая борьба во Франции с 1848 г. по 1850 г.» признал в следующих словах свою и Маркса «неправоту» в Манифесте Коммунистической партии о невозможности дальнейшего прогресса производительных сил в рамках капиталистической экономики: «Состояние экономического развития европейского континента в то время далеко еще не было настолько зрелым, чтобы устранить капиталистический способ производства». — По признанию Энгельса, история показала, что «экономическая революция, которая с 1848 года охватила весь континент и собственно первые укоренила крупную промышленность во Франции, Австрии, Венгрии, в Польше, недавно и в России, а из Германии сделала прямо-таки первоклассную промышленную страну, все это совершилось на капиталистической основе, которая, стало быть, в 1848 году обладала еще большей способностью к расширению»⁴.

Сопутствующий этому процессу выход буржуазии на экономическую авансцену многих стран способствовал, согласно Энгельсу, ясному пониманию рабочим

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 14.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 335.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 342.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 97.

классом того, что его главным противником является буржуазия, классовая борьба с которой достигла по всей Европе большой «интенсивности». Поскольку понимание сущности этой борьбы дается марксизмом, постольку, делал вывод Энгельс, «теория Маркса» восторжествовала в рабочем движении¹.

Так даже признание «основоположниками» ошибочности, необоснованности важнейших социально-политических прогнозов своего «Манифеста Коммунистической партии» они сопровождали заверениями в непрерывном торжестве «теории» марксизма на протяжении XIX века. В.И. Ленин принял эти заверения как полностью соответствующие действительности. Для них были, несомненно, известные основания, и было нелегко уяснить себе их недостаточность.

Видимо, учет факта прогресса производительных сил и после экономического кризиса 1846 года побудил Маркса в 1859 году в концептуально важном предисловии своего сочинения «К критике политической экономии» написать, что «ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все общественные силы, для которых она дает достаточно простора...». Вместе с тем в «Предисловии» из провозглашенного там закона «соответствия» производственных отношений (юридически называемых «формами собственности») «определенной ступени развития... материальных производительных сил», и из утверждения, что «на определенной ступени своего развития материальные производительные силы приходят в противоречие с существующими производственными отношениями», которые «из форм развития производительных сил превращаются в их оковы», выводилось положение о том, что вследствие сказанного «наступает эпоха социальной революции, политически уничтожающая наличные формы собственности»². Имелось в виду уничтожение пролетарской властью, возникшей в ходе победоносной пролетарской революции, «буржуазной собственности». Этот вывод корреспондировал с начертанной Манифестом Коммунистической партии программой насильственной экспроприации частной собственности, замещаемой коллективной собственностью. Поэтому лозунгом коммунистов объявлялось «уничтожение частной собственности» (в ее исторически последней, именно «буржуазной» форме)³. При этом выражалась уверенность, что при «коллективной собственности на орудия и средства производства развернется ускоренное и углубленное развитие производительных сил»⁴.

Проблема обоснования неизбежности гибели капитализма в «Капитале» Маркса

В 24-й главе первого тома Марксова «Капитала» (1867), в разделе, названном «Историческая тенденция капиталистического накопления», говорилось, что при высокоразвитом, современном капитализме концентрация средств производства и общественного труда достигла такого пункта, когда «они становятся несовмести-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 97–98.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 322.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 21.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 27.

мыми» с их капиталистическо-частнособственнической оболочкой, и она «взрывается». «Экспроприаторов экспроприируют». Появление последней фразы цитируемого пассажа объясняется тем, что Маркс рассматривал процесс образования и развития крупного капитала как экспроприацию «магнатами капитала массы разоряющихся мелких собственников»¹.

Вопреки довольно распространенному среди марксистов убеждению (связанному в Советском Союзе с именем В.И. Ленина), ни «Капитал» в целом, ни его 24-я глава не содержат в себе обоснования неизбежности антибуржуазной «экспроприации экспроприаторов», а лишь выражают надежду на такой желательный для пролетарского революционера апокалиптически-эсхатологический финал развития буржуазного общества. Между тем предлагаемое марксистскими наставниками штудирование «Капитала» в кружках «сознательных» рабочих вдохновлялось именно убежденностью в доказанности названным произведением неизбежной гибели буржуазного общества и революционного перехода от него к коммунистическому обществу.

В.И. Ленин, видя в «Капитале» главное произведение Маркса, утверждал, что здесь «неизбежность превращения капиталистического общества в социалистическое Маркс выводит всецело и исключительно из экономического закона движения современного общества»².

К. Маркс в предисловии к первому тому «Капитала» писал: «Конечной целью моего сочинения является открытие экономического закона движения», то есть, уточнял Ленин, цитируя эти слова, закона движения «капиталистического, буржуазного общества»³.

Для решения задач моего исследования я не вижу необходимости входить в рассмотрение Марксова «Капитала» как такового, точнее, экономического учения Маркса (чему Ленин уделил львиную часть объема своей энциклопедической статьи «Карл Маркс»). Добавим, что для историка философии (в отличие от историка экономических учений) не представляет интереса Марксово различие понятия «стоимость» и «прибавочная стоимость» (хотя он и должен принимать во внимание слова В.И. Ленина, что «учение о прибавочной стоимости есть краеугольный камень экономической теории Маркса»⁴).

Правда, я не могу обойти молчанием того факта, что высказанное В.И. Лениным в «Философских тетрадах» утверждение о своеобразной «диалектической логике», скрытой в «Капитале», побудило ряд видных советских философов искать и находить такую «логику», аналогичную и вместе с тем альтернативно-антитетическую содержанию сочинений Гегеля, озаглавленных «Наука логики» и просто «Логика» (как первая часть его «Энциклопедии философских наук»). Широкую известность приобрела книга Э.В. Ильенкова «Проблема абстрактного и конкретного в “Капитале” К. Маркса»⁵. По этой теме им была защищена докторская диссертация.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 420.

² Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1970. С. 24.

³ Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1970. С. 13.

⁴ Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1970. С. 38.

⁵ См.: Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Издательство АН СССР, 1960.

Отмечу также философскую значимость того пассажа из предисловия к первому тому «Капитала», в котором Маркс называет себя сторонником «диалектического метода», подчеркивая, что этот метод в гносеологическом отношении является материалистическим, в отличие от идеалистической диалектики Гегеля, и революционным в отличие от консервативного примирения противоречий гегелевской диалектикой.

«Открытие» Марксом того, что рабочий продает капиталисту не «труд», а «рабочую силу» (которому Энгельс придавал огромную теоретическую значимость и считал необходимым ввести соответствующие коррективы в текст Манифеста Коммунистической партии и раннюю политэкономическую работу Маркса «Наемный труд и капитал», 1849), не снижало революционного накала Манифеста Коммунистической партии, где говорилось, что рабочие продают капиталистам свой «труд». Я считаю уместным обратить внимание на тот факт, что, по признанию Энгельса, Маркс получил возможность серьезно заниматься экономическими проблемами только с 1850 года, когда он оказался в лондонской эмиграции. Это означает, что в период создания Манифеста Коммунистической партии у Маркса отсутствовала серьезная экономическая подготовка.

ЧАСТЬ 2

Вокруг «материалистического понимания истории»

Возникновение материалистического понимания истории связывалось Энгельсом с восстаниями рабочего класса, начавшимися с 1821 году в Лионе, что сделало очевидным факт усиливающейся классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией. Характеризуя материалистическое понимание истории как великую научно-теоретическую новацию, Энгельс писал, что Манифест Коммунистической партии явился ее первым глобальным выражением. Согласно Энгельсу, Маркс и он подошли к материалистическому пониманию истории в работах 1845–1846 годов. Вторым применением материалистического понимания истории к осознанию смысла гражданских войн во Франции 1848–1851 годов и 1871 года Энгельс счел сочинения Маркса, посвященные анализу этих событий. Сам Маркс концепцию своего понимания истории изложил во вводной части сочинения «К критике политической экономии» (1859).

Примечательно, что Энгельс обратился к характеристике Марксова материалистического понимания истории в его работах о классовой борьбе во Франции после того, как были высказаны в начале 90-х гг. критические замечания со стороны Карла Барта о неубедительности Марксовой характеристики происхождения идей новоевропейских философов. Именно тогда Энгельс в так называемых письмах 90-х годов об «историческом материализме» предложил обратиться для уяснения конкретики Марксова понимания истории к его анализу «классовой борьбы во Франции».

ГЛАВА 1. Марксовы анализы «классовой борьбы» во Франции и «материалистическое понимание истории»

Считается, что «материалистическое понимание истории» было четко и терминологически определенно сформулировано Марксом (и примыкавшим к нему Энгельсом) в «Немецкой идеологии» (1846) в противовес утверждениям младогегельянцев братьев Бауэров о решающей роли человеческих «идей» в общественно-историческом процессе. В названном сочинении суть исторического процесса трактовалась как переход от одной «системы собственности» к другой, более высокой, вплоть до буржуазной и далее коммунистической (коллективной).

Утверждение «Манифеста Коммунистической партии» о неизбежности грядущего перехода от капитализма к коммунизму было представлено как результат уяснения самими высокообразованными «теоретиками» «общего хода истории» (правда, о «материалистичности» этой теории не говорилось, видимо, чтобы она не выглядела как философский идеал). Начальная фраза Манифеста Коммунистической партии о пронизывающей всю историю «классовой борьбе» фактически связывала ее различные формы со сменой общественно-экономических формаций — прежде всего со специфическими для каждой из них способами производства и обмена. Эта концепция была четко сформулирована Марксом в 1859 году в предисловии к сочинению «К критике политической экономии», где иерархия «способов производства» выглядела так: азиатский, рабовладельческий, феодальный, буржуазный, коммунистический (впоследствии Энгельс признал первоначальным свободное от классовой борьбы и классовых антагонизмов состояние, при котором присутствовала общинная собственность, — и была выделена первобытно-общинная формация).

Понятие «материализм» начало широко применяться «основоположниками»: в 60-е годы — Марксом для характеристики своих гносео-методологических воззрений, а в 70-е годы — Энгельсом в ходе полемики с Е. Дюрингом. Энгельс в рамках темы о «научности» марксистского социализма выдвинул утверждение, что марксистский материализм более глубок и последователен, чем прежний (прежде всего «французский материализм XVIII века»). Первостепенное значение придавалось выработке материалистического понимания общества в его историческом развитии («исторический материализм») и диалектического понимания природы («диалектический материализм»). Речь идет о сочинениях Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

О «материалистическом понимании истории» Энгельс много говорил в переписке 1890–1895 годов с немецкими социал-демократическими теоретиками (так называемые «Письма Энгельса об историческом материализме 90-х годов»), инициированной ответом на утверждение Пауля Барта (в книге 1890 года «Философия истории Гегеля и гегельянцев до Маркса и Гартмана включительно»), что единственное воздействие экономики на философов Нового времени можно усмотреть в использовании ими образа часового механизма для характеристики природного универсума.

Во введении 1895 года к новому изданию работы Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 г. по 1850 г.» Энгельс назвал ее «первой попыткой Маркса на основе своего материалистического понимания (истории) объяснить определенную полосу истории, исходя из данного (наличного) экономического положения». — Вместе с тем говорилось, что если в Манифесте Коммунистической партии Маркса теория применялась «в общих чертах ко всей новоевропейской истории»; и что в «Новой Рейнской газете» — «Маркс и я пользовались ею для постоянного объяснения текущих политических событий», — то в «Классовой борьбе во Франции» дело «шло о том, чтобы на протяжении многолетнего периода исторического развития, который был критическим и вместе с тем типичным для всей Европы, вскрыть внутреннюю причинную связь и, стало быть, согласно концепции автора, свести политические события к действию причин, в конечном счете, экономических»¹.

Французский приверженец марксизма Поль Лафарг в специальной книге эксплицировал такую трактовку социальных причин, назвав ее «Экономический материализм Карла Маркса», под которым, в сущности, имелся в виду экономический детерминизм.

К тому, что можно назвать проявлением «экономического детерминизма», правомерно отнести (с некоторыми оговорками) вывод Маркса, что февральскую революцию (во Франции) и мартовскую революцию (в Германии) породил мировой торговый кризис 1846–1847 годов, и что промышленное процветание, малопомалу наступившее с середины 1848 года и достигшее полного расцвета в 1849 и 1850 годах, явилось глубинной причиной «вновь окрепшей европейской реакции», вследствие чего «новая революция возможна только вслед за новым экономическим кризисом», причем «ее наступление так же неизбежно, как и наступление этого нового кризиса»².

Экономическо-«материалистический» смысл таких выводов ослаблялся, однако, признанием Энгельса, что они делались Марксом «наполовину априорно» (интуитивно), так как Маркс начал серьезно исследовать экономику Франции лишь с 1850 года, когда оказался в лондонской эмиграции, где ему из самих фактов стала ясна вполне связь революций 1848 года с экономическим кризисом 1847 года³.

Но главная цель энгельсовской отсылки к Марксовой работе «Классовая борьба во Франции» заключалась в опровержении того взгляда, что Маркс в своих политических анализах все сводил к экономическим причинам. Примечательно, что эти опровержения были таковы, что ими по сути дела вообще девальвировался принцип экономического каузализма.

Во-первых, Энгельс заявил, что «при суждении о событиях и рядах событий текущей истории никогда не удастся дойти до конечных экономических причин», в частности, потому, что даже при нынешней весьма быстрой информации об экономических процессах нельзя получить сведений о них одновременно со сведениями о важных политических событиях. — «Поэтому, — заключал Энгельс, — ма-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 91.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 93.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 93.

териалистическому методу здесь большей частью приходится ограничиваться тем, чтобы сводить политические конфликты к борьбе интересов наличных общественных классов и классовых прослоек, созданных экономическим развитием, а отдельные политические партии рассматривать как более или менее адекватное политическое выражение (интересов) этих самых классов и классовых прослоек»¹, вследствие чего неизбежны «ошибки».

Фактически Энгельс тем самым охарактеризовал Марксов анализ «классовой борьбы во Франции» как в сущности преимущественно или в сущности как лишь политологический (и притом не безупречный).

Содержательность же этому анализу придадо, по разъяснению Энгельса, то обстоятельство, что Маркс обладал непревзойденным знанием («во всех подробностях») «политической истории Франции после февральской революции»².

Характеризуя Францию как страну, в которой «историческая борьба классов больше, чем в других странах, доходила до решительного конца», и где «борьба поднимающего голову пролетариата против господствующей буржуазии выступает в такой острой форме, которая другим странам незнакома», Энгельс видел в этом причину того, что «Маркс с особым предпочтением изучал не только прошлую историю Франции, но и следил во всех деталях за ее текущей историей», и потому происходящие во Франции самые неожиданные события «не заставляли Маркса врасплох»³. Энгельс назвал это сочинение Маркса «гениальным», поскольку в нем «чудо 2 декабря» 1851 года, выразившееся в государственном перевороте по уничтожению II Республики и созданию II Империи, показано как по-своему «естественный результат связи событий французской истории, начиная с февральских дней 1848 года». — По заверению Энгельса, ключом к пониманию истории Второй французской республики явился для Маркса открытый им «великий закон движения истории», согласно которому «существование классов и классовой борьбы между ними... обусловливается степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена»⁴.

Энгельс обращал внимание на то, что лидеров различных партий и политических объединений Маркс рассматривал как выразителей интересов тех или иных классов или социальных групп. Маркс, со своей стороны, отмечал, что сами политические деятели не осознают, как правило, классовой определенности своих взглядов. Отличая «мелкую буржуазию» от более значительной просто «буржуазии», которая стремится подавить наряду с пролетариатом и «мелкую буржуазию», Маркс считал, что «мелкая буржуазия» поддерживает республику и демократию в убеждении, что их наличие соответствует всеобщим интересам и устраняет классовую борьбу, не осознавая, что защищает свои эгоистические интересы. Маркс указывал, что политические и литературные представители мелкой буржуазии «по своему образованию и положению могут быть далеки, как небо от земли», от «ла-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 91–92.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 92.

³ Энгельс Ф. Предисловие к 3-му немецкому изданию работы Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Банапарта» // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 211.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 210–211.

вочников» и не быть поклонниками последних. Но они суть представители «мелкой буржуазии» потому, что «их мысль не в состоянии переступить тех границ, которых не переступает жизнь мелких буржуа», и потому такие деятели «теоретически приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым мелких буржуа приводят практически их материальные интересы и их общественное положение». — Маркс обобщающе добавлял: «Таково и вообще отношение между политическими и литературными представителями какого-нибудь класса и тем классом, который они представляют»¹.

Маркс и Энгельс к тому же добавляли, что из-за непонимания историческим деятелями, чьи классовые интересы они представляют, их действия нередко вступают еще и в противоречие с их объективными «ролями».

Фактически к представителям «мелкой буржуазии» Маркс и Энгельс относили тех «идеологов», которые не считали нужным и возможным лишать людей мелкой частной собственности, использование которой в их труде приносит им прибыль (крестьянин как собственник обрабатываемого им участка земли, продукция которого частично поступает на рынок; или владелец квартиры, частично сдаваемой внаем; или владелец мелкого ремесленного производства).

Энгельс в пространном письме к Ф. Мерингу от 14 июля 1893 года, начинающегося с разъяснения «исторического материализма», отмечал недостаток первоначальных своих и Марксовых работ о нем: «Главный упор мы делали на сведении идеологических представлений к лежащим в их основании экономическим фактам», пренебрегая вопросом о том, «какими путями идет образование этих представлений». — Здесь же содержится знаменитая формула Энгельса, что «идеология — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, но совершает с сознанием ложным», поскольку истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, «остаются ему неизвестными...»².

Надо сказать, что свое понимание «общего хода истории» Маркс и Энгельс называли не «идеологией» (впоследствии В.И. Ленин назвал ее идеологией пролетариата, социалистическо-коммунистической идеологией, лишая последнее понятие отрицательного смысла), а «теорией», которая не придумывается, а просто выражает ход действительного движения истории.

Энгельс в письме К. Шмидту от 5 августа 1890 года ставил задачу «исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические» и другие воззрения. Последующие слова могут означать, что до сих пор эта задача в марксизме не решалась: «Всю историю надо изучать заново», не ограничиваясь знанием принципов ее материалистического понимания и просто декларируя, что идеологические представления выводятся из «экономического базиса», представляя собой «надстройку» идеологических форм, — так писал Маркс во введении к сочинению «К критике политической экономии»³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 238.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 477–479.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 322.

ГЛАВА 2. Проблема происхождения «идей»

В «Немецкой идеологии» (1846) Маркс и Энгельс подчеркивали, что в противовес «немецкой философии» (типичными представителями которой они считали младогегельянцев Бруно и Эдгара Бауэров) они смотрят на духовные («идейные», «идеологические») формообразования как на «отражения жизненного процесса», а не как на его определяющие факторы. Во «Введении» к сочинению «К критике политической экономии» (1859) Маркс формулировал свою «материалистическую» антитезу так: «Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»¹. В отношении «религиозных, художественных и философских форм», которые были названы «идеологическими», этот общий принцип конкретизировался утверждением, что они изменяются вслед за изменениями в экономическом «базисе» и в соответствии с последним. Поэтому, говорилось в «Немецкой идеологии», «идеологические формы» (мораль, религия, метафизика и соответствующие им формы сознания) «утрачивают видимость самостоятельности», вследствие чего у них как таковых нет собственной истории, нет «собственного развития».

Более того, в «Немецкой идеологии» важнейшие философские понятия лишались самостоятельной значимости и сводились к социально-экономическим реалиям, затуманивая и камуфлируя последние: «та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде “субстанции” и в виде “сущности человека”...»².

В «Тезисах о Фейербахе» Маркс писал, что «сущность человека есть в действительности «совокупность» («ансамбль») общественных отношений»³.

В Манифесте Коммунистической партии экономически-политический редукционизм «основоположников марксизма» выразился в отнесении понятия «отчуждения» к «философской чепухе», которую немецкие спекулятивные мыслители вписали под такой французский «оригинал», как «критика денежных отношений», положив эту подмену в основу своего «истинного социализма»⁴.

В действительности имела место трансформация «марксизма основоположников» (отвергавшая его первоначальные принципы в Манифесте Коммунистической партии), а не его «развитие».

Энгельс в письме К. Шмидту от 5 августа 1890 года отступил в трактовке философии от экономического редукционизма, заявив, что в философии экономические влияния ничего не создают заново и вызывают изменения «уже имеющегося налицо философского материала, доставленного предшественниками»⁵. Это означало признание наличия в философии того, что советские марксисты назвали ложной концепцией «филиации идей».

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 322.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 384.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 32.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 475.

«Материалистическое понимание истории» Энгельс защищал теперь указанием на то, что «экономический момент» является определяющим лишь «в конечном счете» (при этом оставалось неясным, что это такое). Он заявлял также, что другие активные «моменты» вследствие их зависимости от «экономического» тоже могут считаться «в конечном счете» определяемыми «экономическим движением». Понятие «экономического» при такой расширительной трактовке утрачивает определенность. Согласно Энгельсу, экономическим «в конечном счете» может считаться и насилие в виде государственной власти, и географическая среда, и даже «раса»¹.

Повторяя, что «мы за различными идеологическими областями, играющими роль в истории, не желаем признать самостоятельного исторического развития», Энгельс писал, что это не означает отрицания обратного воздействия на порождающие причины, — каковое отрицание необоснованно приписывалось-де «основоположникам». Таких критиков экономического детерминизма Энгельс упрекал в незнании диалектической истины о взаимосвязи причин и следствий, выражающейся в том, что как только историческое явление вызвано к жизни другими, в конечном счете экономическими, причинами, оно (сразу) воздействует на окружающую среду, и далее может оказывать обратное действие на породившие его экономические причины.

В первую очередь Энгельс указывал на относительную самостоятельность «политической власти по отношению к экономическому движению»². Говорилось и об обратном воздействии торговли на производство.

Проявлением опосредованного экономического детерминизма Энгельс считал классовую ангажированность новоевропейских философов-материалистов, а именно их «буржуазность»: «Английские деисты и их более последовательные продолжатели — французские материалисты были настоящими философами буржуазии, (причем) французы были даже философами буржуазной революции»³.

Еще в период формирования марксизма экономический детерминизм «основоположников» сочетался с признанием ими возможности огромного, даже решающего воздействия «идей», общественного сознания, на общественно-политические, даже экономические преобразования. Если новые идеи сами по себе могут вывести только за пределы старых идей, то когда новые идеи овладевают массами, они становятся могущественной «материальной» силой. Написанный Марксом и Энгельсом Манифест Коммунистической партии был призван овладеть сознанием пролетариев и поднять их на революционное ниспровержение капиталистического общества и сознательное создание коммунистического общества.

В.И. Ленин заявлял, что в современных условиях без революционной теории не может быть и революционной практики, и что возглавлять революционный пролетариат может только коммунистическая партия. Поэтому Ленин считал главным в марксизме учение о партии, каковое он творчески и развил.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 476, 483–484.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 467.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 475.

ГЛАВА 3. Коммунистические «теоретики» и рабочий класс

Достоинно внимания, что в «Манифесте Коммунистической партии», написанном Марксом и Энгельсом как бы по поручению группы рабочих, назвавших себя «Союзом коммунистов» (и отказавшихся именоваться, как ранее, «Союзом справедливых»), подчеркивалось, что программу коммунистически-пролетарской революции вырабатывают не сами рабочие, а те выходцы из «буржуазии», которые благодаря их научной образованности «возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения»¹, вследствие чего перешли на сторону пролетариата.

Маркс и Энгельс при этом объявили общим правилом, что «в те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри господствующего класса, внутри всего старого общества принимает такой бурный, такой резкий характер, что небольшая часть господствующего класса отрекается от него и примыкает к революционному классу, — к тому классу, которому принадлежит будущее» (как в преддверии Великой французской революции часть дворянства переходила на сторону буржуазии²).

Я не буду акцентировать внимание на том, что те «великие французские просветители XVIII века», которые, по более позднему выражению Энгельса, «просвещали головы для приближающейся революции», не были по своему происхождению дворянами, а родились в семьях, которые принадлежали к «третьему сословию» (или даже из крестьянства, как самый радикальный теоретик антиабсолютистской, антифеодальной и коммунистической революции Жан Мелье).

Уместно принять во внимание тот путь, который прошли Маркс и Энгельс к тому, чтобы стать «теоретиками» пролетарски-коммунистического революционаризма. Из ранних работ Маркса и Энгельса видно, что они начинали этот путь как философы, притом немецкие философы из среды младогегельянцев.

Энгельс в статье «Успехи движения за социальное (антикапиталистическое, антибуржуазное) преобразование на континенте», опубликованной в 1843 году в органе оуэнистов, писал, что независимо друг от друга и различными путями «три крупные европейские цивилизованные страны — Англия, Франция и Германия — пришли к заключению, что радикальная революция в общественном устройстве, имеющая своей основой коллективную собственность, стала теперь настоятельной и неотвратимой необходимостью»³. Согласно Энгельсу, англичане пришли к названному «коллективистскому» выводу «практическим путем», то есть для устранения в своей стране нетерпимого роста нищеты, деморализации, пауперизма среди наемных рабочих капиталистических предприятий.

Французы же пришли к коллективистским выводам «политическим путем», отправляясь от требований политической свободы и политического равенства; но, убедившись, что этого недостаточно, они присоединили к своим политическим требованиям еще и требование социальной свободы и социального равенства.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 13.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 18.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 525.

Немцы же стали коммунистами (так еще были названы «коллективисты») философским путем, а именно путем размышления над «основными принципами», связанными с гегелизмом. «Таким образом, — заявлял Энгельс, — философский коммунизм можно считать навсегда утвердившимся в Германии», причем в ней больше, чем в какой-либо другой стране, есть условия для создания коммунистической партии среди «образованных классов общества»¹.

Маркс в «Немецко-французском ежегоднике 1844 года», ратуя за «общечеловеческую эмансипацию», пришел к новаторскому выводу, что философия общечеловеческой эмансипации «находит в пролетариате свое материальное оружие, а пролетариат находит в философии свое духовное оружие»². Знаменитое утверждение Маркса, что «теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»³, свидетельствовало — среди прочего — о том, что коммунизм как грядущее светлое будущее человечества был в действительности социальным идеалом Маркса и Энгельса как философов (что затем тщательно затушевывалось «основоположниками марксизма»).

Тогда становится понятным, почему сами рабочие этим идеалом не были увлечены. История немецкого рабочего движения показывает, что даже почитавшие Маркса его лидеры — В. Либкнехт и А. Бебель — фактически отказались ориентировать возглавляемую ими социал-демократическую партию на совершение пролетарской революции.

В.И. Ленин, находя в Манифесте Коммунистической партии «программу и тактику классовой борьбы» и профессионального движения на несколько десятилетий — для всей долгой эпохи подготовки сил пролетариата «для грядущей битвы», считал нужным вместе с тем обратить внимание на суждение Маркса и Энгельса (из их переписки) о том, что промышленное процветание Англии сказалось на «английском рабочем движении»: оно вызывает попытки «купить рабочих»; «отвлечь их от борьбы»; вообще «деморализует рабочих»; осуществляется «обуржуазивание» английского пролетариата; видимо, «самая буржуазная нация в мире... хочет привести дело в конце концов к тому, чтобы рядом с буржуазией иметь буржуазную аристократию и буржуазный пролетариат»; у которого «исчезает революционная энергия»; вследствие чего «придется ждать» более или менее долгое время «избавления английских рабочих от их кажущегося (очевидно, наглядного!) буржуазного развращения». Английскому рабочему движению очень недостает «пыла чартистов»; а современные английские вожди (вожаки!) рабочих создаются по типу серединки «между радикальным буржуа и рабочим» в силу монополии Англии, и пока эта монополия не лопнет, «ничего не поделаешь с британскими рабочими». — По оценке Ленина, в этих суждениях Маркса и Энгельса «тактика экономической борьбы в связи с общим ходом (и исходом) рабочего движения... рассматривается в замечательно широкой, всесторонней, диалектической, подлинно революционной точки зрения»⁴.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 540–541.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 428.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 422.

⁴ Ленин В.И. Карл Маркс // Ленин В.И. Избр. произв.: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литера-

Ф. Энгельс в предисловии ко второму немецкому изданию (1892) к своей юношеской работе «Положение рабочего класса в Англии» (1843) констатировал значительное улучшение положения квалифицированных рабочих и замечал, что неквалифицированные рабочие остаются почти в том же тяжелейшем положении, что и прежде. Энгельс с радостью отмечал, что в последние годы пролетарские низы, сосредоточенные в Ист-Энде, стряхнули с себя апатию, организовали новые, боевитые тред-юнионы, и с их борьбой в Англии вновь возник «социализм»; они начали выставлять своих кандидатов на парламентских выборах, побеждая не только консерваторов, но и либералов, устремляясь к созданию своей партии, которая, в отличие от двух старых партий, не будет заинтересована в том, «чтобы увековечивать господство буржуазии»¹.

Последующая история показала, что возникшая Лейбористская партия не приняла курса на пролетарско-коммунистическую революцию и оказалась реформистской, как и социал-демократическая рабочая партия Германии.

ГЛАВА 4. «Марксизм основоположников» и проблема государства

В Манифесте Коммунистической партии осуществление коммунизма связывалось с упразднением государства: оно отмирает, поскольку пролетариат захватывает власть не для увековечивания своего господства, а для построения бесклассового общества, в котором на место управления людьми становится управление вещами, то есть производственными процессами. Последнее характеризовалось как производство по определенному плану, обеспечивающее быстрое развитие производительных сил и устраняющее тем самым возможность кризисов перепроизводства. Высокоэффективная «ассоциация» могла существовать только при наличии компетентных руководителей, то есть выделении из среды трудящихся, освободившихся от эксплуатации со стороны капиталистов, управленческой верхушки.

Намечавшаяся в Манифесте Коммунистической партии экспроприация предусматривала передачу орудий и средств производства в руки государства. Таким образом, частная собственность, по крайней мере на первых порах, становилась государственной собственностью, а бывшие капиталисты подавлялись политически (собственность отбиралась у них насильственно). Ленин справедливо усмотрел во власти пролетариата, организуемого в качестве господствующего класса, «диктатуру пролетариата», как назвал ее Маркс в 1852 году (с учетом опыта пролетарских революционных выступлений 1848 года) в письме к Вейдемейеру.

Учитывая опыт классово-борьбы с 1848-го по 1850 год, Маркс сделал вывод, что пролетарская революция будет процессом, который продлится несколько десятилетий, которые необходимы для того, чтобы в ходе революционной практики сформировались люди с коммунистическим сознанием. Нынешнее поколение пролетарских революционеров, писал Маркс, «напоминает тех евреев, которых Мои-

туры, 1970. С. 28.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 500.

сей вел через пустыню (40 лет! — *В.К.*). Оно должно не только завоевать новый мир, но и сойти со сцены, чтобы дать место людям, созревшим для нового мира»¹.

В своей «Критике Готской программы» (1875) Маркс сформулировал положение о том, что в период перехода от капиталистического общества к полностью построенному коммунистическому обществу будет существовать государство в виде «диктатуры пролетариата», при котором распределение будет осуществляться по труду, а еще не по потребностям, и он назвал такое общество низшей фазой коммунизма.

В.И. Ленин уловил смысл марксизма, уточнив, что диктатура пролетариата будет осуществляться коммунистической партией, во главе которой стоят наиболее авторитетные руководители, называемые «вождями». Это означало, что определять политические, экономические и иные действия «диктатуры пролетариата» будет партийная верхушка, избираемая на съезде партии в виде Центрального Комитета, который из своего состава избирает Политбюро или Президиум, который, в свою очередь, избирает Председателя или Генерального секретаря.

В.И. Ленин и сменивший его на посту «вождя» партии И.В. Сталин указывали, что к числу важнейших задач партии относится воспитание в духе коммунизма всего населения страны, включая и самих рабочих, и рядовых членов коммунистической партии, чтобы их сознание очистилось от пережитков буржуазной идеологии. Всякое сопротивление «коммунистическому воспитанию» каралось государственной властью и квалифицировалось как тяжкое уголовное преступление (в уголовных кодексах СССР это была страшная 58-я статья, включавшая в себя пункт 10 «контрреволюционная пропаганда и агитация», предусматривавшая и высшую меру наказания в виде смертной казни). Такая «диктатура пролетариата», даже если советское государство было переименовано в «общенародное», вызывала недовольство всего населения, в том числе членов партии и ее высших функционеров, которые при Н.С. Хрущеве добились для себя выхода из-под контроля органов государственной безопасности.

ГЛАВА 5. Проблемы «идеологии» в сочинениях Энгельса

Большое внимание уделил Энгельс «идеологии», причем этот термин обозначает у него различные реалии. Энгельс начинает со странного утверждения (если понимать его буквально), что в лице государства перед нами выступает первая идеологическая сила над человеком. Причем буквально в следующей же фразе говорится, что государство — это не некая система идей, а состоящая из людей властная инстанция: «Общество создает себе орган для защиты своих общих интересов от внутренних и внешних нападений». — Этот орган есть «государственная власть». При этом Энгельс подчеркивал, что государство, «едва возникнув... приобретает самостоятельность по отношению к обществу» и порождает новую, правовую идеологию: в ней «государственное и частное право представлены как самостоятельные области, которые имеют свое независимое историческое разви-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948. С. 179.

тие». Имеется в виду относительная независимость от экономики: «Кажется, что юридическая форма — это все, а экономическое содержание — ничто». — Затем говорится уже прямо о системах идей философских и религиозных. Они характеризуются как идеологии еще более высокого порядка, то есть еще более удаляющиеся от материальной экономической основы (характерное отождествление социально «материального» с «экономическим»!), принимают форму философии и религии. Говорится, что в них «связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями»¹. Но признание относительной самостоятельности философии и религии сопровождается редукционистско-классовыми формулировками.

Согласно Энгельсу, философия эпохи Возрождения «лишь по-своему выражала те мысли, которые соответствовали развитию мелкого и среднего бюргерства в крупную буржуазию». Фактам соответствует лишь указание на то, что вновь пробудившаяся философия эпохи Возрождения развивалась в условиях новой городской культуры, а ее антропо-социальная часть — государственными деятелями итальянских городов-республик («гражданский гуманизм», гуманоцентризм — в противовес средневековому теоцентризму). Далее следует беглый, но достаточно пространственный и содержательный «взгляд на религию, которая всего дальше отстоит от материальной жизни и по-видимому (по видимости! — *В.К.*) всего более чужда ей». — По марксистскому разъяснению Энгельса, «религия, возникнув в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и окружающей их внешней природе», сохраняет известный запас унаследованных из этой древности представлений, «но изменения в этом запасе представлений определяются классовыми, то есть (в последнем счете! — *В.К.*) экономическими отношениями людей, делающих эти изменения», каковой тезис иллюстрируется и подтверждается на примере зарождения, развития и трансформации христианства с эпохи ренессансной Реформации. — Согласно Энгельсу, «христианство вступило в свою последнюю стадию», став более неспособным в будущем поставлять «идеологическую одежду для стремления какого-нибудь прогрессивного класса», и «оно все более и более становится исключительным достоянием господствующих классов, пользующимся им просто как средством управления, как уздой для низших классов»².

Энгельс заключал своего «Людвига Фейербаха» словами, что «доказательства истинности... исторической теории Маркса («общий очерк» которой дан в этом сочинении вместе с некоторыми поясняющими ее «примерами». — *В.К.*) могут быть заимствованы из самой истории», хотя «в других сочинениях приведено уже достаточное количество таких доказательств». — При этом вновь подчеркивалось, что 1) «историческая теория Маркса наносит философии смертельный удар в области истории», — точно так же, как 2) диалектический взгляд на природу (примечательно, что изложенный Энгельсом «диалектический взгляд на природу» не связывается с именем Маркса! — *В.К.*) делает ненужной и невозможной всякую

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 377.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 378–380.

натур-философию (или «философию природы!» — В.К.). За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство «чистой мысли» (поскольку оно еще остается): учение о законах самого процесса мышления — логика и диалектика¹.

Обращу внимание на то, что в «Анти-Дюринге» диалектика (в аспекте ее «законов») определялась как «учение о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления», и эта приписываемая диалектике глобальность наводила на мысль, что такого рода учение есть марксистская философия. Теперь же Энгельс сузил предмет диалектики, оставляя в марксизме место для вновь сформированного «диалектического материализма», дополняющего «исторический материализм», превращая марксистский материализм в целостное, всеохватывающее учение, которое не оставляет для «идеализма» никакого места в научном мировоззрении. Стоит отметить, что Энгельс в сочинении «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» попытался достроить здание «диалектического материализма» до увенчивающей его естественно-научной концепции антропогенеза.

*ГЛАВА 6. «Философия истории» просветителей XVIII века:
реалии и энгельсовские оценки с точки зрения «диалектико-
материалистического понимания» истории,
или «исторического материализма»*

Энгельс усмотрел в трактовке истории французскими просветителями XVIII века то же отсутствие исторического взгляда, что и в понимании природы, аргументируя это тем, что они-де видели в «средних веках» из-за их непросвещенности («темноты») простой провал в истории человечества. Между тем, — назидательно замечал Энгельс, — в эту эпоху была сделана масса всякого рода изобретений культурного характера: ноты для записи музыки, векселя, зеркала, порох и т.п. Любопытно, что Энгельс почти слово в слово повторил перечень «изобретений», который Тюрго в 1750 году включил как достижения «средних веков» (когда имел место «упадок наук и искусств») в свою сорбоннскую «Речь о прогрессе человеческого разума». Там же говорилось об экономических достижениях на ранних ступенях развития человеческого общества.

Ж.А. Кондорсэ в своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1794) начинал с эпохи перехода от собирательства плодов земли к скотоводству и земледелию. Руссо утверждал, что прогресс человеческого разума выразился при выходе человечества из «естественного состояния» к «цивилизации» в освоении земледелия и вооружении его железным плугом (ставшим результатом умения выплавлять металлы и подвергать их ремесленной обработке): «Железо и хлеб — вот что цивилизовало человечество...» Руссо выдвинул концепцию «естественного» происхождения семьи, частной собственности и государства. Марксистское произведение с тем же названием «Происхождение семьи, частной соб-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 381.

ственности и государства» появилось в 1884 году, то есть спустя почти полтора столетия.

В своей работе Энгельс опирался на опубликованную в 1877 году книгу американского ученого-этнографа Л.С. Моргана «Древнее общество, или исследования о путях прогресса человечества от дикости через варварство к цивилизации» (на материале родовых связей североамериканских индейцев). Энгельс сообщал, что Карл Маркс составил конспект моргановской книги и собирался изложить ее содержание для выяснения ее значения в свете открытого им «материалистического понимания истории». По словам Энгельса, «Морган... по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории...»¹

Связывание Энгельсом Марксова и своего «материалистического понимания истории», согласно которому «определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни», осуществлялось посредством указания на «двойкость» названного производства: «С одной стороны — производство средств к жизни, предметов питания, жилища и необходимых для этого орудий, с другой — производство самого человека, продолжение рода»².

Советские публикаторы работы Энгельса сделали к «другой», выделенной Энгельсом, стороне «производства и воспроизводства непосредственной жизни» следующее порицающее редакционное примечание: мол, Энгельс допускает здесь неточность, ставя рядом продолжение рода и производство средств к жизни; тогда как сам он показывает, что «способ материального производства является главным фактором, обуславливающим развитие общества и общественных порядков». — Однако для самих «основоположников» «продолжение рода» фигурировало в их ранних работах даже на первом месте их «материалистического» понимания истории. Это «родимое пятно» сохранилось у «основоположников» на всю жизнь. К нему добавилось убеждение Энгельса, что лично ему удалось в моргановской трактовке «родовых связей» найти «ключ к важнейшим, доселе неразрешимым загадкам древней греческой, римской и германской истории...». — «Великая заслуга Моргана состоит в том, что он открыл и восстановил в главных чертах эту доисторическую (то есть предшествующую «писаной истории»). — *В.К.*) стадию общества без разделения на антагонистические классы и классовой борьбы нашей писаной истории...»³

У Энгельса нет ни слова (а возможно, и «мысли», то есть «знания») о том, что понятийный термин «философия истории» (автором которого был Вольтер, написавший одноименное произведение) обозначал эпохальную новацию, отвергнувшую теологическое понимание исторического процесса, выраженное в иудаистской части Библии, начиная с книги Бытия и кончая ее собственно «историческими» книгами Царств и Судей. Эта библейская («ветхозаветная») концепция была положена в начале V века н.э. Аврелием Августином в основу церковно-христианской трактовки истории. В конце XVII века французский епископ Ж.-Б. Боссюэ реанимировал эту концепцию в своем «Рассуждении о всемирной истории». Крупный изъян неаугустиновской концепции всемирной истории состоял в ее хронологической

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 610.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 161.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 161.

ограниченности эпохой древнего мира. Во-вторых, изъян этой концепции состоял в ее иудео-центризме, который не признавал самостоятельной исторической значимости за народами, с которыми соприкасались древние евреи как народ, создавший около X века до н.э. на завоеванной территории Палестины (на которой прежде проживали «филистимляне», истребленные захватчиками «земли обетованной») свое государство, вскоре разделившееся на Израиль и Иудею, которые затем были разрушены царями Ассирии и Вавилонии. Далее история еврейского населения Палестины была связана с персидскими, македонскими и римскими завоеваниями. Эти государства трактовались Августином и Боссюз как невольные «орудия» в руках почитаемого еврейми бога Яхве, который то наказывал свой «избранный» народ за греховное отступничество, то карал его угнетателей, когда названный народ возвращался к предписанному благочестию.

Ветхозаветное понимание истории, «концептуализированное» Августином и Боссюз, использовалось для «священнописанного» обоснования жестоких мер по насаждению и поддержанию христианского благочестия во Франции XVII века для искоренения гугенотов как противников католицизма, сросшегося с королевским абсолютизмом (вообще с феодально-абсолютистским строем).

Вольтер как создатель эпической «Поэмы о Лиге» («Генриады») предварил затем ее историческим «Опытом о гражданских войнах во Франции», где осуждалась во имя гуманности тридцатилетняя война последней трети XVI века между католиками и протестантами-гугенотами (кальвинистами) и проповедовалась веротерпимость. При работе над «Историей Карла XII Шведского» Вольтер столкнулся с успешными историческими деяниями российского императора Петра I, который не только разгромил шведов, но и «цивилизировал» свое царство, причем вопреки высшим церковным иерархам, подчинив их императорской власти и не допустив в России, этой многоконфессиональной стране, религиозных войн.

В 30-е годы XVIII века Вольтер приступил к созданию действительно всемирной истории как точной панорамы жизни всех известных к тому времени народов. В 60-е годы эта панорама появилась под названием «Опыт о нравах и духе народов». В этом произведении, стремившемся дать знание о «фактах», прошедших критическую проверку (это стало с тех пор незыблемым принципом «научной» истории, противопоставленной истории «сказочной», которым начали руководствоваться все исследователи исторического прошлого) Вольтер, что называется, «с порога» исключил из исторических работ нового типа все ссылки на сверхъестественные, божественные причины исторических событий, ища эти причины в замыслах и намерениях самих людей, в их человеческих «идеях», или «мнениях». Подчеркивалась значимость освещения жизни народов, их материальной и духовной культуры всякого рода (вплоть до культурно-эстетической, художественной стороны жизни). Надо сказать, что при этом Вольтер уделял большое внимание характеристике экономических явлений, технических усовершенствований, транспорту, финансам.

Г.В. Плеханов усматривал в возникновении просветительской «философии истории» и ее воплощениях в конкретных исторических исследованиях нового типа необходимое «преддверие» к «материалистическому пониманию истории», хотя и отмечал при этом переход появление принципиальных различий.

ЧАСТЬ 3

Вокруг «диалектического материализма»

Вступление

Понятие «диалектический материализм» и обозначаемая этим понятием концепция появились во второй части работы Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», которая возникла в ходе дискредитации попыток Е. Дюринга вытеснить марксизм из немецкого рабочего движения. В статьях Энгельса 1877–1888 годов, объединенных под названием «Анти-Дюринг», отстаивалось понимание марксистской философии, социализма и политической экономии. Содержание второго раздела «Развития социализма от утопии к науке» многообразно, и я остановлюсь на рассмотрении лишь важнейших его аспектов. Во-первых, на энгельсовской трактовке современного (то есть марксистского) материализма. Этот материализм характеризовался как такое понимание природы, которое вытекает из «трех великих естественно-научных открытий XIX века», увенчиваемое дарвиновским эволюционизмом. Они, по Энгельсу, устраняют натурфилософские спекуляции Шеллинга и Гегеля о единстве природы, ее целостности, ее внутренних связях и иерархии, ее «ступенях». Это устранение мыслилось Энгельсом как обнаружение ненужности философского обобщения естественно-научных открытий для материалистического понимания природы, которое далее должно было выражаться в разработке конкретных естественно-научных дисциплин (эта позиция Энгельса обнаружила известную аналогичность с позитивистской установкой Огюста Конта). Во-вторых, я считаю необходимым привлечь внимание к стремлению Энгельса связать свое материалистическое понимание природы с положениями гегелевской диалектики, подвергаемыми антиидеалистической переработке (Маркс в предисловии к первому тому «Капитала» в 1867 году заявлял, что ему удалось произвести такую переработку). Однако энгельсовское стремление произвести сопряжение материализма с диалектикой выглядело неаргументированным, поскольку он сам указывал, что Гегель не признавал развитие природы во времени. Это еще одна «тайна марксизма». В-третьих, я хочу привлечь внимание к необоснованности отнесения Энгельсом предмарксистского материализма Нового времени, включая французский материализм XVIII века, к так называемому «метафизическому материализму», за якобы свойственное ему отрицание развития природы (такое отрицание точнее назвать «фиксистским» воззрением на нее, а признание развития природы во времени «истории природы» назвать «трансформистским»).

Энгельсовская *метафизика* новоевропейского материализма основывалась, как показывает мое исследование, на простой неосведомленности о наличии у «великих французских материалистов» ярко выраженного трансформистского воззрения на природу, выраженного в сочинениях Ламетри, Дидро, Гольбаха.

В историко-философской концепции Энгельса обнаруживается неосведомленность относительно того, что любое материалистическое понимание природы (начиная с древнегреческого атомиста Демокрита) может быть только «трансформистским», поскольку настаивает на образовании миров и всех природных тел из

вечно сущих частиц вещества (материи), находящихся в вечном движении. Разница лишь в том, что античный материализм опирался на умозрительные гипотезы, а французские материалисты XVIII века опирались на новые естественно-научные данные и гипотезы. Я обращаю внимание на поразительную неосведомленность Энгельса о наличии таких данных и гипотез уже с середины XVIII века (прежде всего в многотомной «Истории природы» французского натуралиста Жоржа Бюффона), — Энгельс же ошибочно полагал, что в естествознании XVIII века безраздельно господствовали фиксистские воззрения на природу Ньютона и Карла Линнея.

Энгельсовское понимание природы и трактовка им смысла «трех великих естественно-научных открытий» несомненно материалистичны, но в них нет ничего идущего от гегелевской диалектики, о которой ошибочно заявлялось, что именно она утвердила мысль о трансформистской «процессуальности» природы.

ГЛАВА 1. Материализм, естествознание, философия

Диалектический материализм, выдвинутый Энгельсом во второй главе сочинения «Развитие социализма от утопии к науке», включал в себя новое научно-материалистическое понимание природы, опиравшееся на «три великих открытия» естествознания XIX века (40–60-е годы).

Стоит отметить, что Маркс после знакомства с книгой Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» писал Энгельсу, что дарвиновский эволюционизм дает естественно-научное основание для их социально-политической теории. По сути дела, речь для Энгельса шла о «низовом» достраивании марксистского материализма, который сначала (в 40-е годы XIX века) относился к материалистическому пониманию общества и истории, то есть был «верховым построением». «Диалектический материализм» устранял, по Энгельсу, теоретическую и практическую потребность общественного сознания в существовании диалектиско-спекулятивной натурфилософии, — главным образом, шеллинговской и гегелевской, — как учения о связях между явлениями природы, выстраиваемых в восходящую иерархию «ступеней». Исследование обнаруживает, что Энгельс отождествлял такую натурфилософию с любым философским осмыслением природы, в том числе материалистическим, из чего следовал его вывод, что для материалистического понимания природы достаточно теперь разработки совокупности естественно-научных дисциплин, и с этой точки зрения из прежней философии остается лишь «наука о мышлении» (в виде логики и «диалектики»).

Под «диалектикой» Энгельс имел в виду материалистически перерабатываемое содержание гегелевской логики (так характеризовал свой «диалектический метод» также Маркс в предисловии к первому тому «Капитала»).

Одна из «тайн» марксизма заключается в приписывании гегелевскому учению диалектического взгляда на все явления действительности и утверждении, что ныне все признают, что именно от Гегеля идет понимание всех реалий как «процессов» изменения и развития. Это утверждение не соответствовало констатации самим Энгельсом того факта, что Гегель не признавал саморазвитие природы во времени и что он являлся крупнейшим творцом «натурфилософских» конструкций.

Стремление Энгельса произвести сопряжение принимаемого им материалистического взгляда на природу с «диалектикой», имеющей гегелевские корни, осталось нереализованным, а потому некорректно называть диалектическим этот взгляд на природу, — он является просто «трансформистским».

Одна из существенных мотиваций стремления Энгельса и Маркса «материалистически» примкнуть к гегелевской диалектике заключалась в желании иметь национальные философские корни, выступить наследниками «классически-немецкой философии» (это особенно заметно в заключительной части «Людвига Фейербаха»).

Другая мотивация заключалась в стремлении отмежеваться от французского материализма XVIII века, путем объявления его «метафизическим» (фиксистским), что просто не соответствовало фактам, свидетельствовало об историко-философской неосведомленности Энгельса, как и неосведомленности о наличии в естествознании XVIII века ярко выраженного трансформистского воззрения на природу, имеющего серьезные естественно-научные основания (прежде всего в «Истории природы» Ж. Бюффона).

Энгельс выдвинул оригинальную (но во многом расходящуюся с фактами) глобальную концепцию истории взаимоотношений между материализмом, диалектикой и естествознанием: все древнегреческие философы, начиная с Гераклита, были объявлены «стихийными диалектиками». В XVII–XVIII веках философы-материалисты объявлялись «метафизиками» (из-за характера тогдашнего естествознания), которые якобы изучали лишь разрозненные вещи, не доходя до задачи выявления связи между ними; лишь в XIX веке философы-материалисты стали исследовать — и весьма успешно — связи между явлениями, причем сделали это будто бы под влиянием немецкой классической философии с ее «диалектикой».

Энгельс не принимал в расчет, что материалистический смысл великих естественно-научных открытий XIX века оспаривался немалым числом мыслителей, что отчетливо выявилось к концу XIX века и нашло выражение в «эмпириокритицизме», «махизме», с каковым счел необходимым бороться В.И. Ленин, обосновывая правоту «диалектического материализма».

Обращу внимание на то, что в поздних работах Энгельса диалектико-материалистическим было названо не только марксистское воззрение на природу, но и «материалистическое понимание общества» (исторический материализм), которые тем самым стягивались в целостное двуединое учение. При этом оказывалась затушеванной их сущностная разнородность. Эта разнородность рельефно обнаружилась для «исследовательского чтения» в том, что в «истмате» утверждалась обусловленность классовой борьбы экономическими интересами противоположных классов (то есть речь об экономическом детерминизме), а во втором случае речь шла о природных явлениях, определяемых естественными причинами (материальным детерминизмом в собственном смысле слова). Вдумчивое чтение произведений Маркса и Энгельса приводило уже «продвинутых» студентов в Советском Союзе к несогласию с положениями марксистско-ленинской философии и далее к полному отходу от нее, осуждавшемуся как недопустимый ревизионизм, который следует искоренять, выявляя и клеймя даже малейшие отходы от догма-

тически-бездушного марксоведения и марксоведческой апологии (в данном случае перед нами еще один важный аспект «россиеведения»).

Этот подавляемый антимарксизм мощно проявился в период перестройки в 80-е годы XX века и привел к массовой дискредитации марксизма, полному отбрасыванию всех его положений, даже тех, которые были относительно верны и относительно глубоки, воплощая в себе относительный прогресс познания действительности.

Наибольшие опасности для «советского марксизма» возникали со стороны исследователей истории новоевропейской зарубежной философии, поскольку там при серьезном подходе к делу обнаруживалось с наибольшей яркостью несоответствие суждениям «основоположников». После того, как в 1938 году в четвертой главе «Краткого курса истории ВКП(б)» появился раздел о «Диалектическом и историческом материализме», в котором названные части марксистско-ленинской философии были четко очерчены, для них установился особенно жесткий партийный контроль, предельно догматизированный; и даже зародыш каких-либо новаций (за исключением тех, что исходили лично от Сталина) пресекался. Это вызвало приток творчески мыслящих молодых философов в историю философии (в том числе русскую, особенно религиозно-идеалистическую), для них было характерно нежелание заниматься «истматом» и «диаматом», по тематике которых в то время издавались большие официозные учебники.

К работе «Развитие социализма от утопии к науке» примыкает, развивая и уточняя ее положения, сочинение Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (Т.И. Ойзерман назвал это сочинение философским завещанием Энгельса). Здесь Энгельс изложил, в частности, свое понимание разделения философов на материалистов и идеалистов, агностиков и антиагностиков («когнитивистов») — в связи с противоположными ответами на так называемый «основной вопрос философии» (его первую и вторую стороны).

Свое «диалектико-материалистическое» понимание природы Энгельс связывал прежде всего с тремя «великими» открытиями естествознания 40–60-х годов XIX века (клеточная теория строения живых существ Шлейдена и Шванна, закон взаимопревращения видов движения и энергии Джоуля-Ленца, дарвиновская концепция происхождения видов 1859–1869 годов). Энгельс делал вывод о научной доказанности естественного происхождения простейших живых существ из неживой природы и их эволюционного возвышения до человека (подготовив статью о роли труда в процессе превращения обезьяны в человека). Это несомненно материалистическая концепция, но нет оснований называть ее «диалектической» в смысле ее зависимости от гегелевской «диалектики», тем более, что сам Энгельс отмечал, что Гегель (в качестве идеалиста) отрицал саморазвитие природы.

Фиксистскую концепцию «неизменности природы во времени» Энгельс назвал «метафизической», видя ее проявление у Ньютона и Линнея. «Метафизическим» Энгельс назвал и новоевропейский материализм XVII–XVIII века от Бэкона до Гольбаха. Энгельс не был осведомлен, что в XVIII веке во Франции появилось трансформистское естествознание, разрабатывавшееся Бюффеном в многотомной «Истории природы». На этот естественнонаучный трансформизм более всего опирался Дидро.

Энгельс проявил непонимание того, что материализм вообще не может быть фиксистским, так как со своих античных истоков он учит о естественном происхождении из вечно существующей и находящейся в движении материи, частиц вещества «миров» и всего существующего в них, включая восходящую «лестницу» живых существ. Материалистические учения являются по своей сути трансформистскими, хотя в древности они не имели естественно-научного обоснования, а основывались на умозрительных гипотезах, которые стимулировали человеческую мысль к поискам фактического подтверждения.

Понятие «диалектический материализм» закрепило за собой концепцию марксистско-материалистического понимания природы, которую выдвинул Энгельс. При ее построении Энгельс в течение очень ограниченного времени предпринял оригинальное осмысление развития новоевропейского естествознания. Его внимание оказалось сосредоточенным на выработке в XVIII веке сторонниками библейско-христианского креационизма глобального и вместе с тем предельно конкретизированного фиксистского воззрения на природу. Оно нашло выражение в классификаторской «Системе природы» великого шведского натуралиста Карла Линнея. Энгельс неадекватно назвал это воззрение «метафизическим», придав последнему термину несвойственный ему смысл.

Первым «прорывом» метафизического воззрения на природу Энгельс счел космогоническую гипотезу Канта, — не заметив, что сам Кант упоминал о предшествовавших английских космогонистах XVIII века и о космогонической гипотезе французского естествоиспытателя и философа XVII века Р. Декарта.

Еще более серьезным и, так сказать, «грубым» просмотром Энгельса как историка естествознания была его прямая неосведомленность о трансформистском глобальном воззрении на природу французского натуралиста Бюффона, который в течение 50 лет публиковал «Историю природы», где была и геогоническая гипотеза, и биологическая, и эволюционистские утверждения.

Проблема понятия «материализм»

Исследование компонентов философской лексики — это важная задача историко-философского знания. Профессор В.В. Соколов назвал «эпохальным» введение в эту лексику понятия «материалисты», связав это событие с именем немецкого философа Г.В. Лейбница. Дальнейшие исследования показали, что хронологически ранее это обогащение философской лексики было осуществлено Дж. Локком в «Опыте о человеческом разумении» (1690) где шла речь не только о «материалистах», но и о «материализме». С тех пор в новоевропейской философии понятие «материализм» приобрело первостепенное значение. Одни философы стремились опровергнуть «материализм», а их противники — обосновать «материализм».

Лейбниц назвал противников материалистов «идеалистами», усмотрев в древнегреческом философе Платоне (V–IV век до н.э.) родоначальника этих философов. Родоначальника материалистов Лейбниц усмотрел в древнегреческом философе Демокрите (V–IV век до н.э.).

В новоевропейской философии наиболее значительной антитезой материализма выступила сначала «метафизика» Рене Декарта (1637). Она включала учение о духовной субстанциальности мыслящего Я человека и о бытии Бога, как высшей духовной субстанции, сотворившей материальную субстанцию, о которой шла речь в декартовской физике. «Метафизику» Декарта можно охарактеризовать как соединение аниматистского и теистического спиритуализма, с которыми было также связано учение о «врожденных идеях».

Второй по времени значительной антитезой материализма явился теистическо-креационистский спиритуализм Локка, который в своих доказательствах бытия Бога, как бесплотного всемогущего Духа, заявлял о невозможности возникновения чувствующих и мыслящих существ в результате движения материальных частиц, которые, по его убеждению, должны были быть, как и их движение, созданы Богом.

Антиматериалистическую направленность имел и расходящийся с библейской версией креационизма пантеизм Спинозы (как и появившиеся в XVIII веке новые разновидности пантеизма, связанные с именем Толанда).

Среди философов XVII века подходы к материализму были выражены прежде всего в учениях Ф. Бэкона и Т. Гоббса.

Своеобразное возрождение в середине XVII века французским мыслителем П. Гассенди «физики» Эпикура (учтем, что Лейбниц назвал Эпикура «величайшим материалистом античности») не имело материалистического смысла, т.к. Гассенди объявлял Бога создателем материальных атомов и творцом их движения.

Материалистическая мысль Нового времени была наиболее определенно выражена в учениях французских философов XVIII века: Ламетри, Дидро, Гольбаха (Энгельс назвал их «великими французскими материалистами»).

Материалы к главам 2–9 раздела 3

Тема «марксизм и материализм» имеет несколько аспектов:

1) Концепция развития материалистической мысли Нового времени — от Бэкона до Гольбаха (Маркс и частично Энгельс).

2) Глобальная концепция развития материализма от античных истоков до второй половины XIX века с выделением трех стадий: стихийно-диалектической, метафизической и научно-диалектической.

3) Концепция создания целостного материализма как органически соединенных истмата и диамата.

Эти аспекты образуют «клубок», который можно «распутать» лишь по выделенным из него «нитям». Нерасчлененное чтение названного «клубка» как бы завораживает, увлекает.

Советский выход из обнаружения смысловых несоответствий у «основоположников» (обращаясь к которому, в сущности, проявляли свою проницательность и реалистическую адекватность) осуществлялся за счет «знаменитых цитат» (Альтюссер), «стреляющих цитат» (Соколов), которые принуждали «советику» «прекратить умничать» — под дулом «расстрельной» статьи 58–10 УК РСФСР.

*Концепция Энгельса о «метафизическом»
французском материализме XVIII века: ее фантомность*

Маркс в «Святом семействе» (соавтором которого был Энгельс) подчеркивал направленность французского материализма XVIII века против рационалистической метафизики Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница. Энгельс в «Развитии социализма от утопии к науке» (1880) квалифицировал французский материализм XVIII века как «метафизический», придав новый смысл последнему понятию. Энгельс назвал «метафизическим» такое воззрение на природу, которое отрицает ее развитие во времени. Корректнее назвать такое воззрение «фиксистским» (от слова «fixus» — неизменный, а противоположное воззрение на природу именовать «трансформистским», от латинского «transformatio», а не «диалектическим»).

По Энгельсу, новоевропейское естествознание начало исследование природы с отдельных предметов и явлений, а связи между ними пытались умозрительно определить «натурфилософы». При этом Энгельс не учитывал того факта, что и сами естествоиспытатели, особенно связанные с философией, уже в XVII веке пытались определить эти связи и рассматривали природу в процессе развития (мифоморфная космогония Ф. Бэкона, космогоническая гипотеза Р. Декарта). Энгельс же утверждал, что из естествознания «отдельностный» способ рассмотрения природы был перенесен Бэконом и Локком в философию, породив «метафизический» способ мышления, который в материалистической философии господствовал-де до конца XVIII века. Далее Энгельс утверждал, что прорыв «метафизического» воззрения на природу был в середине XVIII века произведен космогонической гипотезой Канта, широко обнародованной в 1855 году. Вместе с тем Энгельс связывал подходы к «диалектическому» воззрению на природу с натурфилософскими концепциями Шеллинга и Гегеля, хотя сам же отмечал отрицание «абсолютным идеалистом» Гегелем саморазвития природы во времени. Приписываемое «великим французским материалистам» фиксистское понимание природы Энгельс основывал на том, что, по его мнению, в естествознании господствовали фиксистские («метафизические») воззрения на природу Ньютона и Линнея. Энгельс проявил поразительную неосведомленность о наличии уже в естествознании XVIII в. трансформистских воззрений, наиболее четко выраженных в многотомной «Истории природы» Жоржа Бюффона. Энгельс проявил неосведомленность и о базировании материалистических концепций Ламетри, Дидро, Гольбахом именно на трансформистском естествознании своего времени. В подкрепление факта трансформистских воззрений на природу названных французских мыслителей достаточно привести цитаты из их сочинений, в свете чего утверждение Энгельса о «метафизичности» воззрений на природу «великих французских материалистов» выглядит совершенно неадекватно, является «фантомной» философемой так называемого «диалектического материализма».

В связи с утверждением Энгельса в его глобальной историко-философской концепции, что античный материализм, начиная с Гераклита, был «диалектическим», а материализм XVII–XVIII века стал «метафизическим», уместно подчеркнуть, что по своей сути материализм ни в какую эпоху не может быть «фиксистским»,

так как материалисты всегда стремились объяснить вещи и явления природы как возникающие и уничтожающиеся в результате движения вечно сущих частиц вещества (материи).

Несмотря на многочисленные изъяны и неточности историко-философских суждений Энгельса, их достоинством было то, что они вводили в марксизм историко-философскую проблематику, своеобразно легитимировали включение в марксизм истории философии, которая без этого в рамках марксизма могла бы прекратить существование, будучи дискредитирована утверждением Марксова «материалистического понимания истории» (его экономическо-формационного детерминизма) о том, что философские идеи «не имеют собственной истории», а наряду с другого рода идеями и духовными («идеологическими») формообразованиями всецело определяются изменениями в экономическом базисе.

Но если Энгельсом не было создано «диалектического» материализма, то впоследствии, начиная с В.И. Ленина и под его влиянием (особенно в Советском Союзе), предпринимались усилия связать материализм с гегелевской диалектикой. Сам Энгельс сделал вывод, что философии более не следует осмысливать естественно-научные открытия (он знал лишь их идеалистическое осмысление в немецкой «натурфилософии»), и от философии остается лишь «наука о мышлении» — в виде «формальной логики» и «диалектики». Между тем В.И. Ленин увидел необходимость в борьбе с эмпириокритиками подвергнуть критике новейший «физический идеализм», «спекулирующий» на революции в естествознании на рубеже XIX–XX веков. Ленин утверждал, что *новейшая* физика «рождает» (в виде *ленинского переосмысления* понятия материи) «диалектический материализм». Речь шла о решении сложнейших проблем физики, открытии микромира и ранее неизвестных свойств материи, «тела» и «вещества» которой при этом не исчезли.

«Глобальная концепция» истории диалектики

Во втором разделе «Развития социализма от утопии к науке» Энгельс предложил глобальную концепцию исторических судеб диалектики — в ее связи с материализмом и естествознанием.

1. «Древние греческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками...» — Это определялось тем, что при первоначальном мысленном рассмотрении природы (а также истории человечества и нашей духовной деятельности) — «перед нами сперва выступает картина бесконечного сцепления связей и взаимодействий, в котором ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает». — Такой «наивный, но по сути правильный взгляд на мир... был впервые ясно выражен Гераклитом»¹.

2. Затем профессиональные естествоиспытатели обращают большее внимание на сами изменяющиеся предметы, вырывая их из всеобщей связи, причем на этом пути научное естествознание достигло огромных успехов. «Но этот способ изучения оставил нам привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособ-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 119–120.

ленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии...»¹

3. «Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность — метафизический способ мышления». — Необоснованно, «своевольно» придав новый смысл понятию «метафизика» («метафизический», «метафизик»), Энгельс писал, что для «метафизика» (то есть приверженца «метафизического способа мышления») вещи (и их мысленные отображения) суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы. Далее «метафизику» инкриминируется незнание гегелевской диалектики понятий: он мыслит сплошными непосредственными противоположностями (и это то, что Гегель считал недостатком «рассудочного способа мышления»)². Такое представление о природе Энгельс считал свойственным французским материалистам XVIII века.

В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886–1888) Энгельс, приписав французскому материализму абсолютный (в сущности) «механицизм» (отождествив понятие «человек-машина» Ламетри с декартовским отождествлением животных с машинами), писал, что вторая своеобразная ограниченность «материализма прошлого века» (именно французского) заключалась «в его неспособности понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии». — По Энгельсу, «это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, то есть антидиалектическому методу философского мышления»³. У Энгельса не было понимания того, что материализм в принципе есть учение трансформистско-процессуальное, что прекрасно видел Локк.

Мне неизвестно, что дало Энгельсу основание утверждать, будто Гегель называл критикуемый «старый метод мышления и исследования» метафизическим⁴. Гегель писал лишь о том, что «прежняя метафизика» пользовалась «рассудочным» методом мышления, ущербность которого была выявлена диалектикой Канта (отрицательно-разумная форма мышления), а собственно гегелевским явилось «спекулятивное» (положительно-разумное) мышление.

Согласно Энгельсу, марксистский материализм стал диалектическим благодаря тому, что им была «подхвачена» и оторвана от идеализма «революционная сторона» философии Гегеля — «диалектический метод». Кроме того, в «новом направлении... впервые серьезно отнеслись к материалистическому мировоззрению, и оно было последовательно проведено — по крайней мере в основных чертах — во всех рассматриваемых областях знания»⁵. Речь шла о «достраивании материализма доверху», — с понимания природы на понимание общества.

Энгельс о двоякости марксистского диалектико-материалистического учения: как «материалистического» понимания истории (первого по времени воз-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 120.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 120–121.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 354.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 368.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 365–366.

никновения), и марксистского понимания природы (оформившегося к концу 60-х годов XIX века, то есть второго по времени возникновения), «диалектико-материалистического» понимания действительности.

Энгельс: Об устранении марксистским «диалектико-материалистическим» учением:

- 1) «философии истории» и
- 2) «натурфилософии» (то есть «философии природы»).

Энгельс о «конце философии» (в старом смысле слова) и сохранении из ее содержания только «науки о мышлении» в виде «формальной логики» и «диалектики».

Энгельс: Об общей признанности диалектического значения гегелевской процессуальности. Вызывает сомнение утверждение Энгельса, что ныне «на словах» всеми признана «великая основная мысль» Гегеля о том, что «мир состоит не из готовых, законченных вещей, а представляет собой совокупность процессов» и в этой совокупности «вещи, кажущиеся неизменными, рано как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия находятся в непрерывном изменении, — то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете, пробивает себе дорогу» (это уже, по-видимому, социальный смысл).

Термин «материализм» (вместе с термином «материалисты») появился впервые в сочинении английского философа Джона Локка (1632–1704) «Опыт о человеческом разумении» (1690). Локк назвал «материалистами» приверженцев философского учения, согласно которому все виды вещей во вселенной (как неживых, нечувствующих и немслящих, так и живых, чувствующих и мыслящих до людей включительно) произведены движением вечно существующих частиц материи. Локк объявил материализм ложным, несостоятельным учением. Сам Локк считал правильным утверждать, что материя была сотворена Богом, понимаемым как всемогущий бесплотный Дух, создавший затем живые, чувствующие и мыслящие существа органического мира. Эта позиция Локка может быть названа теистическо-спиритуалистическим креационизмом.

Немецкий философ Г.В. Лейбниц (1647–1716) в сочинении 1702 года назвал родоначальником материализма древнегреческого философа Демокрита, а крупнейшим античным материалистом Эпикура, вплоть до XVII в. приверженцев материалистического миропонимания называли «эпикуровцами». Демокрита, Эпикура (и древнеримского эпикуровца Лукреция) относили к «атомистам» за их утверждение, что вечно сущие и вечно движущиеся частицы материи являются «неделимыми» (то есть представляют собою «атомы»).

Французский мыслитель Пьер Гассенди, воспринявший эпикуровский атомизм, порвал связь эпикуровской физики с материализмом, поскольку объявил атомы созданными Богом, который наделил их движением. После такой «реанимации» эпикуреизма потребовалось новое понятие для обозначения учения, противостоящего теистическо-спиритуалистическому креационизму. Атомистическое понимание материи, широко проникавшее в естествознание XVII века, имело у большинства сторонников такой физической теории антиматериалистический смысл.

В XVIII веке успехи в познании анатомических и физиологических определенностей животного мира и уяснение невозможности «самопроизвольного зарождения» даже мельчайших животных привели к телеологическому воззрению на живую природу, породили различные версии физико-телеологического доказательства бытия Бога, и это значительно усилило креационизм, который опирался на фиксистское понимание природы, нашедшее естественно-научное выражение в линнеевском классификационизме, в котором имплицировалось признание неизменности видов растений и животных. Теистический креационизм представлялся многим научно доказанным, а материализм окончательно опровергнутым.

Локковское опровержение материализма одновременно выступало у него как философское доказательство бытия Бога-творца в качестве извечно сущего Духа, который всемогущ и разумен. Это был философский креационизм, отличный от религиозно-библейского креационизма и противостоящий последнему (изложенному в христианском Символе веры, сформулированном сначала на Никейском вселенском соборе (325) и в расширенном варианте подтвержденном на Константинопольско-Цареградском соборе (381). Локк отвергал и сформулированную на этих соборах церковно-христианскую теологию, которую можно назвать тринитарным монотеизмом. Последний был для него неприемлемым абсурдом, возникшим на почве ассимиляции теологием языческого философа Платона. Свой философский теизм Локк отделял от своей христианской веры в Иисуса как Христа (Спасителя). Локк явился родоначальником целой плеяды английских философов, которые позиционировались как христианские «свободомыслящие» философы, уделявшие большое внимание новым трактовкам материи, соответствующим современному естествознанию, прежде всего ньютоновской физике. Эти новации дали повод причислять их к «английским материалистам XVIII века», причем добавлялось, что они представляли деистическую и пантеистическую форму материализма, каковая квалификация была принята и Марксом и Энгельсом, внося путаницу в понятие «материализм», который по своей сути есть «атеизм», что отчетливо понял В.И. Ленин, который при характеристике марксистского материализма написал «материализм — это атеизм».

Каким бы новым и причудливым ни было включение Бога в философское миропонимание, оно должно быть отнесено (по соображениям терминологической корректности) к формам антиматериализма. Гольбах, крупнейший из французских материалистов XVIII века, во второй части своей «Системы природы», дав критику всех известных ему философских доказательств бытия Бога, указал на несостоятельность также абстрактного «теизма», «деизма» и «пантеизма». Верно заметил Энгельс: развивающееся новоевропейское естествознание «все еще глубоко увязает в теологии» (отмежевываясь лишь от библейского креационизма как чисто фидеистского).

Предшествовавшие Локку крупнейшие английские философы Ф. Бэкон и Т. Гоббс в своем понимании природы довольно близко подошли к материализму. Маркс и Энгельс в своих историко-философских экскурсах называли Бэкона родоначальником английского материализма, а Гоббса фундатором механистического материализма; ранее Лейбниц отнес Гоббса к крупнейшим материалистам современности.

Бэкон выдвинул мифоморфную версию материалистического понимания природы: это истолкование скрытой мудрости античных мифов о царствах Урана, Сатурна и Юпитера как последовательности трансформаций извечной материи, результатом которых явилось современное состояние материальной природы. Плодотворным, ведущим к открытиям и возможности их практически-полезного использования Бэкон считал основанное на опыте и эксперименте изучение естественных причин и компонентов вещей и явлений (отбросив бесплодные гадания о целевых и «формальных» причинах, на что ориентировали Платон и Аристотель). Вербальной данью «истинам веры» служили слова Бэкона, что правилен библейский креационизм, что на природных вещах имеется отпечаток божественного творения, а усмотрение природной целесообразности ведет к глубокому философскому заключению о ее разумном Создателе (поверхностная философия удаляет от религии, а углубленная философия возвращает человеческий разум к религии).

Другой (французский) родоначальник новоевропейской философии Р. Декарт в своей «физике» выдвинул теорию естественного образования Солнечной системы из начального движения хаоса материальных частиц (по законам, открываемым механикой). Космогоническая гипотеза Декарта фактически отрицала библейский креационизм, хотя декларативно Декарт признавал его правильность, правда, лишь в качестве «истины веры», за что и был объявлен голландскими церковниками-кальвинистами «человеком без Бога» и был вынужден покинуть Голландию. «Основоположники» считали «физику» Декарта материалистически-атеистической, каковой она могла бы стать без наличия в ней утверждений креационистско-теистического характера: первоначальная, «докосмосная» материя была создана Богом, который сообщил ей движение и установил законы этого движения.

В своей «метафизике» Декарт предложил новое, философско-рациональное доказательство бытия Бога и бессмертия души, — исходя из анализа содержания человеческого сознания. Сначала делается вывод о том, что обладающее сознанием *Я* является «духовной субстанцией» (что можно назвать аниматистским спиритуализмом), совершенно отличной от материальной субстанциальности человеческого тела. Психосоматический дуализм переводился Декартом из «истин веры» в высокий ранг «истин разума». — Дальнейший анализ сознания вел к заключению, что наличная в нем мысль о Боге как бесконечно совершенном высшем Существо есть идея, внедренная в сознание самим Богом, из чего делался вывод о философской доказанности бытия Бога. Далее Бог характеризовался как творец материальной и духовной субстанций и определялся как высшая Субстанция, или единственная субстанция в полном и строгом смысле этого слова, обозначающего самосущее, несотворенное бытие. Субстанциалистский дуализм замещался Декартом на субстанциалистский монизм при характеристике исходного пункта реальности.

Т. Гоббс подверг деструктивной критике декартовскую метафизику («первую философию»). Во-первых, Декарт не доказал духовной субстанциальности человеческого мышления, относительно которого будет правильнее заключить, что мыслит сам человек как телесное, материальное существо. Во-вторых, Декарт не доказал врожденности идеи Бога и не дал философского доказательства существо-

вания Бога. Определив предмет своей философии как учение о «телах», образование и распадение которых можно понять, Гоббс исключил из состава философии теологию и учение о высших сакральных духах. А его трактовка естественных тел имела дело только с движениями материальных частиц и с естественными (механическими) причинами.

Не относится к материалистическим учениям и Спинозизм. Субстанциализм Спинозы представляет собою пантеизм. В нем Бог натурализован, но природа теизирована. Понятие Бога — это не «привесок» к будто бы «материалистическому» миропониманию, а конструктивная опора спинозовской философской системы.

Иную форму пантеизма создал в начале XVIII века английский философ Дж. Толанд. В отличие от Спинозы, он провозгласил субстанцией не Бога, а «материю», причем утверждал присущность ей движения как ее атрибута. Но и это существенное движение, и развитие природы от низших ступеней ее организации к высшим, образование живых существ и усложнение органического мира вплоть до появления человеческого рода Толанд представлял как результат деятельности божественного Разума, заключенного в природе, имманентного ей.

Последовательные материалисты появились в новоевропейской философии лишь в XVIII веке. Я назову четырех французских мыслителей: Мелье, Ламетри, Дидро, Гольбах.

В «Записи мыслей и мнений» Мелье, посмертно обнародованных около 1729 года, утверждалось, что чувства и основывающийся на них разум свидетельствуют, что существует материальная природа, что материя находится в движении, что в ней много высокоорганизованных живых существ, и надо признать, что для своего существования природа не нуждается в наличии какого-то воображаемого, никем не воспринимаемого, сверхприродного, бесплотного высшего существа, именуемого Богом. Мелье разобрал и объявил опровергнутыми все основные аргументы «богопоклонников».

На современной ему естественно-научной основе возникло материалистическое учение Ламетри. В «Естественной истории души» (1745) он отверг аниматистский спиритуализм, считая доказанным философским обобщением медицинских фактов, что человек мыслит при помощи мозга. В «Человеке-машине» (1747) Ламетри провозгласил материю единственной субстанцией, высшим продуктом развития которой является человек. Уже в животном мире возникают виды, у которых появляются психические функции, становящиеся все более развитыми по мере усложнения нервной системы, головного и спинного мозга. В органицистском смысле Ламетри расширил атрибутивную характеристику материи: это не только протяжение, но и движение, причем в виде физиологической раздражимости, и потенциальная «чувствительность». У Ламетри появляются эволюционистские предположения по проблеме видообразования. И главное: он провозглашает *материализм* единственно верной философией, добавляя, что ныне мыслить как философ — значит проповедовать материализм. Ламетри избежал ареста (его главные сочинения были осуждены парижским судом на сожжение), успев бежать сначала в Голландию, а затем найдя безопасное пристанище в Пруссии при дворе короля-вольнодумца Фридриха II (там же в 1750–1753 годы пребывал Вольтер).

Локк опровергал аниматистский спиритуализм, но допущение возможности мыслить за человеческим телом он связывал с тем, что Бог мог наделить этой способностью человеческое тело. Отрицание аниматистского спиритуализма производилось Локком на основе теистического креационизма.

Дидро в «Письме о слепых» (1749) изложил в несколько завуалированной форме материалистическо-атеистическое понимание происхождения живых существ (от низших до высших — людей) в результате необходимых для этого сочетаний частиц материи на протяжении многих миллионов лет существования земного шара. В «Мыслях к объяснению природы» (1754) Дидро допустил существование «органических молекул», обладающих потенциальной чувствительностью, актуализирующейся в способность чувствовать при «сродственном» агрегировании таких молекул. При этом Дидро называл свои воззрения далекими от «материализма» в его грубых формах и даже противостоящими ему.

Кондильяк в «Трактате об ощущениях» (1755) выдвинул аргументированную концепцию, согласно которой способность мыслить развивается из способности чувствовать (такого убеждения придерживался и Ламетри).

В произведениях Дидро 60–70-х годов, которые он из опасения репрессий не решался публиковать (но содержание которых было известно узкому кругу доверенных лиц), разрабатывались эволюционистские воззрения, связанные с осмыслением новейших биологических исследований.

Важнейшее значение для Дидро имел учет трансформистских воззрений крупнейшего естествоиспытателя Жоржа Бюффона, который с 1749 года публиковал многотомную «Историю природы», являющуюся альтернативой и антитезой фиксистско-классификационной «Системе природы» Карла Линнея. Свою «Историю природы» Бюффон начал с гипотезы естественного образования Земли (осужденной Сорбонной), где на основе анализа геологических данных время существования земного шара определялось в 75 000 лет, необходимых для охлаждения первоначальной раскаленной массы вещества, отторгнутого от Солнца пролетающей вблизи него «кометой», образования твердой оболочки с разнообразным рельефом и появления в ее морях первых живых существ, давших начало многообразию современного органического мира.

Научная революция, начавшаяся в середине XVI века с коперниковского гелиоцентризма, мощно развернувшаяся в XVII веке, продолжалась и в XVIII столетии, когда возникла историческая геология и тесно связанная с нею палеонтология, стимулировавшая появление эволюционистских представлений.

Энгельсу казалось, что фиксистский взгляд на природу (он назвал его «метафизическим») был «прорван» лишь космогонической гипотезой И. Канта, изложенной в сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Самого названного сочинения Энгельс, видимо, не раскрывал, так как в предисловии к нему сообщалось о наличии *предшествующих* космогонических гипотез двух английских авторов и француза Бюффона, — Энгельсу само имя Бюффона осталось неизвестным, ни разу не упоминаемым при характеристике естествознания XVIII века.

Термин «материализм» стал во Франции с середины XVIII века применяться церковными иерархами и королевскими судьями для обозначения учений, пред-

ставляющих смертельную опасность для христианской религии и наличной общественно-политической системы.

В обвинительных заключениях о книге Клода-Адриана Гельвеция «Об уме» (1758) автор осуждался за то, что она основана на «гносной доктрине материализма». Чтобы избежать репрессий, Гельвеций, по настоянию приближенных ко двору родителей, дважды признал свои воззрения ошибочными. Но в действительности он продолжал их придерживаться и разрабатывать в новом сочинении «О человеке», которое завершил в 1770 году, но не решился опубликовать, вербально всячески отмежевываясь от «материализма» и «атеизма» (оно было опубликовано после смерти Гельвеция стараниями русского посла в Голландии в 1771 году).

Гельвеций действительно не занимался разработкой материалистического понимания природы, хотя фактически принимал его и считал правильным. Родственную материалистам гносео-методологическую концепцию Гельвеций применял для построения оригинальной антропо-социальной концепции, включающей в себя философию морали.

Гельвеций утверждал, что человек в своих морально-социальных воззрениях формируется своим жизненным опытом. Тремя «пружинами» человеческой деятельности являются интересы, страсти и стремление к счастью, вытекающее из его физической чувствительности и биологически прирожденной «любви к себе». Если в обществе презирается добродетель и царит порок, то помогут не моральные проповеди, а такое изменение законодательства, которое связывает «общий интерес» с «частными интересами» индивидов, удовлетворяя их стремление к счастью. Этот вывод обосновывал замену феодально-абсолютистского строя, делающего обездоленным и несчастным массу населения, создающего своим трудом материальные блага, отчуждаемые в пользу королевского двора, дворянства и духовенства как «привилегированных сословий» (более всего их верхушки — аристократии, светской и церковной).

Маркс расценил эти философы Гельвеция как «применение» материализма к общественной жизни, имеющее «социалистическую тенденцию».

Книга Поля-Анри Гольбаха «Система природы» (1770), осужденная церковными и светскими властями Франции и заслужившая репутацию «библии материализма», была позиционирована ее создателем как выражение последовательно проведенного натурализма.

Лейбниц называл «натуралистами» тех философов, которые, будучи воодушевлены успехами физических и химических наук, стали объяснять все явления в природе естественными («механическими») причинами, а именно движением частиц вещества по законам механики, отказавшись ссылаться на божественную волю и указывать на бестелесные формы (как это в древности делали платоники и аристотелики). Надо заметить, что в середине 70-х годов XVIII века английский «свободомыслящий» философ Дж. Пристли, автор «Исследований о материи и духе», назвал изложенную в этом сочинении концепцию «системой материализма» на том основании, что пришел к выводу о «телесности» всего сущего, в состав которого включил в качестве разумно-благотельной «креативной» силы Бога. — Только непроясненностью понятий «материализм» и «материалисты» можно объ-

яснить отнесение Пристли «основоположниками марксизма» (а вслед за ними и советскими историками философии) к «материалистам», представителям «деистического материализма».

О подлинной сути гольбаховского понимания природы следует судить по тому, как он характеризует природу и в связи с нею «материю». Для Гольбаха природа всецело материальна: изучая ее, мы везде обнаруживаем лишь находящуюся в движении материю. Природа существует вечно, она не является чьим-либо творением, а есть причина самой себя. Движение есть форма существования материи, что исключает необходимость во внешнем постоянно функционирующем «первом двигателе» или разовом «первотолчке». Природные вещи возникают и уничтожаются, но слагающие их «молекулы» существуют вечно. Эти «молекулы» разнообразны, и в их «гетерогенности» уже коренится источник их действия на другие «молекулы», как это имеет место в химических реакциях. В природе происходят такие изменения, которые повышают организованность ее тел; в ней имеет место «возвышение» от неорганического существования к органическому, и внутри органического мира — к высшим животным вплоть до человека. Бога как бесплотного, нематериального существа, которое мыслит, вообще не может существовать, и все аргументы теистов, деистов, пантеистов несостоятельны. Последовательный «натурализм» — это «атеизм», «система атеизма».

В гольбаховской «Системе природы» была и своя антропо-социальная философия. Она базировалась на представлении о существовании «человеческой природы», у которой имеется «стремление к счастью», и ради его удовлетворения должно быть радикально преобразовано современное французское общество. Поскольку религиозные заблуждения рассматривались Гольбахом как весьма важная причина человеческих несчастий, особенно когда сакрализуется государственный деспотизм, они должны быть устранены. Гольбах принимал концепцию общественного договора в ее революционалистско-демократическом понимании, аналогичном руссоизму.

Гольбаховская философия морали свободна от элементов релятивизма. В ней гуманность трактуется как «категорический императив». Гольбах обосновывал непреложную значимость не только социально-политических добродетелей, но и добродетелей семейных, добродетелей межличностного общения — все они трактовались как необходимые для человеческого «счастья».

Все сказанное означает, что материалистическим может быть только понимание природы и человека как биологического вида.

Что же касается понимания общества (в его истории), то оно в принципе не может быть материалистическим, поскольку оно не интересуется, каковы материальные частицы и как они движутся, и как именно образуются физические тела (и происходят физические явления, например, дожди, снегопады, бури и землетрясения, болезни и выздоровления и т.д.; солнечные и лунные затмения, смена времен года). У «обществоведения» другая проблематика: как возникает общество, как оно структурируется и переходит от одного типа строения к другому, почему возникают войны и гибнут государства, как люди выходят из дикарского состояния и цивилизуются, становятся богатыми и прозябают в нищете и т.д.

Изучение истории социально-философских теорий показывает, что «идеалист» Платон учил, что общество возникает для удовлетворения посредством человеческого труда жизненно важных потребностей людей в пище, одежде, жилищах, и что различие политических устройств находится в зависимости от того, как распределяются произведенные человеческим трудом материальные блага. Этот аспект социальной философии Платона никак нельзя назвать «идеалистическим». Руссо, будучи приверженцем антиматериалистического деизма, вместе с тем учил о естественных, в том числе экономических, причинах образования общества, возникновении частной собственности и государства, закладывал основы революционного демократизма. Теоретически открыл классовую борьбу Платон, позиция которого была при этом партийно-аристократической, антидемократической. Тюрго, Руссо, Кондорсе, придававшие решающее значение в истории прогрессу человеческого разума, вместе с тем ранние эпохи человеческой истории характеризовали через свойственные им главные типы материального производства — скотоводство, земледелие, ремесленный труд.

Материалист Демокрит, учивший об отсутствии разумно-божественных причин образования миров, вместе с тем связывал переход от дикарского («звероподобного») образа жизни к цивилизованным обществам с успехами разумного применения человеческого труда. Спиноза, учивший о подчиненности человеческой жизни аффектам, делающим людей «рабами» этих природных «страстей», вместе с тем учил, что человек может определяться к своим действиям также разумом, благодаря чему обретает «свободу». Гольбах заявлял о фатальной подчиненности людей в их жизни природе, но, преодолевая этот «натурализм», приходил к выводу о способности человеческого разума искать и находить целительные социальные средства против несчастий, в которые погружает общество деспотическая, антинародная власть.

Проблемы понимания «материализма» новоевропейскими философами

В сочинениях «великих французских материалистов» природа характеризовалась как независимая в своем существовании и действии от Бога, который рассматривался как вымышленное существо, продукт заблуждающейся человеческой фантазии, заблуждающейся «метафизики». Гольбах характеризовал в «Системе природы» свое материалистическое миропонимание как систему атеизма, представляющую собой последовательно проведенный «натурализм».

Локковский термин «материализм» может быть безоговорочно отнесен к античному атомизму, что фактически и сделал Лейбниц, назвав Демокрита основоположником античного «материализма».

Неизвестно, замечал ли сам Локк проявления материалистического миропонимания у философов XVII века. Но Лейбниц такие проявления заметил: он отнес Т. Гоббса к крупнейшим материалистам Нового времени. Маркс (со ссылкой на новейших французских историков философии) назвал Ф. Бэкона родоначальником новоевропейского материализма, а в «физике» Декарта усмотрел теоретический источник той ветви французского материализма XVIII века, которая простирается от Ламетри до Кабаниса.

Гоббс в возражениях на «Метафизические рассуждения» Декарта объявил не доказуемым рациональными средствами бытие Бога. Из своей философии как учения о возникающих и разрушающихся «телах» Гоббс исключил проблему Бога (под благочестивым предлогом, что Бог и сакральные духи не являются такого рода «телами»). По Гоббсу, «естественные тела» полностью материальны: слагающие их частицы протяженны, плотны и подвижны. Из своей «естественной философии» Гоббс исключил космогоническую проблематику как чреватую отрицанием библейской («Моисеевой») концепции божественного миротворения (в шесть дней). Тем не менее, в одном из своих главных сочинений Гоббс уважительно перечислил космогонические (и биогонические) концепции античных «физиологов» как продукты философской рациональности. — Гоббс юридически реабилитировал атеизм (нет правовых оснований для государственного преследования атеистов), а суеверия, религиозный фанатизм осуждал. Вместе с тем Гоббс настаивал на необходимости государственной религии, причем одной-единственной в стране.

Декарт в своей космогонической гипотезе объяснял естественно-механическими причинами не только образование Солнечной системы, но и декларировал возможность такого объяснения в отношении всего, что касалось рельефа Земли и даже появления на ней всевозможных живых существ — растений и животных. Материю он объявил «субстанцией» (последняя определялась как самодовлеющее бытие), — правда, свою космогоническую гипотезу Декарт решил обнародовать лишь под метафизическим «прикрытием», данным в «Рассуждении о методе» (1637), где утверждалось, что «материя» и присущее ей движение — это результат божественного творения, — как и вторая, «духовная» субстанция, наличествующая в человеке и обеспечивающая его способность мыслить. Декарт претендовал на то, что в своей метафизике он доказал рационально-философскими аргументами бытие Бога и бессмертие души. Определение Бога как чистого Духа было проявлением теистического спиритуализма, а настаивание на доказанности субстанционального носителя человеческого сознания — аниматистского спиритуализма.

Локк отрицал аниматистский спиритуализм, считая обоснованным предположение, согласно которому носителем сознания является само человеческое тело; в конце XVII века многие «свободомыслящие» христианские философы в Англии стали связывать ментальные способности человека с его мозгом и заявлять, что «душа» смертна, — оживая лишь в Судный день при воскрешении человеческих тел. Отрицание Локком аниматистского спиритуализма не имело материалистического смысла, так как он считал, что способностью мыслить наделил человеческое тело всемогущий Бог.

Когда из факта образования идеи Бога был сделан вывод об отсутствии в ней доказательства Его бытия, а все другие доказательства бытия Бога после их критического разбора признаны неубедительными, — только тогда возник французский материализм XVIII века. Свообразие его появления в произведениях Ламетри в том, что оно началось с критического отрицания аниматистского спиритуализма, и даже в гольбаховской «Системе природы» эта критика фигурировала на первом месте. Теистический спиритуализм рассматривался как производный от аниматистского; французские материалисты считали, что именно на основе учения о че-

ловеческой «душе» как бесплотном духе возникло представление о Боге как высшем, бесконечном Духе. — Такова же была позиция Фейербаха. И даже Энгельса. (Даже Беркли признавал — вслед за Локком, что понятие Бога формируется путем «обесконечивания» совершенств (перфектилий) человеческой души.)

Стоит отметить, что для американских философов-аналитиков (прежде всего Дж. Серла) их «новое открытие сознания» явилось повтором выводов о сознании Ламетри.

У Энгельса же его «диалектический материализм» ничего принципиально нового не привнес в проблему сознания (была дана просто другая формулировка истины: сознание есть свойство высокоорганизованной материи, а именно мозга).

В.И. Ленин отметил значимость «старо»-материалистического понимания сознания при критике эмпириокритицизма («философские безголовцы»; «мыслит ли человек при помощи мозга?»).

Понятие «материализм» в сочинениях «основоположников марксизма»

Маркс и Энгельс позиционировали себя как «материалистов». С самого начала своей творческой деятельности они уважительно отзывались о философах, которых считали «материалистами», а Маркс в «Святом семействе» прослеживал генезис новоевропейского материализма с Ф. Бэкона и его историю вплоть до Ламетри, Дидро, Гельвеция и Гольбаха, усматривая у последних «социалистическую тенденцию», развитую Сен-Симоном, Фурье и Оуэном. Уважительно говорилось о материализме Фейербаха.

Затем в противовес позиции младогегельянцев, видевших в человеческих идеях, критических по отношению к наличной действительности, движущую силу историческо-социального прогресса, было провозглашено в «Немецкой идеологии» понимание причин социально-исторического прогресса (перехода от одной формы собственности к другой, более высокой) как материально-экономических (что в 90-е годы XIX века было названо Энгельсом «материалистическим пониманием истории»).

Маркс в 1845 году написал «Тезисы о Фейербахе», где «весь предшествующий материализм» был охарактеризован как не понимающий деятельной активной стороны человеческого существования, и не поднимающийся до понимания роли «революционной практики». Энгельс впоследствии охарактеризовал Фейербаха как «идеалиста» в понимании социально-политической жизни (аналогичный «идеализм сверху» был приписан и французским материалистам XVIII века, а «материализмом снизу» было названо лишь их понимание природы — и «места человека в ней»).

Предшествующий марксизму новоевропейский материализм был Энгельсом назван «метафизическим» из-за приписываемого ему отрицания развития природы во времени, а утверждающий такое понимание (через гегелевский «историзм» и три великих естественнонаучных открытия, прежде всего дарвиновский эволюционизм) марксистский материализм был назван «диалектическим».

Энгельс предложил свое понимание «основного вопроса философии», противоположные ответы на две стороны последнего, по его мнению, привели к разде-

лению философов на «лагери» материалистов и идеалистов, когнитивистов и агностиков.

В дальнейшем суть философского процесса стала трактоваться советскими историками философии как борьба материализма с идеализмом, а также диалектики с метафизикой.

Энгельс утверждал, что история материализма проходит путь от наивной, стихийной диалектики к метафизике, а затем к научной диалектике. Наконец, великим достижением марксизма было объявлено создание его «основоположниками» целостного материалистического мировоззрения.

Эта насыщенность «марксизма основоположников» историко-философской проблематикой делает естественным и необходимым его историко-философское исследование. Не входя в рассмотрение всего обширного круга вопросов, связанных с названной темой, я сосредоточу внимание на выяснении сущности понятия «материализм» и выяснении вопроса о том, насколько правомерны понятия «исторический материализм» и «диалектический материализм». Предметом исследования будет также выяснение того, насколько адекватными были отнесения Марксом и Энгельсом многих видных философов Нового времени к числу «материалистов» (и «метафизиков»).

Понятие «диалектический материализм» впервые появилось во втором разделе работы Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке». Этот раздел начинался с характеристики диалектики как «высшей формы мышления». Согласно Энгельсу, «древние греческие философы были прирожденными, стихийными диалектиками...». Что же касается новоевропейской философии, то она «все более и более погрязала... в так называемом метафизическом способе мышления, почти исключительно овладевшем также французами XVIII века...». А «величайшей заслугой» новейшей немецкой философии, нашедшей «свое завершение в Гегеле», было «возвращение к диалектике»¹. Далее отмечено, что Гегель был идеалист и не признавал развития природы во времени². До этого замечания Энгельс имел в виду применение диалектического способа мышления к пониманию природы: природа есть пробный камень диалектики. При этом имелось в виду материалистическое мировоззрение.

Осознание ложности идеализма «неизбежно привело в Германии к материализму», но новому, отличному от метафизическо-механистического материализма XVIII века, в котором «господствовало представление о природе, как о всегда равном себе целом, движущемся в одних и тех же ограниченных кругах с вечными мировыми телами, как учил Ньютон, и с неизменными видами живых существ, как учил Линней». — Далее Энгельс писал, что «в противоположность этому представлению о природе» современный марксистский материализм опирается на новейшие успехи естествознания, согласно которому «природа тоже имеет свою историю во времени», небесные тела возникают и исчезают, как и все те виды организмов, которые при благоприятных условиях населяют эти тела. Слово «то-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 119.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 123.

же» вставлено в связи с предшествующей фразой, что «современный материализм... в противоположность наивно-революционному, простому отбрасыванию всей протекшей истории... видит в истории процесс развития человечества, причем задачей является открытие законов движения этого процесса»¹.

Энгельс связывает оба названных процесса: «В обоих случаях материализм является по существу диалектическим...». — Другими, не энгельсовскими словами, можно сказать, что Энгельс по сути дела считает Марксово новаторское понимание истории «диалектико-материалистическим» (а не просто «материалистическим»), а излагаемое им новое «неметафизическое» понимание природы — тоже «диалектико-материалистическим». При этом, согласно Энгельсу, диалектико-материалистическое понимание истории возникло раньше диалектико-материалистического понимания природы, — потому что «значительно раньше совершились исторические события, которые вызвали решительный поворот в понимании истории»². К такого рода событиям Энгельс отнес: 1) первое рабочее восстание в Лионе (1831) и 2) то, что в период с 1838 по 1842 годы движение английских чартистов достигло своей высшей точки. А это означало, что классовая борьба между пролетариатом и буржуазией выступала на первый план в истории наиболее развитых стран Европы, — по мере того, как развивались, с одной стороны, крупная промышленность, а с другой — «недавно завоеванное политическое господство буржуазии».

Энгельс продолжает: «Факты все с большей и большей наглядностью доказывали всю лживость буржуазной экономии (политэкономии! — *В.К.*) о тождестве интересов капитала и труда, о классовой гармонии и о всеобщем благосостоянии народа, которые будто бы должны явиться следствием свободной конкуренции». — Было уже невозможно не считаться как с этими фактами, так с тем, что возник «французский и английский социализм», который, по Энгельсу, явился «теоретическим выражением» (хотя и весьма несовершенным) названных фактов. Но на пути их адекватного теоретического выражения встало, утверждал Энгельс, «идеалистическое понимание истории» (точнее, *идеистское*), которое характеризовалось тем, что «не знало никакой классовой борьбы, основанной на материальных интересах», упоминая «производство и все экономические отношения... лишь между прочим — как второстепенные элементы “истории культуры”»³.

При новом, марксистском исследовании всей прежней истории выяснилось, писал Энгельс, что «вся прежняя история, за исключением первобытного состояния, 1) была историей борьбы классов», и 2) что «эти борющиеся друг с другом общественные классы являются в каждый данный момент продуктом отношений собственности и обмена, словом — экономических отношений своей эпохи». Далее, 3) выяснилось, что экономическая структура общества каждой данной эпохи образует ту реальную основу (базис!), которой и объясняется в последнем счете вся надстройка а) правовых и политических учреждений, б) религиозных, философских и других воззрений каждого данного исторического периода. Так Энгельс ре-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 124.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 124–125.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 125.

троспективно объяснял формирование марксистского «экономического детерминизма», названного «материалистическим пониманием истории».

Поэтому, заключал Энгельс, ныне, с научной точки зрения, «социализм рассматривается не как случайное открытие того или иного гениального ума, а как необходимый результат борьбы двух исторически возникших классов» — пролетариата и буржуазии.

Благодаря двум «великим открытиям Маркса» — 1) «материалистическому пониманию истории» и 2) «разоблачению тайны капиталистического производства» за счет «прибавочной стоимости» (1867, 1-й том «Капитала») «социализм стал наукой (научным, то есть только с 1867 года! — *В.К.*), и теперь дело прежде всего в том, чтобы разработать эту науку дальше во всех ее частностях и взаимосвязях»¹.

Энгельс назвал научный социализм «теоретическим выражением пролетарского движения». А задачу «научного социализма» определил в революционной перспективе: «исследовать исторические условия» совершения этим ныне угнетенным классом «подвига» по освобождению мира от эксплуатации и угнетения, по построению бесклассового коммунистического общества, означающего для человечества переход в подлинно человеческое состояние, «прыжок из царства необходимости в царство свободы». — «Люди, ставшие, наконец, господами своего собственного общественного бытия, становятся вследствие этого господами природы, господами самих себя — свободными»².

В этом страстном, пафосном очерке «научного социализма» содержится удивляющее читателя утверждение, не согласующееся с марксистской теорией классовой борьбы, будто «разделение общества на классы — эксплуатирующий и эксплуатируемый, господствующий и угнетенные — было неизбежным следствием прежнего незначительного развития производства»; и грядущее с пролетарской революцией «освобождение средств производства» от сковывающих их форм капиталистической собственности создаст условия для «постоянно ускоряющегося развития производительных сил и — благодаря этому — к практически безграничному росту самого производства»³.

«Исторический материализм» является в действительности экономическим детерминизмом и выходит за пределы исторически реального материализма, который по своей сути является учением о саморазвитии («возвышении») природы от ее низших вещественных форм до человека, — его антитезой является теистически-спиритуалистический креационизм.

«Диалектический материализм», выдвинутый Энгельсом как высшая альтернатива выдуманному им французскому «метафизическому материализму» XVIII века, является по своей сути тоже учением о восходящем саморазвитии природы, опирающимся на великие естественно-научные открытия XIX века, особенно дарвиновскую концепцию биологической эволюции 1859–1869 годов.

Важнейшей философской новацией Маркса и Энгельса явилось связывание ими антибуржуазных (социалистических) учений Сен-Симона, Фурье, Оуэна (и их

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 126.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 143–145.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 141–142.

последователей) с материализмом, прежде всего французских философов Гельвеция и Гольбаха.

Свой коммунизм (названный научным социализмом) они, устами и пером более всего Энгельса, связывали со своим «историческим материализмом» (или «материалистическим пониманием истории»). Он подводился под понятие «диалектического материализма», который раздваивался на новое понимание истории и новое (названное «антиметафизическим») понимание природы, которое было объявлено высоко поднимающимся над французским материализмом XVIII века, то есть учением о природе «великих французских материалистов».

Имел место своеобразный «роман» Маркса и Энгельса с материализмом — и с гегелевской диалектикой, на материалистическое «перевертывание» которой они претендовали.

Попытки сопряжения марксистского материализма с положениями гегелевской «Логике» были предприняты Энгельсом в рукописных заметках, посмертно опубликованных (в Советском Союзе) под заглавием «Диалектика природы».

Такие попытки предпринимал и В.И. Ленин в «Философских тетрадах», публикация которых стимулировала дальнейшие разработки советских философов. Каноническое выражение этот процесс получил в IV главе «Краткого курса истории ВКП(б)» (1938), озаглавленной «О диалектическом и историческом материализме». Ее авторство связывалось с именем И.В. Сталина. В годы хрущевской десталинизации (начатой XX съездом КПСС в 1956 году) эта глава подверглась дискредитирующей критике (за упрощенчество и «догматизм»). В ходе горбачевской «перестройки» и постсоветского периода российской истории (начавшегося с декабря 1991 года) концепции «диалектического материализма», «исторического материализма» и весь марксизм подверглись массивной дискредитации, утратили свою идеологическую императивность. Это был конец «государственного марксизма».

Несомненной «тайной» марксизма является обнаружение того, что энгельсовский «диалектический материализм» — это просто материализм, опирающийся на естественно-научные открытия 40–60-х годов XIX века. Диалектика, связываемая с Гегелем, не играла в сущности никакой роли в формировании энгельсовского «современного материализма». Энгельсовские ссылки на нее играли роль лишь импозантного философского прикрытия, отпугивающего тех, кто не знал гегелевской диалектики понятий.

Импозантность «диалектическому материализму» придавали, далее, декларации о его всеохватности: он будто бы представляет собой глубочайшее понимание не только природы, но и общества, включая его «отображение» — общественное сознание. — И к этому — убежденность в неразрывной и сущностной связи «диалектического» понимания природы и истории общества с «научным социализмом» как действенной теоретической программой социалистическо-коммунистического (антикапиталистического) преобразования жизни людей (революционного по своей сути и являющегося «прыжком в царство свободы» из царства необходимости).

Энгельс построил оригинальную историко-философскую концепцию и сделал ее существенно важной частью марксизма, обосновывающей марксистское пони-

мание и общества, и природы. Энгельс был более самостоятелен в своих историко-философских суждениях по сравнению с Марксом, а некоторые из них были и более широки. К противостоянию в истории философии материализма и идеализма Энгельс добавил противостояние диалектики и метафизики — причем даже в рамках материализма. Новацией является связывание последнего противостояния с характером естествознания, которое само начинается с метафизического образа мышления, а с XIX века приходит к своей диалектике природы.

*«Диалектика природы» во французском материализме XVIII века
(в «натурфилософских» сочинениях «великих французских материалистов»)*

Я поставил терминологическое словосочетание «диалектический материализм» в кавычки, поскольку оно некорректно в том смысле, что Энгельс применял его для обозначения такого материализма, который творчески ассимилировал важнейшие достижения гегелевской диалектики, антиидеалистически «перевернул» ее.

Но я предпочитаю именовать трансформистским (от лат. *transformatio* — изменение) то понимание природы, которое было выдвинуто в сочинениях Ламетри, Дидро и Гольбаха, приходивших к выводу, что природа является материальным целым, которое находится в процессе постоянного изменения, причем в ходе этих изменений совершается переход от низших ступеней организации материальных образований ко все более высоким, приобретающим новые свойства и качества, то есть имеет место поступательное развитие.

Ламетри прямо-таки по-гераклитовски провозглашал «все течет», подчеркивая, что в этом бытийном потоке все возникает и все уничтожается, но «ничто не погибает»¹. Обогащая понятие «материя» приписыванием ей наряду с протяженностью атрибутов движения и латентной чувствительности (что означало выход за пределы механицизма в сторону органицизма), Ламетри делал новаторский вывод, что «материя — это единственная существующая во Вселенной субстанция, различным образом видоизменяющаяся, и человек является ее самым совершенным образованием»².

Свои материалистические положения Ламетри формулировал как философские обобщения новейших естественно-научных открытий. Так, вывод о «материальном единстве человека», ведущий к ниспровержению аниматистского спиритуализма (учения о «душе» как особой духовной субстанции, коренным образом отличающейся от человеческого тела, относящегося к материальной субстанции), а именно вывод о том, что «все способности души» находятся в тесной зависимости «от особой организации мозга», нервной системы, органов чувств и всего организма (то есть главное — материальный мозг является органом мышления), Ламетри охарактеризовал как «очевидный результат всех наблюдений и опытов величайших философов и врачей»³.

Стремление найти естественные причины биогенеза, антропогенеза и появления новых видов животных Ламетри связывал с геологическими и палеонтологическими

¹ Ламетри Ж.О. Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 406.

² Ламетри Ж.О. Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 471.

³ Ламетри Ж.О. Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 471.

ческими открытиями, о которых говорилось в сочинении французского философствующего геолога де Майе «Теллиамед, или Беседы индийского философа с французским миссионером об уменьшении моря, образовании суши и происхождении человека», написанном в 1738 году, но опубликованном в 1748-м, на что Ламетри сразу откликнулся своей «Системой Эпикура» (1750).

Дени Дидро (1713–1784) в своем первом материалистическо-атеистическом произведении («Письмо о слепых, предназначенное зрячим», 1749) сформулировал гипотезу естественного образования миллионы лет назад (6 тыс. лет библейской геохронологии были отвергнуты как несовместимые с новейшими научными данными о времени существования планеты) на Земле простейших существ, а далее всевозможных высших видов животных вплоть до человека. В «Мыслях к объяснению природы» (1754) Дидро поставил задачу философского осмысления новых естественно-научных фактов. Здесь было выдвинуто предположение о существовании «органических молекул», агрегирование которых приводит к образованию живых существ (что далее осмысливалось в «даламберовских диалогах» с привлечением материалов эмбриологических исследований). Посещая публичные лекции по физике и химии, Дидро использовал соответствующий материал для утверждения о том, что материи присуща внутренняя активность, которая выражается в различных формах видимого движения, в том числе механического.

Дидро был современником возникновения «исторического естествознания», глобально представленного в 35 томах «Истории природы» Жоржа Бюффона (1707–1788) и являющегося трансформистской альтернативой и антитезой фиксисто-креационистскому миропониманию, выраженному в классификационистской «Системе природы» шведского естествоиспытателя Карла Линнея, который стал для Энгельса единственным репрезентантом глобальной естественно-научной мысли XVIII века (а Бюффон странным образом не был замечен, откуда однобокое представление Энгельса о естествознании названного столетия). Начав с геогонической гипотезы («История природы», 1749), Бюффон затем трактовал проблемы естественного происхождения живых существ и их эволюции вплоть до высших животных, — что сопровождалось добавлением к их классификации описания их жизни. У Бюффона была достаточно четко поставлена проблема эволюции, стартовой площадкой для чего явилось осмысление изменений животных, подвергшихся одомашниванию (то есть искусственному «отбору», приводящему к появлению новых пород).

Более сдержанно (без выдвижения естественно-научных гипотез, как это было свойственно Ламетри и особенно Дидро), но очень твердо выражено трансформистское миропонимание в «Системе природы» (1770) Поля-Анри Гольбаха (1723–1789). «Разве не очевидно, — риторически вопрошал Гольбах, — что Вселенная никогда не была в своем бесконечно продолжающемся существовании такой же, какова она теперь, и что невозможно, чтобы она в своем вечном будущем хоть на мгновение стала точно той же, что и теперь?»¹ Определяя движение как «способ существования материи», Гольбах видел в многообразных видах движе-

¹ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 128.

ния причину того, что в природе все изменяется. — Гольбах считал правомерным утверждать, что во Вселенной в бесконечном множестве мест «солнца гаснут и покрываются твердой корой, планеты гибнут и рассеиваются в эфирных пространствах, (но) зажигаются новые солнца, образуются новые планеты, описывая новые орбиты и новые круговращения»¹. Трансформистское понимание природы сочеталось у Гольбаха с убеждением в развитии ее формообразований от низшего к высшему: «От камня, образованного внутри Земли... до Солнца, от пассивной устрицы до активного и мыслящего человека мы видим непрерывное продвижение»².

Гольбах утверждал, что существуют естественные связи между явлениями природы: «Вселенная предстает перед нами как необъятная и непрерывная цепь причин и следствий»³, и ее явления подчиняются («все ее движения») определенным законам — «постоянным и непреложным». Подчеркивалось, что причинно-следственные отношения и «законы» не являются внешними, сверхъестественными установлениями (так они понимались в различных видах новоевропейского «богизма», связанных с естествознанием, как это имело место у Галилея, Ньютона, Декарта), а имманентны ей, являются неизбежными следствиями «ее необходимого бытия...»⁴.

Понятие «необходимого бытия» природы противопоставлялось креационистско-теистическому тезису о ее метафизической «случайности». Гольбах переносил на природу «субстанционистские» определения, которые Спиноза относил к философски понятому Богу: материальная природа «есть причина всего; она существует благодаря самой себе; она будет существовать и действовать вечно; она — своя собственная причина...»⁵.

Я пишу «материальная природа» потому, что, согласно Гольбаху, «стараясь проникнуть в тайны природы, мы обнаруживаем в ней лишь различную по свойствам и различно модифицируемую движением материю...»⁶.

Материя понималась как существующая в неразрывном единстве с движением: движение определялось как «способ существования материи», необходимым образом вытекающий из сущности материи.

Гольбах считал, что материи, ее частицам («молекулам») присущи общие качества (протяженность, фигура, плотность, тяжесть, сила инерции, движение) и специфические, появляющиеся в различных сложных телах.

Новацией, которой аналогичны ленинские слова о «материи как объективной реальности, данной нам в ощущении», является и другое, можно сказать, «гносеологическое» определение материи: «По отношению к нам материя есть все то, что каким-нибудь образом воздействует на наши органы чувства»⁷ и вызывает в них ощущения.

«Гносеологическое» определение материи было началом гольбаховской концепции познания природы: оно начинается с чувственного восприятия и посред-

¹ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 128.

² Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 90.

³ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 66.

⁴ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 495.

⁵ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 502.

⁶ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 489.

⁷ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 84.

ством научного «опыта» (под которым имелось в виду научное экспериментирование), поднимается до постижения разумом того, что более всего интересует человека и скрыто от его чувств: «Те, кто изучает природу, взяв в руководители опыт, могут разгадать ее тайны и мало-помалу разобраться в часто неуловимой ткани причин, которыми она пользуется, чтобы произвести свои величайшие явления»¹.

Дидро в полемике с Гельвецием настаивал, что познавательные значимые опыты производятся для проверки гипотез, и потому гипотезы являются необходимым компонентом познавательной деятельности (это аналогично утверждению Энгельса, что «гипотеза есть форма развития естествознания, поскольку оно “мыслит”», то есть не является чисто описательным).

Гольбах в своем понимании «разума» вносил практически проверяемую способность целесообразного действия (что имело место и в кондильяковской концепции познания).

Гносеология Гольбаха является когнитивистской. Свою уверенность в познаваемости действительности Гольбах обосновывал указанием на громадный прогресс естествознания XVII века, когда начал использоваться экспериментальный метод: «Явления, которые были для наших дедов удивительными, чудесными и сверхъестественными, становятся для нас простыми и естественными фактами, причины и механизм которых мы знаем». — Гольбах выражал надежду, которую считал обоснованной, что «наши потомки, продолжая и исправляя опыты, сделанные нами и нашими отцами, пойдут еще дальше и откроют такие явления и такие причины, которые совершенно скрыты от наших глаз»². Речь шла, в частности, о выяснении того, как именно возникают биологические виды, включая человека (хотя Дидро на этот счет высказывал гипотезы, которые ему представлялись близкими к действительности).

Гольбаху и в еще большей степени Дидро процесс познания природы представлялся бесконечным (Энгельс писал, что противоречие между бесконечностью познавательных возможностей человека и ограниченностью знаний в каждую историческую эпоху разрешается в ходе прогресса познания).

Историко-философское исследование учений Дидро и Гольбаха о природе показывает, что они отнюдь не были «метафизическими», как утверждал Энгельс, а являлись, наоборот, «диалектическими» (если пользоваться этими энгельсовскими понятиями). Дидро и Гольбахом было в новоевропейской философии создано такое материалистическое понимание природы, которое приобрело «парадигмальное» значение для немецких форм материализма XIX века (фейербаховской, бюхнеровской, энгельсовской). Ничего принципиально нового названные формы не заключали, хотя их естественнонаучная основа стала более солидной. В этом смысле верна формулировка Энгельса, что «великие французские материалисты» оставили задачу эмпирического обоснования своих философских выводов естествознанию будущего.

¹ Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 258.

² Гольбах П.А. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 258.

Что касается Ламетри, то материалистическое понимание психосоматической проблемы, его материалистическая «философия сознания», воспринятая Дидро и Гольбахом, сохранила свою значимость и в начале XXI века. Об этом, в частности, свидетельствует книга одного из крупнейших американских современных философов Джона Серла «Открывая сознание заново».

В своей книге «Французский материализм XVIII века»¹ я на большом фактическом материале показал неадекватность и даже полную ошибочность того, что писал Энгельс о «метафизичности» этого течения философской мысли. Добавлю, что таковой была моя позиция уже в книге «Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века»².

Энгельс относил Вольтера к «деистической форме материализма» и объединял с «открытыми материалистами» Дидро и Гольбахом, написав, что последователи названных философов были таковы, что «материализм» стал мировоззрением «всей образованной молодежи» во Франции. Я принимал утверждение о существовании «деистической формы материализма», но всегда показывал, что ее французские представители во главе с Вольтером были противниками последовательно материалистического понимания. Именно они опирались на линнеевский фиксизм, пытаясь опровергнуть трансформизм Майе и Бюффона.

«Диалектический» материализм Ф. Энгельса

В советском марксеведении Т.И. Ойзерманом утверждалось, что исторический материализм возник у «основоположников марксизма» одновременно с диалектическим материализмом.

Факты говорят, однако, о том, что «диалектический материализм» есть изобретение Ф. Энгельса, сделанное в его анти-дюринговских статьях 1877–1888 годов, когда он решал задачу выработки специфичного для марксизма понимания природы, необходимого для философской части марксизма (наряду с социалистической и политэкономической частями). «Диалектизация» материализма призвана была *поставить марксистский материализм выше французского материализма XVIII века*, феербаховского материализма и так называемого «естественно-научного» (говоря грубее — «вульгарного») материализма Бюхнера, Фогта и Молешотта. Французский материализм был объявлен «метафизическим» (как и предшествовавший марксизму и независимый от марксизма немецкий материализм XIX века).

Основной упор делался Энгельсом на «диалектике», которая исходила из «идеалистической» диалектики Гегеля, но материалистически перерабатывала ее, «перевертывая», ставя «с головы на ноги». С другой стороны, марксистско-диалектическое понимание природы Энгельс напрямую связывал с успехами новейшего естествознания (перечислялись три великие открытия: клеточная теория строения живых существ; закон превращения форм материи и энергии; дарвиновское учение о биологической эволюции, идущей от одноклеточных существ до че-

¹ См.: Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII века. М.: Мысль, 1981.

² См.: Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского просвещения XVIII века. М: Изд-во Московского университета, 1965.

ловека, базируясь на химическом переходе от неживой материи к простейшим живым существам).

Энгельс заявлял, что этими открытиями уже очерчена диалектика природы, и потому философия как сугубо умозрительная, спекулятивная теория природной целостности, то есть в качестве «натурфилософии», становится ненужной, а единственными ее «остатками» являются «диалектика» и «формальная логика» как учения о мышлении.

Маркс в «Святом семействе» (параграф «Критическое сражение с французским материализмом») и Энгельс в «Развитии социализма от утопии к науке» и «Людвиге Фейербахе» прослеживали историю развития материализма Нового времени, а Энгельс углублялся даже до характеристики материалистической мысли Античности. Это дает мне основание для внесения коррективов в эти панорамы «основоположников» (особенно когда их картины философского процесса совершенно не соответствуют фактам).

Я отметил, что «когда в начале XX века в среде марксистских социал-демократических партий появились влиятельные сторонники замены «диалектического материализма» на субъективно-идеалистический эмпириокритицизм, — В.И. Ленин, ставший крупнейшим творчески мыслящим марксистом современности, при отстаивании положений о материальности природы и познавательном «отражении внешнего мира в человеческой голове»; о том, что идеи «причинности, необходимости, закономерности и т.д. являются отражениями в человеческой голове законов природы, действительного мира», — счел нужным опереться в сочинении «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) на французский материализм XVIII века и производные от него формы немарксистского материализма («недиалектического», «метафизического», по ленинской терминологии) вплоть до так называемого «вульгарного материализма» Бюхнера. Включая эти положения в разрабатываемую им «теорию познания диалектического материализма», В.И. Ленин отмечал, что К. Маркс и Ф. Энгельс «обращали наибольшее внимание... не на материалистическую гносеологию, а на материалистическое понимание истории», и что они «в своих сочинениях больше подчеркивали *диалектический* материализм, чем диалектический *материализм*»¹. Тем самым Ленин деликатно, но твердо указывал на дефицит материалистического содержания в писаниях Ф. Энгельса о «диалектическом материализме».

Такого рода критика заслуживает развернутой экспликации и дает мне основание говорить о ней как еще одной «тайне» марксизма. Речь идет о выявлении ущербности марксистского «диалектического материализма» авторитетнейшим «классиком марксизма» (Лениным).

С моей стороны будет уместным выяснение того, обогатила ли содержание материализма его энгельсовская «диалектизация», и что именно от энгельсовской «диалектики» включено в состав «диалектического материализма».

Широкие панорамные экскурсы Маркса и Энгельса в историю философии не основывались в большей своей части на их самостоятельных исследованиях

¹ Ленин В.И. Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18. М., 1968. С. 5–6, 350.

представленных в них персоналий — за исключением сочинений Гегеля и раннего Фейербаха. Маркс указывал, что он опирался на труды французских историков философии, противопоставляя младогегельянцам свое понимание истоков и основных представителей французского материализма XVIII века (его собственным выводом было утверждение о «социалистической тенденции» философских построений Гельвеция и Гольбаха). Начальные пассажи Марксова «Критического сражения с французским материализмом» Энгельс включил как совершенно достоверные в свое предисловие к английскому изданию (1892) «Развития социализма от утопии к науке», добавив ряд своих соображений относительно истории материалистической мысли в Англии в XVIII–XIX веке. Уместно отметить, что Гегель (суждения которого о французском материализме приводили Маркс и Энгельс) и младогегельянцы характеризовали эти воззрения французских материалистов лишь по их немецкой хрестоматийной подборке (на что я обратил внимание в своей книге «Французский материализм XVIII века»).

Неосведомленность Энгельса о французском материализме XVIII века и о состоянии естествознания этого столетия поразительны, и это обернулось их совершенно неверной трактовкой, которая переключалась в работы В.И. Ленина, а из них в работы многих российских историков философии советского периода. Правда, те из них, кто углублялся до самостоятельного изучения работ французских (да и немецких) философов, вносили необходимые коррективы, не афишируя своих расхождений с суждениями «классиков марксизма-ленинизма», а тщательно скрывая их и в сущности только декларируя высочайшую правильность и фундаментальную значимость этих суждений.

Неоправданно пренебрежительно суждение Энгельса о Христиане Вольфе, которому была приписана «плоская телеология», — такая телеология процветала в «метафизической поэзии немецкоязычных швейцарцев» (более всего Галлера). На этот факт обращено внимание в главе «Христиан Вольф», помещенной в моей книге «Европейская философия XVIII века».

Историко-философские экскурсы и панорамные обзоры играют столь большую роль в «марксизме основоположников», что Т.И. Ойзерман выделил «марксистско-ленинскую историю философии» в третью часть марксистско-ленинской философии — наряду с диалектическим и историческим материализмом. Ленин опирался на соответствующие труды Маркса и Энгельса и существенно дополнил их как историк философии. И исторический, и диалектический материализм были представлены Марксом и Энгельсом как такие эпохальные новации, которые явились высшими результатами, полностью «научными» результатами предшествующего развития социально-философской и натурфилософской мысли. Так же позиционировалась ими и марксистская политэкономия, и марксистский социализм. Это отражено в заглавии ленинской марксоведческой работы «Три источника и три составные части марксизма».

Мое текстуально фундированное понимание сути учений новоевропейских философов запечатлено в монографиях «Европейская философия XVIII века» и «Немецкая классическая философия», а также в главах о Платоне, Плотине и Юме

в «Туманных вершинах мировой философии» (2001)¹. В историко-философском исследовании «последних тайн» (их выявлении) «марксизма основоположников» я обращаю внимание лишь на важнейшие из них. При этом я хочу отметить, что при всей неадекватности их историко-философских панорам они мощно стимулировали историко-философские исследования в Советском Союзе, легитимировали само существование таких исследований, создавали барьеры на пути замыкания советской философской мысли в пределах диалектического и исторического материализма.

Возвращаясь к энгельсовской концепции «диалектико-материалистического» понимания природы (то есть «диалектического материализма» в узком и строгом смысле слова), мы обнаруживаем, что оно сводится им к выделению нескольких важнейших открытий («современный материализм обобщает успехи естествознания») и потому исчезает в качестве «философии природы» (или «натурфилософии»), как и «философии истории»². И тогда из всей прежней философии самостоятельное значение сохраняет еще учение о мышлении — формальная логика и диалектика. «Все остальное входит в положительные науки о природе и истории»³. Последняя фраза аналогична контовскому учению (позитивистскому) о переходе человеческого ума от философско-метафизических построений к системе частных научных дисциплин.

В сочинении «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888) Энгельс охарактеризовал суть марксистско-материалистической переработки гегелевской диалектики, которая была идеалистической, представляла собою «идеологическое извращение»: «Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей — вместо того, чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия». Тем самым в марксистской материализме «диалектика сводилась к науке об общих законах движения, как внешнего мира, так и человеческого мышления...». — По Энгельсу, это два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны в том смысле, что «человеческая голова может применять их сознательно, — между тем как в природе — до сих пор большей частью и в человеческой истории — они пролагают себе дорогу бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей». — Энгельс (различая тем самым «субъективную» и «объективную» диалектику) подчеркивал: «Открытая нами материалистическая диалектика... вот уже много лет является нашим лучшим орудием труда и нашим острейшим оружием»⁴.

Энгельс полагал, что новоевропейский материализм вырос из «из такого естествознания, которое изучало предметы неживой и живой природы как нечто законченное», а когда «изучение отдельных вещей подвинулось настолько далеко...

¹ См.: Кузнецов В.Н. Европейская философия XVIII века. М.: Алма Матер, 2006; Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. Изд. 2-е. М.: Высшая школа, 2003; Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 370.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 124.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 367.

можно было приступить к системному исследованию тех изменений, которые происходят с этими вещами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики». — Обнаруживая поразительную неосведомленность о состоянии естественных наук в XVIII веке, Энгельс писал: «Физиология, которая исследует процессы в растительном и животном организме; эмбриология, которая изучает развитие отдельного организма; геология, изучающая постепенное образование земной коры, — все эти науки суть детища нашего века»¹.

Энгельс полагал, что «познание связи процессов, совершающихся в природе, подвинулось гигантскими шагами вперед особенно благодаря трем великим открытиям».

«Во-первых, благодаря открытию клетки как той единицы, из размножения и дифференциации которой развивается все тело растения и животного. Это открытие не только убедило нас, что развитие и рост всех высших организмов идет по одному общему закону, но, показав способность клеток к изменению, оно обозначило также путь, ведущий к видовым изменениям организмов, — изменениям, вследствие которых организмы могут совершать процесс развития, представляющий собою нечто большее, чем развитие только индивидуальное»². Так интерпретировал Энгельс значимость клеточной теории строения организмов, выдвинутую Шлейденом и Шванном.

«Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии (закон Джоуля—Ленца. — В.К.), показавшему, что все так называемые “силы”, действующие прежде всего в неорганической природе, — механическая сила и ее естественное дополнение, потенциальная энергия; теплота; лучеиспускание (свет и лучистая теплота); электричество; магнетизм; химическая энергия, — представляют собою различные формы проявления универсального движения, которые переходят одна в другую в определенных количественных отношениях, так что когда исчезает некоторое количество одной, на ее место появляется определенное количество другой и все движение в природе сводится к непрерывному процессу превращения из одной формы в другую»³.

Третьим великим естественнонаучным открытием Энгельс считал дарвиновский эволюционизм: «Благодаря впервые представленному Дарвином связному доказательству того, что все окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, возникли в результате длительного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы, или белка»⁴.

Энгельс сделал вывод, что «благодаря этим трем великим открытиям — и прочим громадным успехам естествознания — мы можем теперь обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также в общем и целом и ту, которая объединяет эти отдельные области. Таким образом, с помощью данных, доставленных самим эмпирическим естество-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 369.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 369.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 369.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 369–370.

знанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связанного целого»¹.

Однако на вопрос, руководствовались ли упомянутые творцы великих естественно-научных открытий «диалектическим способом мышления» (притом заимствованным и творчески переработанным из гегелизма), ответ может быть только отрицательным: нет, не руководствовались. В таком случае утверждение Энгельса о великой эвристической значимости «диалектического способа мышления» выглядит необоснованным и выражающим лишь лично энгельсовский способ философского восприятия мировоззренческого смысла «великих естественнонаучных открытий» (да еще энгельсовское притязание на то, что обладание «материалистической диалектикой» дало «основоположникам марксизма» ментальное возвышение над всеми другими мыслителями XIX века — и философами, и естествоиспытателями, и обществоведами, и историками).

«Материалистическая диалектика» Энгельса представлялась В.И. Ленину глубокой философской истиной, которую он применял при критике эмпириокритицизма (трактая «кризис» в физике рубежа XIX–XX века как болезненную ломку «метафизических» представлений о материи и болезненные «роды» ее современного, диалектико-материалистического понимания).

В ходе чтения гегелевской «Логики» Ленин при ее конспектировании стремился выделить такие «черты диалектики», которые заслуживают ассимиляции в марксизме. Перед советским журналом «Под знаменем марксизма», его авторами, Ленин ставил задачу стать «материалистическими друзьями гегелевской диалектики».

Новую, марксистскую форму материализма Энгельс характеризовал, во-первых, как такое отбрасывание гегелевского идеализма, которое творчески перерабатывает его «диалектический метод», представляющий собою «революционную сторону его философии»². Еще, по выражению Энгельса, гегелевская диалектика — это «перевернутый», «поставленный на голову» материализм. По словам В.И. Ленина («Философские тетради»), Гегель «гениально угадал» такое отношение между действительными вещами, какое изобразил как отношение между понятиями. Я в своей книге показал, что отношение между понятиями Гегель сразу выстраивал с учетом замечаемых и осмысливаемых им отношений между «вещами».

Во-вторых, говорилось, что «основоположники марксизма» «впервые действительно серьезно отнеслись к материалистическому мировоззрению», — в том смысле, что «оно было последовательно проведено — по крайней мере в основных чертах — во всех рассматриваемых областях знания»³, то есть не только в отношении природы, но и общества.

Об «основоположниках марксизма» Энгельсом говорилось, что представители новой формы материализма «решились понимать действительный мир — природу и историю (человечества! — В.К.) таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок»; «они решились без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 370.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 366.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 366.

фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи». — «И ничего более материализм вообще не означает»¹.

Энгельс писал, что ныне «на словах» всеми признана «великая основная мысль Гегеля» о том, что «мир состоит не из готовых, законченных вещей, а представляет собой совокупность процессов», и в этой совокупности «вещи, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, — то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете пробивает себе дорогу...». — Если мы на деле в наших исследованиях держимся такой диалектической точки зрения, то для нас, писал Энгельс, «раз навсегда утрачивает всякий смысл требование окончательных решений и вечных истин; мы никогда не забываем, что все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем»².

Заключительная конкретизация трактовки Энгельсом «диалектического способа мышления» гласила: «Нам уже не могут больше внушать чрезмерное почтение такие (для старой, но все еще весьма распространенной метафизики) непреодолимые противоположности, как противоположности истины и заблуждения, добра и зла, тождества и различия, необходимости и случайности.

Мы знаем, что эти противоположности имеют лишь относительное значение: то, что ныне признается истиной, имеет скрытую теперь ошибочную сторону, которая со временем выступит наружу; и совершенно так же то, что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону; то, что утверждается как необходимое, слагается из чистых случайностей, а то, что представляется случайным, представляет собою форму, за которой скрывается необходимость, и так далее»³.

Тезис о превращении «истины» в «заблуждение» не относился Энгельсом к марксизму, хотя такая возможность существовала. Недостатком «старого материализма» Энгельс считал отсутствие постановки вопроса о том, что скрывается за «мотивами» поступков, совершаемых историческими деятелями. Тем самым в области понимания истории «старый материализм изменял самому себе, считая действующие там идеальные силы последними причинами событий». Заслугу классической немецкой философии Энгельс видел в обнаружении того, что стало называться «отчуждением» как обозначением того факта, что *сознательные цели* исторических деятелей не осуществляются. Отсюда делался вывод, что существуют иные, глубинные причины того, что совершается в истории. «Философия истории» Гегеля усматривала эти причины в целях «мирового духа», «божественного Разума», это был мистифицирующий ответ (идеалистически-теистический, провиденциалистский).

То, что марксизм открыл эти причины в экономике, Энгельс связывал с выяснением экономических причин классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией, что стало очевидным при развитии с начала XIX века крупной промышленности и промышленного пролетариата. И Великая французская революция была

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 366.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 368.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 368.

понята выдающимися буржуазными французскими историками эпохи Реставрации как результат победы буржуазии над феодальным строем. Представляемые буржуазией новые производительные силы «восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами», политической революцией сокрушив этот строй¹.

Марксизм открыл (в противоположность гегелевскому учению об определяющем значении «государственной воли» по отношению к «гражданскому обществу» как сфере «экономических отношений»), что «в новейшей истории государственная воля определяется, в общем и целом, изменяющимися потребностями гражданского общества, господством того или другого класса, а в последнем счете — развитием производительных сил и отношений обмена»².

Исследовательский вопрос: чьи интересы выражали Маркс и Энгельс в Манифесте Коммунистической партии и последующих своих «марксистских» произведениях? Я поставил вышеупомянутый вопрос, несмотря на утверждение «Манифеста», что «коммунисты» выражают коренные и общие интересы пролетариата. Поставленный вопрос имеет смысл, во-первых, потому, что в «Манифесте» говорилось о неспособности самого пролетариата поставить коммунистические задачи. Во-вторых, потому, что, как отмечали Маркс и Энгельс, британские рабочие в самой капиталистической стране предпочитали коммунистическим виртуальным дворцам-общежитиям собственные индивидуальные коттеджи, повышение заработной платы и улучшение условий труда (этот феномен был назван «обуржуазиванием» рабочего класса).

Задача внесения коммунистического («социалистического», классово-пролетарского) сознания в рабочее движение. Генетическая связь этого «коммунистического проекта» с философией Фейербаха о гуманистической «эмансипации» от отчуждения. Отсюда реализованная в СССР диктатура руководителей компартии в отношении всего населения и самого рабочего класса, — что в 80-е годы XX века вызвало демократическое отрицание «коммунистических режимов».

В «Манифесте» при деструктивной критике немецкого «истинного социализма» К. Грюна, связанного с фейербахизмом (в разделе «социалистическая и коммунистическая литература»), философские понятия «родовой сущности» и «отчуждения» редуцировались (лишались самостоятельной значимости) к экономическим и политическим реалиям как их действительному содержанию.

Ранее Маркс утверждал, что философия не имеет своей истории, а ее понятия и идеи следуют за историей экономических реалий.

В начале 90-х годов XIX века Энгельс под влиянием критики марксистского «экономизма» со стороны историка философии П. Барта заявил в ряде писем приверженцам марксизма, что, во-первых, комплексы философских и религиозных идей имеют в своих основаниях внеэкономическое содержание, а во-вторых, собственную историю, собственную логику развития. И в-третьих, что «мы» (Маркс и Энгельс) абсолютизировали ранее значение экономического фактора в своих де-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 374.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948. С. 375.

кларациях о его первостепенной, определяющей значимости, а сами-де в своих сочинениях избегали этого вследствие знания «диалектики», которая учит, что следствие может становиться причиной.

Энгельс призывал молодых марксистов заняться выяснением происхождения философских идей, то есть созданием научно углубленной истории философии. Со второй половины 70-х годов Энгельс до конца жизни (точнее, до 1888 года) разрабатывал оригинальную (хотя и весьма уязвимую для критики) историко-философскую глобалистику, в центре которой находились учение о стихийной диалектике античной философии, метафизичности европейской философии XVII–XVIII века, и переходе в немецкой классической философии (особенно гегелевской) к диалектике, а в марксизме к «диалектическому материализму».

Проблема смысла понятия Ф.Энгельса «метафизический материализм»

Понятие «метафизический материализм» является терминологической новацией Ф. Энгельса. Она появилась в его работах с конца 70-х годов XIX века как антитеза формируемому им «диалектическому материализму», который характеризовался как осуществленная в марксизме высшая форма материалистического миропонимания.

Молодой Маркс с большим уважением относился к новоевропейскому материализму в целом и к французскому материализму XVIII века (Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах). В «Святом семействе» (1845) он написал раздел «Критическое сражение с французским материализмом», где отвергал мнение младогегельянцев братьев Бауэров о его Спинозистских истоках. В действительности, по Марксу, названный «французский материализм» имеет своими истоками: 1) физику Декарта, 2) эмпирио-сенсистскую гносеологию Локка. В этом процессе была сокрушена, по Марксу, метафизика Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница («Трактат о системах» 1749 года Кондильяка). Правда, затем говорилось, что метафизика пережила победоносное возрождение в немецкой классической философии, прежде всего гегелевской. Но добавлялось, что в Германии затем восторжествовал материализм Фейербаха, который был охарактеризован весьма положительно. Новацией Маркса было утверждение о «социалистической тенденции» учений французских материалистов Гельвеция и Гольбаха. Учения Сен-Симона, Фурье, Оуэна, Дезами, Гэя трактовались как имеющие французский материализм XVIII века своей философской основой.

В «Немецкой идеологии» (1846) Маркс и Энгельс отходят от всего «предшествующего материализма», включая фейербаховский. Сама его онтологическо-гносеологическая проблематика была в сущности отброшена. На первый план выступила борьба с убеждением младогегельянской «критической критики» о достаточности теоретического дискредитирования идей, выражающих и легитимирующих феодально-абсолютистский строй. Маркс и Энгельс утверждали, что старые общественные порядки могут быть сметены только оружием революции. «Идеизму» («историческому идеализму») младогегельянцев Маркс и Энгельс противопоставили объяснение жизни общества «материальными» условиями производства, —

начиная от биологического «производства» людей и завершая экономическим производством.

В предисловии (Введении) к работе Маркса «К критике политической экономии» (1859) было ярко изложено ставшее знаменитым его учение об экономическом базисе, включающем в себя определенные исторически производительные силы, и «идеологической» («идеистской») надстройке.

В 1867 году Маркс опубликовал I-й том сочинения «Капитал», в предисловии к которому писал, что диалектический метод философски противоположен гегелевскому идеализму как материалистический в онтологически-гносеологическом отношении: «Для меня идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней».

В середине 70-х годов против марксизма выступил доцент одного из германских университетов Евгений Дюринг. Его трилогическая система привлекла внимание печатных органов немецкой социал-демократии. Дюринговскому «Анти-Марксу» Энгельс противопоставил марксистский «Анти-Дюринг». В этом сочинении было изложено марксистское, несравненно более содержательное и подлинно «научное» понимание философии, социализма и политэкономии (они были представлены как три составные части марксизма). Из предисловия к «Анти-Дюрингу» выросло сочинение Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», а позже «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Именно в этих сочинениях Энгельс конституировал марксизм как эпохальное целостное современное мировоззренческое учение.

Поместив марксизм в новоевропейский мировоззренческий процесс, Энгельс очертил историю формирования самого марксизма, став его первым и самым авторитетным историком.

Энгельс испытывал пиетет перед гегелевской диалектикой понятий (точнее, их диалектико-«спекулятивной» трактовкой, отсутствие которой Гегель считал серьезнейшим недостатком прежней, докантовской «метафизики», претендовавшей на рационально-философское познание Бога, души и свободы воли), это было основанием явно недостаточной энгельсовской концепции «метафизического способа мышления». Эту «диалектику понятий», в частности, необходимости и случайности, причины и следствия, Энгельс считал сильнейшим оружием в полемике с Дюрингом. Да и при отстаивании «материалистического понимания истории» с его утверждением об экономическом детерминизме.

У Энгельса не нашел осмысления тот факт, что авторы трех великих естественно-научных открытий, прямо ведущих, по его мнению, к диалектико-материалистическому воззрению на природу, не находились в философской зависимости от Гегеля, а были категорически настроены против его натурфилософии (речь идет о корифеях немецкого и английского естествознания).

Что касается метафизичности, то есть приверженности фиксистскому воззрению на природу, то это утверждение совершенно не соответствует действительности. Материализм как философское учение о порождении всех вещей движением вечно существующей материи не может быть фиксистским («метафизическим»), хотя может обходиться без диалектико-спекулятивной системы понятий.

Энгельсовское понятие «метафизический материализм» является фантомным. Вдумываясь во вложенное в него содержание, нетрудно заметить эту его особенность.

Вместе с тем надо признать, что энгельсовская концепция «диалектического материализма» является научно содержательной, причем в ней задействованы самые современные научные (естественно-научные) обобщения, причем Энгельс выходит за их пределы, поднимая проблему роли труда в процессе антропогенеза («превращения обезьяны в человека»).

К ЗАКЛЮЧЕНИЮ

Основные «тайны» марксизма основоположников

Что касается «тайн» «марксизма основоположников», то вкратце они таковы:

1. Декларировалась верность основных положений Манифеста Коммунистической партии, но скрывалась неосуществленность его главного утверждения — о победе в ближайшие год-два коммунистическо-пролетарской революции, сокрушающей капитализм вместе с элементами продолжающих существовать в Германии феодально-абсолютистских королевских порядков, предшествовавших капиталистическим.

Фактически же Маркс и Энгельс признавали, что начавшийся весной 1848 года революционный процесс (в который «основоположники» вписывали свою концепцию коммунистической революции) потерпел поражение ко второй половине 1849 года.

2. В Манифесте Коммунистической партии утверждалось, что актуальный экономический кризис является последним и прерывающим развитие производительных сил, — это считалось экономической основой скорой победы коммунистическо-пролетарской революции.

В дальнейшем «основоположники» затушевывали это утверждение, подменив его предсказанием новых экономических кризисов. И ныне многие приверженцы марксизма видят «гениальность» Маркса в этом предсказании. (Замечу, что «основоположники» считали, что Фурье привлек первым внимание к неизбежности таких кризисов, начавшихся в 1824 году и свидетельствовавших, по его мнению, о неизлечимой дефектности капитализма и необходимости поставить на его место бескризисный социализм с его планомерным развитием экономики.)

3. «Не покраснев» и «не покаявшись» в коренных ошибках своей коммунистической «теории», «основоположники» признали факт нового мощного развития промышленности в 50–60-е годы именно на «капиталистической основе», ограничившись констатацией, что это не привело к существенному улучшению положения промышленных рабочих и к прекращению их борьбы с капиталистами (за повышение заработной платы, сокращение продолжительности рабочего дня и улучшение условий своего существования).

4. Энгельс и Маркс одобрили (солидаризировались) ориентированность немецких рабочих на реформистскую тактику и отказ от революционно-повстанческих действий, особенно после поражения парижской Коммуны в мае 1871 года («основоположники» видели в ней установление «диктатуры пролетариата», но в этом эпохальном свершении приверженцы Маркса не приняли участия, — оно было результатом революционной настроенности бланкистов, прудонистов и анархистов).

5. Энгельс в ретроспективных обзорах начала 90-х годов легитимировал курс германской социал-демократической рабочей партии на завоевание большинства в парламенте и связанным с электоральными успехами «вхождением во власть» для проведения социалистических преобразований, которые не посягали бы на среднюю буржуазию, на крестьянство. С этим был связан отказ от диктатуры пролетариата, которую Маркс считал необходимой для сокрушения капитализма и перехода к коммунизму.

Немецкая социал-демократия становилась в сущности антикоммунистической. (Не случайно социал-демократические правительства посткайзеровской Германии жестоко подавляли выступления немецких коммунистов после ноябрьской антимонархической революции 1918 года.)

6. Наконец, «тайной» является отсутствие в Марксовом «Капитале» доказательств неизбежности гибели капитализма. В этом произведении в сущности выражалась лишь надежда, что в перспективе тенденция развития капитализма приведет к уничтожению капиталистической частной собственности («экспроприаторов экспроприируют»).

7. «Тайной» является признание Марксом на рубеже 70–80-х годов, что его концепция исторического процесса как революционной смены пяти способов производства (и обмена) — первобытно-общинного, рабовладельческого, феодального, капиталистического, коммунистического (*Введение* «К критике политической экономии», 1859), она верна лишь в отношении западно-европейского региона, осмысленного марксистской «теорией». Эту тайну затронула Вера Засулич, задавшая Марксу вопрос о возможности перехода России к социализму прямо от крестьянской общины, минуя капитализм, — и получившая осторожно-утвердительный ответ.

8. «Тайна» иного рода состоит в том подтвержденном историей факте, что марксизм Манифеста Коммунистической партии — это не теоретическое идеологическое выражение интересов рабочего класса («пролетариев»), а социальный идеал «основоположников марксизма», имеющий философские истоки. («Философия находит в пролетариате свое оружие, материальную силу», говорилось Марксом в период формирования марксизма, но затем подверглось замалчиванию и резкому отрицанию.)

Немецкие рабочие с начала 60-х годов стали объединяться на лассальянской основе, которая была реформистской и ориентировалась на помощь со стороны государства. В переписке между собой Маркс и Энгельс раздраженно отмечали появление в Англии «рабочей аристократии», поддерживающей капиталистический строй за предоставляемые высококвалифицированным рабочим значительные материальные блага.

9. «Тайной» является утверждение «основоположников» о сугубо непролетарской (и антипролетарской) сущности современного государства, — сочетаемое с одновременным и неоднократным признанием того, что королевский абсолютизм был в средние века государством, которое поднималось над интересами феодалов и протезировал буржуазии. Еще более важной была констатация, что французский бонапартизм поднимался над интересами антагонистических классов и так обретал социально-политическую независимость, «надклассовость». — То же самое говорилось «основоположниками» о политике Бисмарка.

Ильин А.А., Маркин В.И.

Евгений Казимирович Войшвилло: Ученый и Учитель

Евгений Казимирович Войшвилло (14.09.1913 — 18.12.2008) — выдающийся деятель отечественной логики и основополагающая фигура в истории кафедры логики философского факультета МГУ. В данной статье мы обращаемся к его научному и педагогическому наследию и попытаемся оценить тот вклад, который Евгений Казимирович внес в российскую логику, и ту роль, которую это наследие играет и по сей день.

Путь в логику

В 1934 году Евгений Казимирович окончил Пермский металлургический техникум и поступил на механико-математический факультет Казанского университета. После окончания Университета по распределению был направлен на работу учителем математики в среднюю школу Хабаровска, позже стал ее директором.

Во время Великой Отечественной войны в 1943 году был призван в армию. После демобилизации, вернувшись в Пермь, недолго преподавал историю ВКП(б) в Пермском педагогическом институте.

Был послан в 1946 году на Всесоюзные курсы по подготовке преподавателей логики, организованные в связи с выходом Постановления ЦК ВКПб «О преподавании логики и психологии в средней школе».

Именно здесь он и сделал свой жизненный выбор в пользу занятия логикой (как ученого и как педагога), определивший его будущее.

Первые шаги в логике

После окончания курсов поступил в аспирантуру Академии общественных наук.

Под руководством П.С. Попова в 1949 году защитил кандидатскую диссертацию на тему «Критика “логики отношений” как релятивистского направления в логике».

Актуальной такая тема могла оказаться только в то время и в той стране. В советский (и тем более, в позднесталинский) период любые немарксистские концепции (в особенности западные) можно было только критиковать. А выбор объекта критики в этом случае был обусловлен всего лишь тем, что незадолго до этого был издан перевод книги Шарля Серрюса «Опыт исследования значения логики» [Серрюс 1948], где указанное направление — логика отношений — как раз и было представлено.

По большому счету, это направление, а вместе с ним и его критика, заметного влияния на современную логику не оказали и представляют лишь некоторый историко-логический интерес. Сам Евгений Казимирович после близкого знакомства с современными логическими теориями, прежде всего, классической логикой предикатов и строящимися на ее базе прикладными теориями, никакого интереса в дальнейшем к «логике отношений» не проявлял. Ведь вопросы о связи предметов, их свойств и отношений, решаются в логике предикатов, причем весьма успешно.

Вместе с тем, затрагивавшиеся в диссертации проблемы представления онтологии в языке, связи логики и языка, и — более широко — логико-семантическая проблематика, в будущих научных исследованиях Е.К. Войшвилло занимали существенное место.

После защиты кандидатской диссертации Евгений Казимирович был зачислен на кафедру логики МГУ, где и проработал всю оставшуюся жизнь. И этот его жизненный шаг стал для развития кафедры воистину судьбоносным. Трудно себе представить, каков был бы вектор развития кафедры логики, не работай на ней Е.К. Войшвилло. Не исключаем, что вплоть до Перестройки кафедра так и читала бы курс традиционной логики, где каждой фигуре силлогизма посвящалась целая лекция, а в научном плане — занималась бы, в лучшем случае, историко-логической проблематикой, а в худшем — вопросами соотношения формальной и диалектической логик с подчеркиванием выдающегося значения последней и ограниченности первой.

Освоение современной логики

Став преподавателем кафедры логики философского факультета МГУ, Евгений Казимирович не мог не обратиться к изучению трудов по символической логике, которые в то время начали переводиться на русский язык и публиковаться в нашей стране. Прежде всего, это работы А. Тарского, Д. Гильберта и В. Аккермана, а несколько позднее С. Клини, А. Черча, Р. Карнапа и другие (см.: [Тарский 1948], [Гильберт, Аккерман 1947], [Клини 1973], [Черч 1960], [Карнап 1959], [Лукаевич 1959]).

В успешности освоения этого непростого и необычного материала существенную роль сыграло, конечно, его математическое образование; а кроме того, несомненно, и личные качества, такие как упорство, настойчивость в достижении поставленной цели, стремление разобраться в любом научном вопросе до конца и во всем дойти до сути.

Но, пожалуй, самым важным фактором было тесное общение с логиками-математиками Московского университета. Профессор механико-математического факультета Софья Александровна Яновская из года в год читала на философском факультете своеобразный ликбез по проблемам символической логики для логиков-философов. Этот курс предназначался не только для аспирантов и студентов-старшекурсников, но и для преподавателей кафедры логики, которые ходили на лекции и семинары довольно нерегулярно. Но это не относилось к Евгению Казимировичу.

мировичу. Будучи уже сформировавшимся человеком, которого по возрасту, да и по академическому статусу никак нельзя было причислить к молодым ученым, он, тем не менее, ощущал постоянную потребность в постижении нового, в получении новых знаний. Войшвилло был одним из самых прилежных учеников Яновской. В дальнейшем он активно участвовал и выступал с собственными докладами на научном семинаре, которым руководила Софья Александровна.

Нужно особо отметить, что именно лекционные курсы и научный семинар Яновской во многом способствовали появлению в нашей стране целой плеяды логиков-философов, которые впоследствии вывели отечественную науку на достойное место в мировом логическом сообществе. И эта плеяда выполнила еще одну задачу исторической важности: создала систему вузовской подготовки логиков-профессионалов, воспитало новое их поколение. Новому поколению уже не нужно было проходить, как их учителям, трудный путь освоения проблематики современной логики, тратить свое время и интеллект на обсуждение и доказательство очевидного: современным специалистом-логиком может считаться лишь тот, кто в своей научной работе применяет аппарат и опирается на достижения символической логики, а не каких-то других «логик», навязываемых официальной идеологией. Евгений Казимирович был в первом поколении отечественных логиков-философов яркой, а возможно, и самой крупной фигурой.

Первые научные результаты. Алгебра логики

Первые свои результаты в области символической логики Е.К. Войшвилло как раз получил по тематике, активно обсуждавшейся на лекциях и семинарах С.А. Яновской, а именно, по проблеме минимизации булевых функций и алгебры релейно-контактных сетей.

В 1958 году он публикует статью «Метод упрощения выражений функций истинности» [Войшвилло 1958], где формулирует оригинальный алгоритм приведения формул классической логики высказываний к нормальным формам определенного типа. По свидетельству Б.В. Бирюкова, этот результат был впервые доложен Евгением Казимировичем на семинаре Яновской, после чего Софья Александровна включила данный метод минимизации в свой лекционный курс.

Другой, очень важный результат, касался исследования так называемых мостиковых релейно-контактных соединений, существующих наряду с последовательными и параллельными. Е.К. Войшвилло доказал теорему о том, что любая релейно-контактная сеть может быть образована с помощью соединений указанных трех типов (см.: [Войшвилло 1964^a]).

Дискуссии о диалектике

Евгения Казимировича можно охарактеризовать словом «боец». Причем эта его боевитость проявлялась не только в молодости на боксерском ринге (а он тогда се-

рьезно занимался боксом). Е.К. Войшвилло был абсолютно бескомпромиссным бойцом, когда речь шла о науке, особенно, когда речь шла о логике.

Именно поэтому он и ввязался в спор, затеянный представителями так называемой «диалектической логики» («логики с большой буквы» по их заявлениям), пытавшимися обосновать преимущество последней даже в узко формально-логических вопросах (вплоть до вопросов о рассуждениях и доказательствах) по сравнению с современной формальной логикой («логики с маленькой буквы» или «логики домашнего обихода» в их терминологии).

В 50-е годы он горячо дискутировал с коллегами по кафедре В.И. Черкесовым и М.Н. Алексеевым, пытавшимися выдумать какие-то особые диалектические способы умозаключений, которые на поверку оказывались, в лучшем случае, обычными дедуктивными умозаключениями с пропущенной (неявно подразумеваемой) посылкой.

Позднее, в 70-е годы, Войшвилло инициировал серию обсуждений работы профессора З.М. Оруджева, посвященной так называемому «теоретическому доказательству» (см.: [Оруджев 1976]). На этих обсуждениях он аргументированно обосновал несоответствие его концепции научной практике и ее несостоятельность с точки зрения логики.

Тем не менее, Евгений Казимирович пытался вникнуть в проблемы диалектики и по многим важным вопросам сформулировать рациональный взгляд на них, применить логический аппарат для точной формулировки диалектических проблем и поиска их возможных решений.

В советском философском сообществе в первой половине 60-х годов велась активная дискуссия по вопросу о противоречивости движения, поставленному еще в глубокой древности Зеноном, а в Новое время Гегелем. В ней участвовали и ортодоксальные марксисты (типа тех же В.И. Черкесова и М.Н. Алексеева), и неортодоксальные (Э.В. Ильенков), и признанные специалисты в области истории философии (А.С. Богомолов, И.С. Нарский), и логики-методологи (Ю.А. Петров). Евгений Казимирович принял участие в этой дискуссии со статьей «Еще раз о парадоксе движения, о диалектических и формально-логических противоречиях» [Войшвилло 1964^b], где он попытался дать свое решение зеноновского парадокса Летящей стрелы и продемонстрировал, что подлинные диалектические противоречия не имеют формы $A \ \& \ \neg A$, а потому формальная логика их вовсе и не запрещает.

Учение о понятии

К 60-м годам относится и одно из наиболее важных достижений Войшвилло в логике — разработка им современного варианта учения о понятии. Это учение, основы которого были заложены еще Аристотелем, в развитой форме было сформулировано в Новое время в рамках традиционной логики и вошло в качестве важнейшего, начального раздела во все университетские курсы логики и учебники по формальной логике. Однако после создания математической логики проблематика, связанная с изучением понятий, на долгое время отошла на второй план

(лишь в последнее время наблюдается рост интереса к этой проблематике в связи с вопросами представления знаний, которые разрабатываются в рамках программы искусственного интеллекта). Это объяснялось как доминированием номиналистической и антиметафизической установки в современной логике, так и недостаточной проработанностью самого учения о понятии, которое в своем традиционном виде не отвечало новым логическим критериям строгости, содержало массу пробелов и внутренних несоответствий.

Над устранением этих пробелов и несоответствий традиционного учения о понятии Е.К. Войшвилло просто вынужден был работать, поскольку читал общий курс логики для философов, а тема «Понятие» присутствовала в программе и, более того, была одной из центральных тем этого курса.

Е.К. Войшвилло применил к анализу этой «традиционной» проблемы инструментарий, разработанный в символической логике. Прежде всего, метод формализованных языков, логических исчислений, а также логико-семантические методы анализа естественного языка. И результат оказался выдающимся! Монография «Понятие», вышедшая в свет в 1967 году (см.: [Войшвилло 1967]), по праву считается классическим научным трудом отечественной логико-философской мысли. Именно за разработку этого учения Евгений Казимирович получил позднее высшую научную награду Московского университета — Ломоносовскую премию первой степени.

Главной находкой Войшвилло было знаковое представление понятия и его формы — конструкция $\alpha A(\alpha)$, которая в полной мере соответствовала дефиниенсу родо-видовых определений, ведь в такого рода определениях именно дефиниенс выражает понятие: смысл, связываемый с неописательным термином (дефиниендумом).

Эта конструкция не является термом-дескрипцией, так как она не содержит оператора дескрипции. Это, по словам Войшвилло, специфицированная переменная, сужающая область пробега обычной, неспецифицированной переменной α . Сужение области пробега происходит со всего универсума (предметной области) до его подмножества $\{\alpha: A(\alpha)\}$ или $\forall \alpha A(\alpha)$, а последние выражения, согласно Войшвилло, репрезентируют *объем* понятия $\alpha A(\alpha)$. Что же касается *содержания* данного понятия, то его знаковым представлением Войшвилло предложил считать сам предикат $A(\alpha)$.

Конструкция $\alpha A(\alpha)$ может быть определена в рамках стандартного языка логики предикатов, как особый тип правильно построенных выражений. И ее выделение имеет свой смысл, никак не связанный с учением о понятии. Например, Е.Д. Смирнова, ставя целью установить категорию кванторов \forall и \exists (именно самих кванторов, а не кванторных комплексов $\forall \alpha$ и $\exists \alpha$), попутно приходит к тому, что выражение $\alpha A(\alpha)$ имеет свою, вполне определенную семантическую категорию (см.: [Смирнова 1996: 68–71]).

Предложенная Евгением Казимировичем конструкция дает возможность точной записи как самого понятия (в прикладном языке логики предикатов), так и его логической формы, где конкретные имена, предикаторы и предметные функторы заменяются параметрами соответствующих типов из языка «чистой» логики пре-

дикатов. Отсюда появляется идея различения двух типов содержаний понятия — *фактического* и *логического*. Первое учитывает значения дескриптивных терминов в точной записи понятия, второе не учитывает их и связано исключительно с логической формой понятия. Подобное различие проводится и для объема понятия: Е.К. Войшвилло выделяет *фактический объем* понятия (множество фактически существующих объектов, удовлетворяющих условию A) и логический объем (множество объектов, выполняющих предикат $A(\alpha)$ без учета значений содержащихся в нем дескриптивных терминов).

Различение фактических и логических объемов и содержаний позволяет существенным образом уточнить формулировку знаменитого закона традиционной логики: *закона обратного отношения* между содержаниями и объемами понятий. Данный закон подвергался справедливой критике, которая по существу ставила его под сомнение. Однако различение логических и фактических характеристик понятия позволило снять все эти возражения, поскольку утверждения — «объем первого понятия есть часть объема второго» и «содержание второго понятия есть часть содержания первого» — должны оба относиться либо к фактическим объемам и содержаниям, либо к логическим.

При этом сравнение содержаний понятий на предмет выяснения, является ли одно частью второго, осуществляется с использованием отношения логического следования между соответствующими предикатами. Для фактических содержаний в расчет еще дополнительно берется совокупность Γ истинных утверждений о рассматриваемом фрагменте действительности. В качестве Γ может выступать и научная теория.

Отношение логического следования Е.К. Войшвилло использует для проведения еще одной важной дистинкции: основного и полного содержания понятия. Основное содержание понятия $\alpha A(\alpha)$ фиксируется предикатом $A(\alpha)$, а полное — множеством всех логических следствий из него.

Предложенная Е.К. Войшвилло трактовка позволила ему уточнить критерии для выделения различных типов понятий. В частности, отличие конкретных и абстрактных понятий обусловлено тем, какая переменная выступает в роли α в выражении $\alpha A(\alpha)$. Для конкретных понятий это предметная переменная, для абстрактных — предикаторная либо предметно-функциональная переменная. Также было проведено уточнение основания деления понятий по структуре элементов их объема, дано различение понятий об отдельно взятых предметах (в роли α выступает одна переменная) и о кортежах предметов (в роли α выступает n -ка переменных). В собирательных понятиях переменная α пробегает по множеству, элементами которого также являются множества.

Понимание понятия в духе $\alpha A(\alpha)$ также позволяет трактовать научные теории как понятия, в частности алгебраические системы: «кортеж, состоящий из множества, свойств, отношений и операций на нем, обладающий некими характеристиками, фиксирующимися в аксиомах данной теории». Такой подход дает новый взгляд на проблемы метатеоретических отношений между теориями.

И наконец, Евгений Казимирович применил свою концепцию понятия к центральной проблематике логики как науки, а именно к теории дедукции. Им был

разработан специальный формализованный язык, использующий понятийные конструкции типа $\alpha A(\alpha)$. Этот язык, по мнению Войшвилло, ближе к естественному, нежели язык стандартного исчисления предикатов. Действительно, в нем формы категорических высказываний фиксируются без использования пропозициональных связок. Например, общее высказывание вида «Всякий S есть P » записывается как $\forall \alpha S(\alpha)P(\alpha S(\alpha))$.

Особо отметим, что Е.К. Войшвилло не только сформулировал сам этот понятийный язык, приближенный к естественному, но и построил в рамках данного языка оригинальное исчисление предикатов (см.: [Войшвилло 1965]).

Релевантная логика

Другой областью логики, в которой Е.К. Войшвилло добился выдающихся научных результатов, была релевантная логика.

Впервые релевантной логикой Евгений Казимирович заинтересовался на семинарах С.А. Яновской, где подробно разбиралась система сильной импликации В. Аккермана. К проблематике релевантной логики, возможно, его привело и изучение проблем диалектики, применительно к которой тезис «из противоречия следует все, что угодно» выглядит слишком ригористичным. Ну и конечно, свою роль сыграла необходимость в рамках читаемых лекций объяснять студентам, насколько материальная импликация соответствует смыслу союза «если ..., то ...» естественного языка.

Перечислим основные результаты, полученные Е.К. Войшвилло в области релевантной логики.

1. Трактровка релевантной логики не как одного из *направлений* неклассической логики, а как *нового этапа* в развитии логики (см.: [Войшвилло 1993]). Суть такого подхода состоит в пересмотре всех логических теорий — как классических, так и неклассических — за счет замены парадоксального логического следования на непарадоксальное (релевантное). Идея «релевантизации» различных логик рассматривалась самим Е.К. Войшвилло применительно к модальным системам, серьезные результаты относительно релевантизации интуиционистской логики были получены Я.В. Шрамко (см.: [Шрамко 1997]).

2. Введение понятия *обобщенного описания состояния*. Экспликация противоречивых и неполных возможных миров. Построение на этой основе семантики первоуровневой релевантной логики, где релевантное следование определяется для классических формул (см.: [Войшвилло 1978], [Войшвилло 1980], [Войшвилло 1988^b]).

3. Разработка принципов релевантного ослабления различного типа, построение формальной системы E_T , теоремы которой получаются из конъюнкций законов тождества на основе этих принципов за счет ослабления положительных вхождений или усиления отрицательных вхождений подформул в формулы. Доказательство теоремы о дедуктивной эквивалентности этой системы и системы E (см.: [Войшвилло 1984^a], [Войшвилло, Маркин 1988]).

4. Формулировка натуральных исчислений с характеристиками зависимостей формул вывода от допущений для пропозициональных и кванторных релевантных систем **E** и **R** (см.: [Войшвилло 1979]).

Нужно отметить, что Е.К. Войшвилло существенно обогатил *технику натурального вывода* не только применительно к релевантной логике, но также и к модальной (а именно льюисовской системе **S4**), и к классической.

Евгений Казимирович разработал также вариант натурального исчисления предикатов с ограниченными переменными в стиле субординатных систем натурального вывода. Это исчисление стало фактически общеупотребимым в нашей стране в преподавании общего курса логики для философов, причем не только в Московском университете. Оно подробно изложено в учебнике В.А. Бочарова и В.И. Маркина «Основы логики» (см.: [Бочаров, Маркин 2008]).

Для классической логики высказываний и предикатов им было построено несколько вариантов исчислений с зависимостями, в том числе элегантное исчисление с непрямым правилом исключения квантора существования, где не требовалось вводить понятия абсолютно и относительно ограниченных переменных (см.: [Войшвилло 1989^b]). Понятия вывода и доказательства в этом исчислении не сложнее соответствующих понятий в аксиоматических исчислениях.

Содержательные семантики логических исчислений

В 1980-х годах Е.К. Войшвилло активно работал над реализацией идеи построения так называемых содержательных семантик для различных неклассических исчислений.

Суть этой идеи состояла в том, чтобы вместо абстрактных возможных миров, используемых в семантических конструкциях как простые точки соотнесения, исключительно как элементы некоторого исходного множества (единственное ограничение на которое — условие непустоты), вводить эти миры как некоторые множества формул, например, как описания состояния — классические, обобщенные или какие-то иные. Отношение достижимости между возможными мирами Войшвилло пытался определять исходя из состава соответствующих множеств формул, а не как в семантиках Крипке, где это отношение произвольным образом задается на множестве миров с указанием разве что некоторых ограничений, накладываемых на него, но никак не связывается с особенностями самих миров.

О первом результате в этом направлении уже упоминалось: это семантика обобщенных описаний состояний для первоуровневой релевантной логики. Попутно были построены подобного типа содержательные семантики и для других систем первоуровневого следования: логики Хао Вана, логики, двойственной ей; а также логики первоуровневого следования в духе Лукасевича (см.: [Войшвилло 1988]).

Затем подобного типа содержательные семантики Евгений Казимирович предложил и для модальных систем **S4** и **S5**. Здесь использовались стандартные клас-

сические описания состояний вместе с отношением достижимости, особым образом определенным на их множестве.

Подобные семантики, базирующиеся на описаниях состояний, впоследствии строились и другими отечественными логиками: Ю.В. Ивлевым (см.: [Ивлев 1985]) — для модальных исчислений, В.М. Поповым (см.: [Попов 1999]) — для некоторых систем паранепротиворечивой логики.

Логика научного познания. Приложения логики к философии

Большое место в научном творчестве Евгения Казимировича занимали проблемы логики научного познания и приложений логики к прояснению философско-методологических проблем.

Так, применение логического аппарата современной логики позволило ему показать некорректность некоторых представлений по такому традиционному вопросу методологии науки, как соотношение новой и старой научной теории. На примере соотношения классической и релятивистской механики им было продемонстрировано, что старая теория не является частным случаем новой. Более того, при возникновении новой теории старая должна быть преобразована так, чтобы из ее утверждений были исключены некоторые подразумеваемые ложные части (см.: [Войшвилло 1989^a], [Войшвилло 2003^a]).

Е.К. Войшвилло всегда подчеркивал философскую и методологическую значимость современной логики. Не случайно свой учебник, написанный в соавторстве с М.Г. Дегтяревым, он (вслед за А.И. Введенским) назвал так: «Логика как часть теории познания и научной методологии» (см.: [Войшвилло, Дегтярев 1994]).

Перечислим некоторые из рассматривавшихся Войшвилло проблем этой области:

- экспликация понятия существенного признака и сущности предмета; на основе этой экспликации предлагался способ уточнения дистинкции модальностей *de re* и *de dicto*, а также оригинальная интерпретация аристотелевской модальной силлогистики;

- экспликация логической и онтологической (физической) необходимости;

- уточнение философских категорий качества и количества;

- экспликация понятия закона науки;

- уточнение понятия научного объяснения;

- выделение основных типов теоретических объектов, анализ диспозиционных предикатов;

- анализ контрфактических высказываний на основе непарадоксального следования;

- экспликация семантического понятия информации;

- исследование отношений между «старой» и «новой» теорией и проблемы их соизмеримости.

Педагогические достижения

В заключение остановимся на том вкладе, который внес Евгений Казимирович в преподавание логики в нашей стране.

Самым важным его достижением является создание современного общего курса логики для философов. Ранее во всех наших вузах логика читалась по такой схеме: основная часть — традиционная логика (совсем немного подкорректированная), а потом в качестве небольшого аппендикса — символическая логика. Следует отметить, что и сейчас в ряде учебных заведений, выпускающих философов, данная дисциплина преподается в том же ключе.

Е.К. Войшвилло читал трехсеместровый курс иначе: логика представлялась студентам как единая наука, без разделения на традиционную и современную. Вся традиционная проблематика включалась в состав курса, но рассматривалась сквозь призму результатов и методов современной символической логики.

Этот курс имел (и имеет сейчас) ряд особенностей:

1. Логика трактуется как нормативная наука о формах и приемах рационального познания. Именно этот взгляд на логику Евгений Казимирович сформулировал в своей работе «Предмет и значение логики», изданной еще в 1960 году (см.: [Войшвилло 1960]). Подчеркивалась неизменность, в главных своих чертах, предмета логики как науки, но в то же время фиксировались те изменения в логических методах, которые происходили на протяжении всей ее истории. Особый упор делался на применении современных методов, которые сделали логику подлинно теоретической наукой. И красной нитью прослеживалась неразрывная связь логики и философии, подчеркивалось теоретико-познавательное и методологическое значение логики.

2. Начинался курс с внушительного раздела, представлявшего собой логико-семантическую пропедевтику, где затрагивались вопросы логического анализа естественного языка и выяснялось значение языков формализованных.

3. Далее следовал самый объемный раздел курса — «Теория дедукции», где излагались семантический и синтаксический способы построения дедуктивных систем: как традиционных (силлогистика), так и современных (пропозициональная логика и логика предикатов), как классических, так и неклассических. Неклассическим логикам (многозначной, модальной, интуиционистской, релевантной) стало уделяться гораздо больше внимания, чем ранее.

4. Завершал этот курс раздел, связанный с проблематикой логики научного познания: анализом понятий, определений, классификаций, вопросов, гипотез, научных теорий и процедуры аргументации.

Вопросы, относящиеся к проблематике традиционной логики, излагались на более высоком, чем раньше, уровне, предполагали знание студентами современного логического инструментария и владение им.

Большой вклад Евгений Казимирович внес и в создание современной системы специализации по логике на философском факультете МГУ. Он неоднократно брался читать фундаментальный курс «Символическая логика», с которого начиналась, собственно, профессиональная подготовка логиков и который длился три семестра.

Постоянно читался им также спецкурс по релевантной логике. В последние годы им был разработан уникальный курс «Логика научного познания», где подробно рассматривались вопросы философских и методологических приложений логики. Этот курс фактически не имел аналогов не только в нашей стране, но и за рубежом.

Еще одним выдающимся педагогическим достижением Е.К. Войшвилло была работа под его руководством научной проблемной группы по релевантной логике, в состав которой входили аспиранты и студенты, интересующиеся этой проблематикой. На заседаниях группы изучались новейшие публикации в этой области, научные результаты участников, и что самое главное, Евгений Казимирович открывал двери своей творческой лаборатории, рассказывая о том, над чем сам работает сейчас. Часто заседания этой группы превращались в своеобразный мозговой штурм трудных проблем релевантной логики.

Евгений Казимирович был необыкновенным научным руководителем. Читал статьи всех аспирантов и даже студентов, причем не только своих. Готов был часами растолковывать своим подопечным суть проблемы, над решением которой они работают. Либо часами спорить с ними по тем или иным научным вопросам. Причем спорить Евгений Казимирович любил больше, чем что-то объяснять самому. Поэтому, если студент или аспирант проходил горнило таких жарких споров, то никакие оппоненты ему в дальнейшем не были страшны.

Педагогическая деятельность Войшвилло была на редкость эффективна. Большинство его учеников, защитив диплом, шли в аспирантуру, а защитив диссертацию, оставались в профессии. После чтения им общего курса на специализацию, как правило, «ломались», хотя никаких особых ораторских качеств у Евгения Казимировича не было. Привлекала и притягивала студентов прежде всего сила его интеллекта и масштаб личности — не только в научном, но и в человеческом измерении.

Основные работы Е.К. Войшвилло (в хронологическом порядке)

[Войшвилло 1958]: *Войшвилло Е.К.* Метод упрощения форм выражения функций истинности // *Философские науки*. 1958. № 2.

[Войшвилло 1960]: *Войшвилло Е.К.* Предмет и значение логики. М.: Издательство Московского университета, 1960.

[Войшвилло 1964^a]: *Войшвилло Е.К.* Алгебра двухполюсных сетей // *Формальная логика и методология науки*. М.: Наука, 1964

[Войшвилло 1964^b]: *Войшвилло Е.К.* Еще раз о парадоксе движения, о диалектических и формально-логических противоречиях // *Философские науки*. 1964. № 4.

[Войшвилло 1965]: *Войшвилло Е.К.* Опыт построения исчисления предикатов, приближенного к естественному языку // *Логическая структура научного знания*. М.: Наука, 1965.

[Войшвилло 1966]: *Войшвилло Е.К.* Попытка семантической интерпретации статистических понятий информации и энтропии // Кибернетику на службу коммунизму. Т. 3. М.-Л., 1966.

[Войшвилло 1967]: *Войшвилло Е.К.* Понятие. М., 1967.

[Войшвилло 1976]: *Войшвилло Е.К.* Семантическая информация. Понятия экстенциональной и интенциональной информации // Кибернетика и современное научное познание. М., 1976.

[Войшвилло 1978]: *Войшвилло Е.К.* Понятия интенциональной информации и интенционального логического следования // Вопросы логики и методологии науки. М., 1978.

[Войшвилло 1979]: *Войшвилло Е.К.* Натуральные варианты некоторых систем релевантной логики (к проблеме экспликации понятий логического следования и условной связи) // Логический вывод. М., 1979.

[Войшвилло 1980]: *Войшвилло Е.К.* Понятие интенциональной информации и интенционального отношения логического следования // Логико-методологические исследования. М., 1980.

[Voishvillo 1982]: *Voishvillo Evgenii.* Semantics of generalised state descriptions // LMPS. VI International congress. Hannover, 1982.

[Войшвилло 1983]: *Войшвилло Е.К.* Семантика релевантной логики и вопрос о природе логических законов // Разум и культура: труды международного франко-советского коллоквиума. М., 1983.

[Войшвилло 1984^a]: *Войшвилло Е.К.* Проблема разрешения для системы E // *Studia Logica*. № 2. Варшава, 1984.

[Войшвилло 1984^b]: *Войшвилло Е.К.* Логическое следование и семантика обобщенных описаний состояний // Модальная и интенциональная логика и их применение к методологии науки. М., 1984.

[Войшвилло 1988]: *Войшвилло Е.К.* Философско-методологические аспекты релевантной логики. М., 1988.

[Войшвилло, Маркин 1988]: *Войшвилло Е.К., Маркин В.И.* Философское и методологическое значение логики // Вопросы философии. 1988. № 2.

[Войшвилло 1989^a]: *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. Логико-гносеологический анализ. М., 1989.

[Войшвилло 1989^b]: *Войшвилло Е.К.* Символическая логика: классическая и релевантная. М., 1989.

[Войшвилло 1993]: *Войшвилло Е.К.* Релевантная логика как этап развития логики, ее философское и методологическое значение // Логические исследования. Вып. 1. М., 1993.

[Войшвилло, Дегтярев 1994]: *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика как часть теории познания и научной методологии (Фундаментальный курс). В 2 кн. М., 1994.

[Войшвилло 1997]: *Войшвилло Е.К.* Теория логической релевантности // Логические исследования. Вып. 4. М., 1997.

[Войшвилло, Дегтярев 1998]: *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика. Учебник для вузов. М., 1998.

[Войшвилло 2003^а]: *Войшвилло Е.К.* Принцип соответствия как форма развития знаний и понятие относительной истины. Критика концепции несоизмеримости сменяющих друг друга теорий // *Логика и В.Е.К. М.: Современные тетради*, 2003.

[Войшвилло 2003^б]: *Войшвилло Е.К.* Проблема непустоты субъектов высказываний (суждений) // *Логика и В.Е.К. М.: Современные тетради*, 2003.

[Войшвилло 2014]: *Войшвилло Е.К.* К проблеме обоснования аподиктического знания // *Логические исследования*. Вып. 20. М., 2014.

ЛИТЕРАТУРА

[Бочаров, Маркин 2008]: *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М.: ИД «Форум-Инфра-М», 2008.

[Гильберт, Аккерман 1947]: *Гильберт Д., Аккерман В.* Основы теоретической логики / Ред., вступит. ст. и коммент. проф. С.А. Яновской. М.: Гос. изд-во иностранной литературы, 1947.

[Ивлев 1985]: *Ивлев Ю.В.* Содержательная семантика модальной логики. М.: Издательство Московского университета, 1985.

[Карнап 1959]: *Карнап Р.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике / Общ. ред. проф. Д.А. Бочвара, предисл. проф. С.А. Яновской. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

[Клини 1973]: *Клини С.* Математическая логика. М.: Мир, 1973.

[Лукасевич 1959]: *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

[Оруджев 1976]: *Оруджев З.М.* Проблема доказательства в диалектической логике // *Философия и современность*. М.: Наука, 1976.

[Попов 1999]: *Попов В.М.* Секвенциальное представление и семантика системы VI А. Артура // *Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН*. Вып. 13. 1999.

[Серрюс 1948]: *Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики. М.: Гос. изд-во иностранной литературы, 1948.

[Смирнова 1996]: *Смирнова Е.Д.* Логика и философия. М.: РОССПЭН, 1996.

[Тарский 1948]: *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М.: Иностранная литература, 1948.

[Черч 1960]: *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960.

[Шрамко 1997]: *Шрамко Я.В.* Логическое следование и интуиционизм. Киев: ВИПОЛ, 1997.

Некоторые проблемы логического анализа естественного (русского) языка¹

АННОТАЦИЯ. Дается подробная характеристика языковых знаков, их смысла и значения. Проводится различие экстенционального и интенционального способов употребления знаков. На основе данного различия предложено решение парадоксов взаимозаменяемости, парадокса Греллинга. Осуществлен критический анализ некоторых парадоксов Куайна.

Ключевые слова. Знак, смысл знака, значение знака, общие имена, экстенциональные контексты, интенциональные контексты, парадоксы взаимозаменяемости, парадокс Греллинга.

Говоря о логическом анализе языка, мы рассматриваем язык в особом плане, а именно как средство рационального познания (познания мира на ступени абстрактного мышления). Основной вопрос в таком случае состоит в том, каким образом возможно познание бесконечного качественного многообразия мира посредством таких простых объектов, каковыми являются слова и словосочетания того или иного языка. В процессе познания мы обязаны употреблять знаки для познаваемых предметов, процессов, событий, а также для свойств предметов и отношений между ними, для выражения законов, связей между свойствами, событиями, законов развития предметов и явления и т.п. И при этом следует учитывать, что наше познание может относиться не только к тем или иным областям или аспектам внешнего мира, но и нашего внутреннего мира. В частности, и прежде всего, трудность состоит в том, чтобы объяснить, каким образом устанавливаются связи знаков языка с тем, что они представляют в процессе мышления.

Именно в связи с таким рассмотрением языка возникает определенная специфика в понимании характеристик знаков языка (по сравнению с распространенным в семиотике, как специальной науке о знаках, которая в основном интересуется коммуникативной функцией языка), в выявлении способов связи знаков с тем, что они обозначают, в решении вопросов о типах отношений языковых знаков к объектам, знаками которых они являются, а также в понимании ряда других языковых явлений.

Рассматривая применения знаков языка, языковых отношений в тех или иных познавательных процессах, ситуациях и приемах познания, мы приходим к выявлению таких явлений языка, которые остаются незамеченными при рассмотрении его коммуникативной функции. Это же приводит и к необходимости уточнения ряда уже выявленных характеристик знаков языка.

¹ Помощь автору в работе над статьей оказывал Алексей Алексеевич Ильин, которым осуществлена ее подготовка к публикации.

Начнем прежде всего с характеристик языковых знаков. Исходя из обычного определения знака как материального объекта¹, который является в нашем мышлении или общении людей представителем какого-то другого объекта, в качестве основной его характеристики естественно выделяется его **предметное значение**. Таковым является тот объект, представителем которого выступает знак в процессе общения или мышления людей. Будем называть любые предметные значения знаков объектами, представителями которых являются соответствующие знаки. В любом случае, когда знак является представителем некоторого объекта (в нашем мышлении или общении), говорим, что он обозначает этот объект (таким образом, «обозначает» значит представляет нечто, указывает на что-то в коммуникативных или познавательных процессах). Ясно, что эти предметные значения весьма многообразны. В качестве основных типов предметных значений можно указать:

1. **Предметы** в широком смысле этого слова, то есть все то, что является объектом нашего познания, о чем мы можем что-то утверждать или отрицать.

2. **Свойства и отношения** предметов, то есть то, наличие или отсутствие чего утверждается, например, в повествовательных предложениях, представляющих собой тоже один из видов знаков.

3. **Степени** (значения) свойств и отношений (такие как: объем, температура, расстояние и т.п.).

4. **Предметные значения** самих повествовательных и иных предложений — вопросительных, побудительных, поскольку все эти предложения несомненно являются также знаками языка. Впрочем, вопрос о характере предметных значений предложений является неясным и спорным. Известная концепция Г. Фреге, что повествовательные предложения являются именами истинностных значений, по существу, не является состоятельной и имеет лишь техническое значение для решения некоторых логических задач, особенно связанных с построением формализованных языков.

Если учесть, например, то что предметом нашей мысли могут быть не только вещи, но и процессы, явления и множества вещей реальной действительности, а также нашего внутреннего мира, и к этому добавить сказанное в работе К.Е. Войшвилло и М.Г. Дегтярева² относительно видов теоретических объектов (в частности, идеализи-

¹ Материальный объект — это объект, который способен физически воздействовать (непосредственно или опосредованно — через посредство каких-либо приборов) на органы наших чувств (на нервные окончания), вызывая их раздражение и соответствующие ощущения. Очевидно материальны в таком смысле языковые знаки — слова или словосочетания естественного языка, представляющие собой либо последовательности определенных звуков (в устной речи), либо последовательности некоторых графических символов (в письменной речи). При этом каждый знак языка, положим, слово «дерево», являясь одним знаком, имеет неограниченное множество экземпляров, поскольку может быть много раз и многими лицами написано или произнесено. И каждый экземпляр чем-то отличается от других. Но мы считаем, что все эти случаи являются экземплярами одного знака, применяя так называемую *абстракцию отождествления* (по терминологии А.А. Маркова). А именно — операцию, состоящую в том, что мы пренебрегаем различиями отдельных экземпляров одного и того же слова (не отвлекаемся от различий, а именно пренебрегаем или как бы «стираем» все эти различия). Говоря о том, что знаками являются слова и словосочетания языка, мы допускаем некоторую неточность. Фактически знаками являются буквы языка, которые в качестве значений имеют определенные звуки нашей речи, но это — знаки в существенно другом смысле. Но вопроса об особенностях этого смысла мы здесь касаться не будем.

² См. главу IV — «Типы объектов познания» — в кн.: *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика. М.: Владос, 2001.

рованных, абстрактных, идеальных, которые вводятся в процессы нашего общения или мышления также с помощью знаков, составляя предметные значения таковых), то становится ясным, что многообразие предметных значений, с которым мы имеем дело в процессе мышления, познания мира, гораздо шире, чем многообразие самой реальной действительности.

Вопрос о том, имеет ли термин предметное значение, всегда должен решаться относительно того или иного универсума рассуждения; или, говоря более обще, относительно того мира, к которому относится рассуждение. Термины «бесконечно удаленная точка», «абсолютно черное тело» имеют значение в универсуме теории, в которую введены соответствующие идеальные объекты. Если универсумом рассуждения являются предметы, созданные нашей фантазией, или же продукты нашей мыслительной деятельности, то имеют предметное значение и такие слова, как «русалка», «ведьма», «домовой», а также «теплород», «флогистон», «вечный двигатель». *«Некоторый знак A имеет предметное значение B относительно некоторого универсума D» означает, что предмет B существует в D.* Но слово «ведьма», употребляемое в рассуждениях о предметах и явлениях окружающего нас мира, не имеет предметного значения (согласно известной философской концепции реализма, которой придерживается, как принято считать, подавляющее число естествоиспытателей; впрочем, дело даже не в том, придерживается ли ученый сознательно этой концепции, а в том, что само построение науки невозможно при другом понимании мира — если не исходить из того, что существуют какие-то необходимые критерии научности, например, интерсубъективная проверяемость утверждений), а в силу этого не является также знаком вообще.

Все сказанное выше относительно предметных значений знака наводит на мысль о такой относительности самого понятия знака и его предметного значения, в силу которой кажется вообще невозможным общение людей. Однако, как показывает наша повседневная жизнь, оно осуществимо. И даже в науке представители различных теоретических направлений способны понимать друг друга (вопреки утверждению некоторых философов — постпозитивистов — о невозможности этого). Если, например, в споре двух человек оказывается, что по мнению одного ведьмы существуют в действительности, а по мнению другого — нет, и никакая аргументация одного не убеждает другого, тогда естественно просто прекращение спора. При этом один из таких людей ни в каком случае не будет предаваться рассуждению о том, что собой представляют ведьмы, как они взаимодействуют с людьми, и т.д. Другой может размышлять об этом и строить даже некоторые теории, но будет при этом заниматься просто пустым делом — аналогично такому физическому, который пытается в наше время развивать дальше старую теорию флогистона.

Другая важная характеристика знака — **смысл**. Надо сразу заметить, что категория смысла в семиотических теориях знаков не получила разъяснения. Для выяснения того, что представляет собой смысл знака, полезно, очевидно, подходить к анализу знаков и языка вообще, рассматривая их роль в познании. Что касается смысла, то прежде всего напрашивается необходимость в выяснении того, какую роль играет он в установлении связи знаков с обозначаемыми ими объектами.

Подходя таким образом к выяснению того, что такое смысл, его можно определить как такую характеристику объекта, обозначаемого знаком, по которой мы можем однозначно мысленно выделить данный объект, отличить его от всех остальных объектов. Например, «естественный спутник Земли», «человек, который является автором “Войны и мира”», «центральное тело нашей Солнечной системы», «целое положительное число, имеющее ровно два различных делителя», и т.п. Зная эти характеристики объектов, мы можем мысленно или реально выделять предметы, которые обозначаются указанными словесными знаками. Правда, зная смысл, который связывают с именем «Шекспир» (например, то что он является автором «Короля Лира»), мы можем не найти Шекспира. И известно даже, что есть около десяти претендентов на звание выдающегося писателя, которого мы называем Шекспиром. Но здесь дело не в том, что наши характеристики этого человека как автора «Короля Лира» недостаточны для выделения соответствующего человека, а в том, что не удастся установить наличие этих характеристик у того или иного человека.

Понимая **смысл** указанным образом, надо выразить прежде всего несогласие с известным утверждением семиотики, что каждый знак имеет смысл. Надо различать по крайней мере три случая в связи с вопросом о наличии или отсутствии смысла у того или иного языкового знака:

1. Имеются знаки (сложные, например, описательные имена), которые *имеют собственный смысл*. Они выражают характеристику обозначаемых ими предметов уже в собственной своей структуре. Таковыми являются все приведенные выше примеры знаков. Описательное имя, например, «древнегреческий философ, основатель логики» уже само по себе указывает на то, что обозначаемый им человек отличается от всех других именно тем, что, будучи древним греком и философом, он еще и положил начало развитию науки, которую мы называем логикой.

2. Есть также языковые выражения, в частности, слова, которые сами по себе не указывают на какую-то характеристику обозначаемого предмета, тем более на такую, которая выделяет предметное значение данного знака. Однако в сообществе, употребляющем данный язык, такие характеристики известны. Таковы, например, имена «Аристотель», «Луна», «Солнце». Их характеристики сформулированы в приведенных выше примерах. Они определенным образом связаны с указанными описательными именами, раскрывающими их характеристики. Последние являются именно разъяснениями того, кого или что мы подразумеваем под именем «Аристотель», «Луна» и т.д. Отвечая именно на вопрос, что такое Луна (что мы имеем в виду, употребляя термин «Луна»), мы говорим: «естественный спутник Земли». Относительно Солнца в современной науке ответом на подобный вопрос является: «центральное тело нашей Солнечной системы».

Вводя термин «биссектриса» или «медиана» некоторого угла некоторого треугольника, геометр придает им соответственно смыслы: «отрезок прямой, один конец которого совпадает с вершиной данного угла, а второй является точкой, общей для данного отрезка и стороны треугольника, противоположной данному углу, и при этом этот отрезок делит данный угол пополам» и «отрезок прямой, один конец которого совпадает с вершиной данного угла, а второй является точкой, общей

для данного отрезка и стороны треугольника, и при этом данная точка делит эту сторону пополам». Известно, что в процессе познания есть специальная операция, называемая определением (дефиницией), суть которой состоит именно в приписывании смысла какой-то знаковой форме¹. Таким образом мы придаем смысл словам, не имеющим собственного смысла. Придание смысла словам повседневного языка является основной целью толковых словарей. Известно, какие усилия прилагаются авторами гражданского, уголовного и т.д. законодательства для придания возможно более точного смысла, например, терминам «преступление», «взятка», «грабеж», «кража» и т.д. Однако судебная практика показывает, насколько сложной является эта задача. Термины, казалось бы, совершенно точно определенные, вызывают бурные споры между обвинением и защитой по поводу их истолкования.

Учитывая указанные случаи, мы очевидно выделяем выражения языка, которые не имеют смысла, по крайней мере собственного, но *обладают приданным* (смыслом, приданным в сообществе, пользующимся данным языком, но, возможно, не известным каким-то индивидам этого сообщества).

3. И наконец, в любом естественном языке имеется множество выражений, *не имеющих ни собственного, ни приданного смысла*. Это значит, что в сообществе, употребляющем данный язык, относительно некоторых выражений языка нет ответов, что представляют собой обозначаемые ими объекты (если иметь в виду, что ответить на этот вопрос — это значит указать такую характеристику объекта, которая выделяет его из множества всех других). Утверждение о существовании такого рода выражений в любых естественных языках следует из того, что придание смысла некоторым выражениям осуществляется в известной логической операции, называемой определением. И известно при этом, что отнюдь не все термины даже в точных науках являются определяемыми — таковы, например, исходные термины теории: «точка», «прямая», «плоскость» — в геометрии; в канторовской теории множеств нет определения того, что такое множество; медицина не может найти смысл термина «болезнь» и соответственно «здоровье». С выражениями этого рода, например, в русском языке, мы встречаемся на каждом шагу, начиная с таких терминов, как «игра», «любовь», «удовольствие», «огорчение» и т.п. И конечно, к этому разряду слов относятся обозначения различных наших вкусовых ощущений — «кислый», «сладкий» и т.д.

Однако, говоря о том, что какое-то слово не имеет смысла, мы не имеем в виду, что оно бессмысленно. Дело в том, что наряду со смыслом надо, как нам представляется, учитывать наличие таких характеристик знаков, как *смысловое содержание*, имея в виду совокупность некоторых знаний об объектах, составляющих значение знака (знания некоторых его свойств, отношений с другими объектами и т.д.). Хотя очевидно, что смысл представляет собой вид некоторого смыслового содержания. И это означает, что есть другой вид смыслового содержания — «смысловое содержание в узком смысле», которое можно назвать неструктуриро-

¹ Таким образом, становится ясной суть операции определения, которая сама в истории логики не имела определения. Указанный подход к ней существенным образом меняет имеющуюся в логике теорию определения. Возникает, в частности, классификация видов определения в зависимости от того, к какой семантической категории принадлежит определяемая знаковая форма.

ванным, не имеющим определенной логической формы. Каким-то смысловым содержанием обладает любой знак языка, поскольку, если нам известно предметное значение знака (в противном случае соответствующий предмет — слово или словосочетание языка — для нас не является знаком), постольку мы выделяем какие-то характеристики соответствующего объекта. Таким образом, упомянутые выше слова — «философия», «игра», «болезнь» и т.д., не имеющие ни приданного, ни собственного смысла, не являются бессмысленными, поскольку при обычном — принятом в обществе — их употреблении обладают определенными смысловыми содержаниями хотя бы в узком смысле, что и позволяет людям использовать их как знаки более или менее единообразным образом. Смысл отличается от смыслового содержания в узком смысле тем, что представляет собой определенную форму мысли, определенным образом организованное знание.

Для общих имен — таких как «простое число», «дифракция», «параллелограмм» и т.п. — смысл представляет собой так называемое обобщающее понятие. Для единичных неописательных имен «Сократ», «Луна», «Солнце» — это понятия особого рода — индивидные концепты — согласно терминологии Карнапа. Смыслы повествовательных предложений составляют суждения. Для вопросительных — описания недостающей информации, отсутствие которой фиксируется в вопросе. Смысл побудительных предложений — описание действия, к совершению которого побуждает предложение и т.д.

Следует, очевидно, разъяснить различие между обобщающими понятиями и индивидным концептом. Для общего имени «параллелограмм» смыслом является «плоская замкнутая четырехугольная фигура, противоположные стороны которой параллельны». Для термина «дифракция» это — «явление, представляющее собой загибание света в область геометрической тени» (имея в виду первоначальное определение применительно к свету). Обобщающее понятие (как общая структура смысла для каждого из указанных случаев) представляет собой мысль (или мысленное образование), выделяющее класс предметов — экстенционал данного термина — в пределах более широкого класса (рода для данного понятия) посредством обобщения предметов этого класса по некоторой совокупности (системе) признаков, отличительной для этих предметов. Обобщение осуществляется за счет отвлечения от всех — индивидуальных и видовых — различий среди предметов этого класса, а тем самым выделения указанной совокупности. Указанная совокупность признаков составляет содержание данного понятия. Класс выделяемых в понятии предметов составляет его объем. Содержание для параллелограмма — это, например, «плоская геометрическая фигура, замкнутая, четырехугольная, противоположные стороны которой параллельны»; родом здесь может считаться класс плоских замкнутых геометрических фигур; остальные признаки составляют видовое отличие данного понятия — они указывают на особенность данных предметов в пределах рода. В характеристике этого понятия как обобщающего подразумевается, что по своей форме оно обобщает предметы некоторого класса, но в частном случае сам этот класс может оказаться единичным и даже пустым. В самой форме понятия нет информации о том, каким именно является этот класс. Он может быть пустым, единичным, содержать более чем один предмет. Понятие,

например, «первый вице-премьер РФ в настоящее время» при буквальном понимании его формулировки кажется единичным, хотя, как известно, в определенное время имелось два первых вице-преьера. Если же есть информация о том, что класс обобщаемых предметов является единичным, то может быть образовано осмысленное выражение — его описательное имя, например, типа так называемой определенной дескрипции «тот предмет x (из данного рода), который обладает совокупностью отличительных признаков содержания данного понятия». Например, «то небесное тело, которое является естественным спутником Земли». Это выражение составляет смысл термина «Луна». В отличие от обобщающего понятия, данное понятие (смысл указанного описательного имени) — индивидуальный концепт — включает информацию о непустоте объема понятия и при этом единичности предмета с данным видовым отличием.

Следует заметить, что есть двухместные предикаторы, являющиеся знаками так называемых функциональных отношений xRy (или — согласно принятому способу записи их в формализованных языках $R(x, y)$), такие, что для любого предмета y существует только один предмет x , имеющий данное отношение R к y . Таковы, например, отношения отец(x, y), мать(x, y), столица(x, y). Таким образом из общего понятия « x такой, что $R(x, a)$ » всегда можно образовать единичное описательное имя «тот x , который имеет отношение R к a ». В естественном языке мы просто употребляем выражение «отец Сократа», «столица России» как единичные описательные имена (А. Тарский, например, считает даже, что предикаторы указанного типа используются в языке как предметные функторы, посредством применения которых к именам отдельных предметов образуются единичные имена; он называет их «функции-указатели»). Однако, как мы видим, существенную роль в образовании таких описательных имен играет еще и особый оператор «тот,.. который...» (оператор определенной дескрипции или иначе «иота-оператор»).

Приписанный тому или иному термину смысл имеет обычно интерсубъективный характер, поскольку характеристика, которая представляет собой тот или иной смысл, является выделяющей для того или иного объекта (значения знака), ее невозможно оспаривать или отвергать. Иное дело, что один и тот же объект может быть охарактеризован различным образом и обозначающий его знак в таком случае может иметь различные смыслы. Сравним для простого числа: «целое положительное число, имеющее ровно два различных делителя» и «целое положительное число, отличное от единицы и не имеющее никаких делителей кроме себя и единицы». Полезно также заметить, что между смыслами могут быть некоторые отношения субординации. Один может быть более подробным, то есть более информативным, а также более глубоким, чем другой. Если человеку уже известно, что собой представляет характеристика числа «быть простым», тогда сам термин «простое число» имеет собственный смысл (и само это общее имя является описательным). Но тогда указанные его два смысла являются более информативными, поскольку представляют собой результат более детального анализа соответствующих объектов. Например, воду в обычном житейском смысле этого слова (как вещество, находящееся в жидком состоянии) характеризуют как жидкость без цвета, запаха и вкуса, или как вещество, которое не имеет собственной формы и приоб-

ретаает форму сосуда, в который помещено. Но характеристика этого вещества как такого, молекулы которого состоят из двух атомов водорода и одного атома кислорода, является очевидно более глубокой, так как в ней выявляются такие характеристики воды, которые не доступны органам наших чувств, являются скрытыми от чувственных восприятий. Наиболее глубокий — на данной ступени познания — смысл общего термина представляет собой характеристика предметов соответствующего класса, выражающая их сущность. **Сущность** — это такая совокупность свойств предметов данного класса, отношений их к некоторым предметам, которая не только однозначно выделяет этот класс, но и объясняет качественную специфику предметов этого класса вообще, в том смысле, что позволяет — с использованием соответствующей теории — объяснить, в силу чего предметы этого класса обладают некоторой совокупностью общих для них признаков. Так, например, характеристика металла как химически простого вещества (вещества, состоящего из однородных атомов), атомы которого обладают низким коэффициентом ионизации, позволяет, как показывает физика, объяснить, почему металлы являются хорошими проводниками электричества, имеют — в твердом состоянии — кристаллическую структуру, являются пластичными, обладают хорошей теплопроводностью, имеют определенные температуры плавления и т.д.¹

Говоря о смысле, мы имели в виду везде то, что называют лексическим смыслом. Но ясно, что наряду с ним имеют значение при употреблении языка как переносный — метафорический — смысл (характеристика хлопка как «белого золота», нефти как «черного золота» и т.п.), так и этимологический — буквальный — («география» буквально есть описание земли, «телевидение» — далеко-видение и т.п.).

Смысловое же содержание в указанном выше узком смысле слова есть никак не оформленное знание, лишенное какой-то определенной структуры. Это — именно просто какая-то совокупность знаний, возможно, никак между собой не связанных. И совокупность эта имеет всегда субъективный характер. Для каждого человека она своя и постоянно расширяется по мере его интеллектуального развития. Смысловое содержание (упомянутого вида) некоторого знака, так же как и смысл, позволяет нам более или менее точно выделять обозначаемые им объекты. Неслучайно поэтому в традиционной логике наряду с определением как приемом познания (цель которого, как мы уже говорили, состоит в приписывании смысла некоторому выражению, а тем самым в указании предметного значения — в так называемых номинальных определениях — или в углублении, уточнении имеющегося смысла — в реальных определениях) выделяются так называемые приемы, сходные с определением. К их числу относится, например, описание, цель которого состоит как раз в том, чтобы приписать термину некоторое смысловое содержание в узком смысле слова, более или менее достаточное для выделения нужных предметов (предметных значений данного знака). Как мы увидим далее, выявление такого смыслового содержания знака, как особой его характеристики, позволяет естественным образом решать некоторые парадоксы сложного характера.

¹ См. раздел «Сущность» в книге: *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления. М.: Изд-во Московского университета, 1989.

Как уже было замечено выше, смыслом имени является понятие (причем для общих имен — это обычные, которые можно назвать просто обобщающими понятиями, а для единичных — то, что называют в современной логике вслед за Р. Карнапом индивидуальным концептом). Для повествовательных предложений — это суждения. При этом повествовательное предложение, если оно вообще осмысленно, имеет в качестве смысла всегда суждение, и поэтому, видимо, неправомерно говорить о смысловом содержании повествовательного предложения как о чем-то отличном от его смысла. Такая характеристика, как смысловое содержание, очевидно, может относиться только к характеристике смысловых значений имен. Таким образом, такую характеристику, как смысловое содержание, полезно иметь для отличия случаев, когда смысловым содержанием имени является понятие, от случаев, когда оно не является таковым. Можно, по-видимому, сказать так, что это — смысловое содержание непонятнейшего вида. Но при этом, кстати, полезно заметить, что в современных теориях искусственного интеллекта понятиями обычно называют вообще любые смысловые содержания имен, такие, которые позволяют более или менее точно выделять предметы или классы предметов — экстенционалы единичных или общих имен. А часто понятиями вслед за Г. Фреге называют отдельные свойства предметов.

В современной логике появились и играют существенную роль понятия неявной и явной определимости некоторого термина (предиката) множеством некоторых предложений, в котором этот термин встречается. Некоторое множество предложений может определять неявным образом какой-то из предикатов. Тогда согласно известной теореме Бэра — по способу, на который она указывает — может быть найдено его явное определение, то есть приписан ему некоторый смысл. В других случаях множество высказываний не определяет встречающийся в этих высказываниях предикат. Очевидно, можно сказать, что любое множество высказываний, в котором встречается некоторый предикат, определяет какое-то логическое содержание этого предиката (но не смысл этого предиката). А в некоторых случаях это логическое содержание указывает и на определенный смысл.

При рассмотрении основных характеристик знаков — особенно смысловых — мы по существу уже коснулись специального вопроса — основного для понимания языка как средства познания — о способах связи выражений языка с тем, что они обозначают как знаки. Естественно выделяются **три основных способа установления** такой связи.

Один способ, грубо говоря, состоит в том, что знак приобретает определенное предметное значение стихийным образом. Для общества в целом — в процессе формирования языка. Для отдельных людей — в процессе изучения языка, общения с другими людьми. И главным образом слова приобретают некоторое признанное в обществе предметное значение в процессе общения людей, прежде всего в актах совместной трудовой деятельности. В таком процессе возможно превращение какого-то даже случайно возникшего звукового комплекса, произнесенного при виде некоторого предмета или ситуации, в знак этого предмета или ситуации. При освоении некоторого языка слово, которое первоначально не является знаком для человека, становится таковым, когда в тех или иных ситуациях

произносится при виде определенного предмета. При этом важную роль играет способность человека чувственным образом выделять в качественно различном нечто общее. Ребенку в определенных ситуациях при виде некоторой собаки говорят, что это собака. Другой раз то же самое он слышит при виде собаки другой породы. В третий раз собака может существенно по виду отличаться от первой и второй, но каким-то образом, увидев в четвертый раз собаку еще не знакомого ребенка вида, он уже сам может сказать, что это собака. Слова при этом приобретают определенное значение на основе вида предметов и вообще на основе чувственно воспринимаемых характеристик предметов. В таких случаях большую роль в установлении связи знака с объектом играют рефлекторные связи между употреблением знака и видом предмета, к которому его относят. Этот способ связи знака с объектом можно, очевидно, назвать *чувственно-рефлекторным* (проще — остенсивным). Хотя очевидно, что в этом способе существенное значение имеет определенное знание о предмете, которое названо было выше смысловым содержанием знака. В теории познания, как известно, различают иногда чувственную и рациональную ступени. К формам отражения мира на чувственной ступени относят ощущение, восприятие, представление. Принимая это различие ступеней познания, надо, конечно, иметь в виду, что каждое наше представление связано обычно и с определенным логическим содержанием, или по крайней мере может служить источником такового. Сам процесс извлечения логического содержания (то есть некоторых характеристик предметов, представленных в языковых знаковых формах) представляет собой как раз процесс перехода от чувственной ступени познания к рациональной.

Второй способ установления связей рассматриваемого типа состоит в том, что эта *связь осуществляется через посредство смысла*. Именно смысл связывает знак с соответствующим объектом. Зная смысл знака и выделяя с его помощью предмет, мы находим как раз связь данного предмета как знака с тем, что он должен обозначать.

Третий способ особенно хорошо усматривается при анализе семантики формализованных языков. Его можно назвать *способом перевода выражений некоторого языка на другой язык*. Для человека, не знающего, например, русский язык, слова «дерево», «Солнце» могут не быть знаками (если человек не знает, что они обозначают). Для того чтобы сделать их таковыми, например, для человека, говорящего на английском языке, ему разъясняют, что «дерево» обозначает то же, что и «a tree», а «Солнце» — то же, что и «Sun». Аналогичным образом предметные значения дескриптивным терминам в формализованном языке приписываются указанием, например, русского слова, имеющего это значение. Обычно считают, что в качестве значений дескриптивных терминов типа знаков свойств или отношений, в формализованных языках надо приписывать соответственно классы индивидов или классы некоторых последовательностей индивидов. Но тогда, когда при интерпретации некоторого языка задача состоит в придании ему определенного смысла, мы не можем задать сами эти классы — объемы предполагаемых свойств и отношений — не используя знаки соответствующих свойств и отношений и, соответственно, смыслы этих знаков.

Соответственно указанному выше различению типов предметных значений знаков выделяются **основные виды знаков** (основные семантические категории выражений языка — классы выражений с однотипными предметными значениями): имена, предикаторы, предметные функторы, логические термины и предложения. Мы остановимся здесь лишь на некоторых характеристиках указанных категорий, а именно на тех, относительно которых нет общепринятых трактовок, с которыми связан ряд существенных трудностей в философии языка и теории познания, в том числе и многие парадоксы этих теорий.

Имена представляют собой — по крайней мере с теоретико-познавательной точки зрения — одну из наиболее важных категорий языковых выражений. И именно с ними связано большинство трудностей, возникающих в процессе анализа языка и процесса познания. Поэтому на них именно мы сосредоточим здесь основное внимание, касаясь других категорий лишь попутно, в связи с анализом имен. Имена — это знаки предметов (в указанном выше широком смысле этого слова). Но данная характеристика имени, строго говоря, не является его определением, поскольку термин «предмет в широком смысле слова» сам требует специального разъяснения. Что такое «предмет в широком смысле слова» — менее ясно, чем то, что мы называем именами. Обращаясь к грамматике, последние по крайней мере можно охарактеризовать как существительные естественного языка (в единственном числе именительного падежа). Предметами в указанном смысле могут быть, очевидно, любые качественно определенные вещи, ситуации и процессы действительности — все то, что может быть мысленно выделено из многообразия действительности. Но это выделение того, что мы хотим сделать предметом нашей мысли, осуществляется как раз посредством именованя. Специфика имени как вида знака именно такова, что применение его к какому-то объекту в качестве его знака превращает этот объект в предмет нашей мысли. Так, утверждения «Волга впадает в Каспийское море», «Земля вращается вокруг Солнца» указывают — как знаки — на наличие определенных ситуаций в действительности, однако не являются именами этих ситуаций. Именами же этих ситуаций являются соответственно «Впадение Волги в Каспийское море» и «Вращение Земли вокруг Солнца», а сами ситуации — суть предметы, о которых мы можем в свою очередь нечто утверждать или отрицать. Например, вращение Земли вокруг Солнца является неравномерным, и, точнее, оно является не вращением, а движением по эллиптической орбите и т.п.

Поскольку предметами в широком смысле могут быть и предметы действительности, и классы таковых, а также их свойства и отношения, то возникает представление о том, что все знаки могут, и даже должны, трактоваться как имена. Но чтобы избежать этого неверного представления, следует различить по крайней мере два основных типа отношения знака к обозначаемому им объекту. Один тип — **отношение именованя** — случаи, когда знак является именем обозначаемого объекта. Другой вид отношения имеет место, когда знак представляет предмет, не являясь его именем. Таковыми являются, в частности, знаки свойств и отношений, наличие или отсутствие которых утверждается в составе того или иного повествовательного предложения. К сожалению, нет особого названия для этого отношения

(это просто **отношение представительства**, отличное от отношения именованя). Например, в утверждении «Медь проводник электричества» — «медь» есть имя предмета, о котором мы утверждаем что-нибудь, но «проводник электричества» здесь — знак упоминаемого свойства меди, но не имя его, ибо для имени мы имеем другое специальное выражение — свойство электропроводимости меди. Употребив последнее, можем утверждать, что свойство меди быть проводником электричества широко используется в современной жизни людей. Из этих примеров уже видно, что отношение именованя состоит в том, что знак употребляется в качестве имени предмета, в качестве того именно, о чем можно нечто утверждать или отрицать.

Знаки свойств и отношений, наличие которых (свойств и отношений) утверждается или отрицается в повествовательных предложениях, являются, как было раньше сказано, не именами этих свойств и отношений, а представителями их. Мы называем знаки этого вида **предикаторами**. То, что эти знаки не являются именами соответствующих свойств и отношений, заметил уже Г. Фреге. Эти языковые знаки он характеризовал как «ненасыщенные» выражения языка. «Ненасыщенность» выражается наличием в структуре этого знака «пустых мест», на которые как раз могут подставляться имена предметов в случаях утверждений наличия этих свойств у соответствующих предметов. Так, «бел» по Фреге представляет собой фактически «_ бел»; «отец» — это «_ отец _». Первое по нашей терминологии — одноместный предикатор, второе — двухместный. Предикатор «_ находится между _ _» является трехместным. Вообще, одноместные предикаторы — знаки свойств, более чем одноместные (многоместные) — знаки отношений. Подстановка имен предметов из соответствующих областей на пустые места предикатора, например, «снег», «мел» в первом случае, «Софрониск», «Сократ» — во втором, выражает как раз процесс утверждения наличия определенных свойств у предметов или отношений между предметами. Результатами таких операций являются предложения (высказывания). Из этого видно, что предикаторы представляют собой знаки функций особого вида, а именно логических функций, аргументами которых являются некоторые предметы, а значениями, как обычно считают, истина или ложь; поэтому эти функции иначе называют предметно-истинностными функциями. Точнее, надо было бы сказать, что значениями этих функций являются высказывания — то есть нечто истинное или ложное. Предикаторы представляют собой логические функции, появившиеся как результат обобщения понятия математической функции¹.

В указанных примерах мы имеем простые предикаторы. С помощью логических связей и операторов из простых предикаторов могут образоваться сколь угодно сложные. Описание таких знаковых форм в естественных языках весьма затруднительно. Четким образом эти описания осуществляются в формализованных логических языках (в языке классической логики предикатов, интуиционистской логики предикатов, релевантных логических систем и т.д.). При этом знаки

¹ Термин «предикатор» мы употребляем именно по аналогии со словом «функтор» (функтор — знак некоторой функции).

пустых мест обозначаются обычно специальными символами — переменными (x , y , z , ...) и получаемые таким образом выражения называются предикатами. Примеры таковых: « x столица y », «существует y такой, что x столица y ». Заметим, что « x » и « y » здесь, по существу, — общие имена: « x » — «город», « y » — «государство» (последнее обстоятельство понадобится нам в дальнейшем для характеристики общих имен и выявления не замечаемых обычно сторон естественного языка, а также для выяснения соотношения естественных и формализованных логических языков). В этом случае местность предиката определяется числом свободных (не связанных кванторами) переменных. Что особенно важно, в упомянутых формализованных языках выявляется многообразие таких знаковых форм, а тем самым и возможных свойств, и отношений¹. И во всяком случае, указанные языки представляют точные средства для выражения сложных свойств и отношений, с которыми мы можем встречаться в процессе познания, и вместе с этим точные формы выражения высказываний. Добавим к сказанному, что предикаты представляют собой то, что в традиционной логике называли признаками предметов, но не представляли себе их логических структур, возможных многообразий, а также возможности сравнения признаков по информативности. В силу отсутствия в традиционной логике понятия предиката в современном смысле слова, — в ней, по существу, не было теории суждений и умозаключений, — несмотря на наличие таких разделов в курсах логики — и в особенности теории понятий, построение которой вообще невозможно без указанных знаковых форм свойств и отношений предметов. Выявление категории предикатов, как специфических видов высказывательных форм, в формализованных языках явилось одним из основных проявлений методологической роли этих языков в теории познания.

Нетрудно заметить, что часть изложения относительно предикаторов связана с понятием имени и представляет собой некоторое полезное для дальнейшего изложения отступление от рассматриваемого вопроса об именах. Вернемся теперь к этому вопросу. Известно, что широко распространено деление имен на **единичные** и **общие**. Единичное имя — знак определенного отдельного предмета («Земля», «Каспийское море», «Луна», «естественный спутник Земли»). Общее имя является знаком какого-то (неопределенно, какого именно) произвольного предмета из некоторого класса предметов, обладающих определенными общими для них признаками («планета Солнечной системы», «река», «город», «европейский город»). Обычно (Милль, Рассел, Котарбинский и др.) общие имена характеризуют как знаки, имеющие множество предметных значений, или по современной терминологии, — много десигнаторов, в отличие от единичного, имеющего только один десигнатор. Таким образом, общее имя рассматривается как имя любого предмета некоторого класса. Однако, например, имя «человек», отнюдь не является именем отдельных людей — для каждого из них существует свое определенное имя. Милль, аргументируя свою точку зрения, ссылается на то, что общее имя «человек» можно применить к любому человеку, имея в виду, что о любом челове-

¹ О предикатах как характеристиках предметов подробнее см. раздел «Объекты познания и их возможные характеристики» в кн.: *Войшилло Е.К.* Понятие как форма мышления. М.: Изд-во Московского университета, 1989.

ке — Петрове, Сидорове — можно сказать, что он есть человек. Но в данном случае имеется в виду возможность использовать общее имя в качестве предикатора высказывания о любом человеке, но употребление в качестве предиката (логического сказуемого) — это не есть употребление термина в качестве имени. Из общего имени, как иногда отмечается, можно образовывать имена единичных предметов соответствующего класса с помощью указательных слов типа «этот», «тот» в сочетании с некоторой определенной ситуацией (когда слова «этот», «тот» сопровождаются жестами, указывающими на определенный предмет, имеющийся, естественно, налицо). В определенной ситуации «этот человек», «тот человек» — это единичные имена каких-то людей. Собственно, этот способ образования единичных имен из общих является лишь частным случаем более общего приема — ограничения общего имени. Этот прием состоит просто в том, что к общему имени, например, «человек», мы добавляем определенные характеристики, индивидуализирующие предмет и превращающие тем самым общее имя в имя определенного предмета. Собственно, это — тривиальный случай образования описательных единичных имен: «*город*, построенный по указанию Петра Великого», «наименьшее простое *число*». Известен также способ образования единичных имен из общих с помощью оператора неопределенной дескрипции — некое четное число. «Некое» — оператор неопределенной дескрипции; смысл его применения к некоторому общему имени состоит в выделении и фиксации какого-нибудь — без уточнения, какого именно, — предмета из класса, являющимся экстенсионалом данного общего имени при условии непустоты этого класса. Точнее надо было бы сказать, что оператор неопределенной дескрипции применяется не к любому общему имени, а к такому, которое выражает некоторое понятие $xA(x)$; применяя оператор неопределенной дескрипции к нему « ε » получаем $\varepsilon xA(x)$. В отличие от самого общего имени $xA(x)$ — «предмет x из некоторой области D , обладающий свойством A » — представляющего собой своеобразную переменную — знак какого-нибудь предмета из множества, которое представляет собой это общее имя, то есть из объема данного понятия, $\varepsilon xA(x)$, является уже не переменной, а единичным именем какого-то зафиксированного предмета.

Но возможность образования из общего имени элементов отдельного класса, конечно, не означает, что и само общее имя является именем этих элементов. Надо, конечно, еще иметь в виду многозначное употребление слов. Многие знаки (слова, словосочетания), которые представляют собой общие имена, в ряде случаев употребляются не как знаки произвольных элементов некоторого класса, а как знаки вида предметов, составляющих этот класс, то есть как единичное имя (таким образом мы употребляем имя «человек» в контексте «человек появился на Земле около миллиона лет тому назад»; «человек» здесь обозначает вид живых существ). К этому еще надо добавить трудности с употреблением имен веществ тех или иных видов (таких, например, как «вода», «железо», «азот»). В качестве предметного значения такого знака можно иметь в виду в ряде случаев само вещество данного вида: воду, как химически сложное вещество с определенным строением молекул; аналогично железо как определенное химически простое вещество, или даже как химический элемент. Или же в качестве предметного значения таких

знаков можно иметь в виду некоторую порцию вещества определенного вида. В первом случае указанные знаки являются единичными именами. Во втором — общими. Когда мы говорим, например, что хозяйка принесла воду из колодца, или что эта вода чистая, а эта — нет, — мы употребляем «вода» как общее имя. Неразличение таких употреблений может приводить к противоречиям. К таким, например, противоречивым утверждениям, как «вода не имеет собственной формы и принимает форму сосуда, в который налита», и «вода может иметь три состояния: твердое, жидкое и газообразное» (очевидно, что в твердом состоянии вода имеет собственную форму). В первом случае «вода» обозначает определенное вещество, используемое в быту и причем является общим именем — знаком любой его порции; во втором — это имя определенного химически сложного вещества.

Общее имя, строго говоря, вообще не является именем чего-то. Оно есть своеобразная переменная естественного языка. Аналогами таких переменных в формализованном языке — языке логики предикатов — являются символы так называемых предметных переменных в сочетании с указанием области их возможных значений. Точнее говоря, эти символы с некоторой заданной областью являются вариантами общего имени предметов этой области как переменной. Дело в том, что для задания возможных значений этих предметных переменных при заданной области необходимо употребить общее имя предметов этой области (это своего рода — частный случай разбираемого ниже принципа предметности употребления знаков). В таком случае эти предметные переменные x , y , z становятся вариантами общего имени предметов этой области как переменной. Так, если область возможных значений x , y , z есть множество людей, то мы должны сказать, что каждая переменная x , y , z является знаком какого-то из людей, то есть знаком какого-то человека. И каждая из них становится вариантом общего имени «человек» как переменной. Имея такие варианты, мы можем выразить предложение «Каждый человек имеет отца» в виде «Для всякого человека x существует человек y такой, что y отец x ». При отсутствии таких вариантов — x , y — для общего имени «человек» мы получили бы нечто непонятное: «Для всякого человека существует человек такой, что человек является отцом человека». Непонятность сказанного состоит как раз в том, что нет никакого указания на то, что в разных местах «человек» здесь в разных вхождениях не обязательно обозначает одно и то же лицо. Естественно, что варианты одного и того же общего имени «человек» можно было бы ввести в обычном разговорном языке, используя, например, числовые индексы, то есть употребляя выражения «человек₁», «человек₂» и т.д. (или иначе «человек x », «человек y » и т.д.). В таком случае указанное предложение можно выразить точным образом: «Для всякого человека₁ существует человек₂ такой, что человек₂ является отцом человека₁». Пользуясь подобным приемом, в принципе, можно обойтись без формализованных языков для выявления логических форм высказываний, а тем самым и для формализации рассуждений, то есть для выполнения основных целей, для которых используются специальные логические формализованные языки (в качестве специфики формализованных языков подчеркивается наличие в них специальных знаков для логических связок и операторов, но обычно оговаривается при этом, что введение их не является обязательным).

Употребляя общее имя в сочетании с так называемыми кванторными словами — «всякий», «ни один», «некоторые» — можно говорить нечто о классах предметов. Например, что всякий человек (то есть каждый представитель класса людей) нуждается в пище, некоторые люди не занимаются научной деятельностью и т.п. Эти классы — о которых мы можем говорить нечто, употребляя то или иное определенное общее имя, — составляют как раз предметное значение этого имени (по другой терминологии — экстенционалы; но не десигнаторы, поскольку десигнаторами принято называть предметные значения единичных имен). Однако общие имена не являются именами соответствующих классов. Здесь как раз мы имеем отношение представительства знака к объекту в отличие от отношения именованности. «Человек» как знак представляет в процессах коммуникации и познания класс людей, но не является именем этого класса. Именем этого класса является как раз указанное выражение «класс людей». При этом это уже не общее, а единичное имя, и класс людей выступает здесь как отдельный предмет мысли. Представление об общих именах как именно об именах некоторых предметов появилось, по видимому, в связи с указанным выше неправильным пониманием их как имен многих предметов.

Употребляя общее имя в качестве субъекта (логического подлежащего) предложения без кванторных слов, например, «человек добр», «человек справедлив», мы получаем выражения особой семантической категории — предикатов. Эта категория играет важную роль в образовании как высказываний, так и понятий. Обычно в истории логики такие выражения неправильно характеризовали как неопределенные высказывания (суждения). На самом деле при истолковании их как высказываний они просто двусмысленны. В приведенном примере с «добрым человеком» не ясно, в чем состоит мысль: утверждается ли, что все люди являются добрыми или только некоторые. Заметим, что подобные двусмысленности возникают и в случае бескванторного употребления общих имен в составе других имен, например, «биссектриса треугольника». Не ясно, имеется ли в виду какая-то линия (биссектриса), общая для всех треугольников, или для каких-то, или же для какого-то из треугольников.

Существенно заметить именно то, что общие имена позволяют строить высказывания о классах предметов, не употребляя имена этих классов и не вводя в соответствующие теории предметов такого особого вида как классы¹. По поводу таких предметов, как классы или множества, существуют различные точки зрения относительно их природы и возможности использования в теории. И известно, что введение таковых в качестве специальных предметов познания может приводить к парадоксам. Например, известный парадокс Кантора связан с введением в теорию

¹ Классы мы отличаем от множеств вообще, имея в виду такие множества, предметы которых объединяются в класс по некоторым, отличительным для них свойствам. Класс — это вид предметов некоторого рода. Класс людей, например, — вид живых существ или млекопитающих животных. Множество же — это вообще любая совокупность предметов, возможно разнородных. Правда конечное множество, например, состоящее из предметов А, В, С, можно, как говорят математики, задать описательно, указав их общее свойство — такое как « $x=A$ или $x=B$ или $x=C$ ». Однако это свойство является внешним по отношению к предметам, никак не характеризует их самих по себе, не является основанием для образования класса предметов.

множеств такого предмета, как «множество всех множеств», а парадокс Рассела связан с использованием также в качестве особого предмета множества всех нормальных множеств. Специфика предметных значений общих имен и трактовка их как своеобразных переменных языка связаны с тем, что они возникают как результаты обобщений предметов тех или иных классов. При этом обобщение происходит за счет явного или неявного выделения некоторого общего или совокупности некоторых общих свойств предметов данного класса и отвлечение от всех индивидуальных и видовых различий предметов в пределах этого класса. Поскольку совокупность свойств всегда можно рассматривать как одно общее свойство, то можно всегда сказать, что упомянутое обобщение предметов, результат которого фиксируется общим именем, представляет собой всегда выделение некоторого свойства, *характеристического* для предметов этого класса. Это последнее обстоятельство проявляется в том, что общее имя рассматривается в обычном языке в определенных случаях как знак некоторого свойства, а именно того характеристического свойства, которое объединяет предметы в соответствующий класс. В силу этого общие имена могут употребляются в составе предложений в качестве **предикаторов**.

Таким образом, возможны две трактовки одного того же общего имени: 1) как переменной для элементов некоторого класса, а тем самым как представителя класса; 2) как предикатора, указывающего на некоторое свойство. Точнее говоря, речь идет о двух возможных способах использования общего имени в составе предложения. А именно, оно может быть использовано как субъект (логическое подлежащее предложения) высказывания, и в качестве предиката (логического сказуемого предложения). В первой позиции оно является представителем класса. «Человек» в таком случае имеет субстанциальный характер, как это имеет место в предложениях вида «Всякий человек ...», «Некоторые люди ...». Но в высказываниях вида «Петров — человек», «Данное растение — дерево» — «человек» и «дерево» выступают как знаки определенных свойств (но лишь при определенном — атрибутивном — истолковании суждений)¹.

¹ В атрибутивном истолковании суждение «Петров есть человек» имеет форму $P(a)$ и трактуется как утверждение о принадлежности свойства P предмету a . Но то же суждение может быть представлено в понятийной форме в виде « a есть $xP(x)$ », где $xP(x)$ есть понятие, каковым является, например, «существо (x) такое, которое является человеком». В такой понятийной форме мы можем представить общее имя «человек». Связка «есть» в указанной понятийной форме высказывания выражает то самое отношение, которое в диалектическом материализме характеризовалось как отношение тождества отдельного и общего. Считалось, что оно именно составляет диалектический момент любого суждения, даже самых простых, таких как «Иван есть человек», «Жучка есть собака». Но на самом деле «есть» здесь выражает обычное, известное в логике равенство. Это становится очевидным, если учесть, что высказывание вида « a есть x такой, что $xP(x)$ » равносильно « $\exists x(x=a \ \& \ P(x))$ » (Существует x в некоторой подразумеваемой области D такой, что он равен предмету a , то есть совпадает с предметом a , и обладает свойством P). Заметим, что в известных теориях силлогистики существенным является именно понятийное представление рассматриваемых в ней категорических суждений. При атрибутивном представлении, например, категорического суждения вида «Все S есть P » как это имеет место в формулировках Аристотеля — « P присуще всем S », — весьма трудно объяснить, каким образом возможны известные операции силлогистики, такие как обращение, превращение, противопоставление субъектам и предикатам, а также истолкование известных модусов силлогизма. При этом совершенно теряют смысл, например, такие существенные понятия силлогистики, как распределенность терминов, особенно предикатов суждений.

Учитывая возможность указанного истолкования общего имени, как знака характеристического свойства класса, можно уяснить, каким образом возникают описательные общие имена из простых (неописательных) в процессе познания. А поскольку описательное имя в качестве смысла имеет понятие, то речь идет фактически о том, как из простых общих имен образуются понятия. Чтобы из простого общего имени, например, «человек» или «дерево», образовать описательное, требуется осознать, что класс, который является экстенсионалом этого имени, представляет собой вид некоторого рода. То есть, иначе говоря, выделить некоторый более широкий класс, видом которого является данный. Если это осуществлено, например, для *человека* мы установили, что он является видом живых существ, то теперь мы можем образовать описательное имя «живое существо, обладающее свойством быть человеком». Для общего имени «дерево» получаем «растение, которое является деревом». В символической форме (иначе говоря, используя специальные знаки логического формализованного языка — предметные переменные x, y, z) указанные описательные имена можем представить в виде $xP(x)$, где переменная x — знак произвольного предмета рода. Это — простейшая форма понятия. Характеристическим свойством, выделяющим данный вид в пределах взятого рода, может быть сложное свойство. Тогда более общей формой понятия является $xA(x)$, где $A(x)$ — одноместный предикат любой сложности. Например, для простого общего имени «простое число» (которое является простым именем, если мы не знаем, что значит *простое* число) описательным именем будет «целое положительное число (x), отличное от единицы и не имеющее никаких делителей кроме самого себя и единицы ($A(x)$)». Получающееся таким образом описательное общее имя из простого всегда можно рассматривать как выражение того смысла, которое можно придать этому простому имени. И этот смысл, иначе говоря, есть понятие, обобщающее предметы соответствующего класса — экстенсионалы данного имени.

Более сложный случай описательного общего имени и, следовательно, понятия будем иметь при выражении смысла слова «изотопы», представляющего собой, очевидно, также общее имя. При трактовке его как переменной оно обозначает какую-то произвольную пару химических элементов с одинаковым зарядом ядра. Его экстенсионалом является множество пар. Соответствующим ему понятием будет $\langle x, y \rangle A(x, y)$, где x и y , как уже было сказано, — химические элементы, а $A(x, y)$ — общая характеристика всех возможных пар, называемых изотопами: « x и y таковы, что ядра их атомов имеют один и тот же электрический заряд». Данное понятие есть понятие об отношении (в данном случае бинарном). Возможны вообще понятия вида $\langle X_1, X_2, \dots, X_n \rangle A(X_1, X_2, \dots, X_n)$ — «последовательность объектов X_1, X_2, \dots, X_n такая, что эти объекты находятся в отношении $A(X_1, X_2, \dots, X_n)$ »; X_i ($1 \leq i \leq n$) — переменная для объектов некоторого типа, каковыми могут быть не только индивиды, но и свойства таковых, множества и так далее. Примером таких понятий могут быть системы объектов, определяемые посредством аксиом некоторой формальной теории (формальной геометрии, иначе говоря, «геометрии как математики» по Гильберту, а также того или иного вида алгебраической системы).

«Геометрия как математика» представляет собой *систему следующих объектов*: три различных множества M_1, M_2, M_3 (элементы которых называются соответственно

«точки», «прямые», «плоскости» (но обычные геометрические представления с этими терминами не связываются — они могут иметь самые различные значения, для которых верны аксиомы, задаваемые этой теорией), двухместное отношение «принадлежит» («точка принадлежит прямой», «точка принадлежит плоскости», «прямая принадлежит плоскости»), трехместное отношение «находится между», двухместные отношения «конгруэнтно» и «параллельно», одноместное «непрерывно». Характер этих объектов определяется пятью группами аксиом (аксиомы соединения, порядка, соединения и порядка, конгруэнтности, аксиомы о параллельных, аксиомы непрерывности). Таким образом, «геометрия как математика» представляет собой понятие вида: $\langle X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, X_8 \rangle A(X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, X_8)$ — «система объектов X_1, X_2, \dots, X_8 , удовлетворяющих условию $A(X_1, X_2, \dots, X_8)$ », где X_1, X_2, \dots, X_8 — указанные объекты, а $A(X_1, X_2, \dots, X_8)$ есть конъюнкция аксиом системы.

Структурное многообразие понятий, которое здесь намечается, представляет собой по существу многообразие общих описательных имен, а вместе с тем и многообразие возможных типов смыслов общих имен.

Однако рассматривая здесь сами понятия как смыслы общих имен, мы ограничиваемся по существу в некотором смысле простыми формами понятий. Дальнейшее развитие знаний приводит к их определенным усложнениям. Не рассматривая этот вопрос здесь специально, ограничимся лишь краткими замечаниями относительно возможных направлений дальнейшего развития понятий, а тем самым и возможных смыслов общих имен. Развитие, во-первых, может идти по линии углубления, дальнейшего расчленения и детализации знаний, выраженных в понятии. На некотором этапе, например, вода определяется как жидкость без цвета, запаха и вкуса; «жидкий» — как состояние вещества, при котором оно (вещество) имеет собственный объем, но не имеет собственной формы, приобретая форму того сосуда, в который помещено. В последующем развитии мы осмысливаем воду как химически сложное вещество, молекулы которого состоят из двух атомов водорода и одного атома кислорода; «жидкий» — как состояние вещества с определенным характером связей молекул. Углубление знания состоит в проникновении в те слои действительности, которые недоступны органам наших чувств и раскрываются в основном лишь посредством мыслительной деятельности. Далее, в понятии, понимаемом как смысл слова, учитывается лишь так называемое его *основное содержание* (совокупность признаков, по которым обобщаются и мысленно выделяются предметы некоторого класса). Однако из этих признаков могут логически выводиться другие — общие для предметов данного класса — свойства и отношения. Так, основное содержание понятия «треугольник», составляющее смысл этого термина, как мы уже говорили, составляет совокупность признаков — «плоская замкнутая геометрическая фигура, ограниченная тремя прямыми». Но из этого содержания (выводя множество теорем) — с использованием аксиом теории — мы устанавливаем множество других общих свойств треугольников («сумма углов каждого треугольника равна 180 градусам», «против большего угла треугольника лежит большая сторона, и наоборот» и т.п.).

Таким образом, понятие превращается в некоторую систему знания в пределах некоторой теории. Наконец, обобщая предметы некоторого класса при образова-

нии понятия, мы отвлекаемся от всех различий, особенностей как отдельных предметов, так и видов предметов данного класса. Однако в процессе познания важно знание не только общего, но и особенного в пределах этого общего. И дальнейшее развитие понятия состоит в том, что мы выделяем отдельные виды предметов этого класса по различным — более или менее существенным — основаниям, а иногда — и особенности отдельных предметов. Понятие превращается в еще более сложную систему знаний (формы знания, которые, судя по всему, в работах по искусственному интеллекту называют фреймами; мы оговариваемся здесь «судя по всему», потому что из существующих определений фрейма не ясно, какую именно форму знания имеют под этим термином, и имеется ли в виду при этом вообще какая-либо определенная форма знания).

Учитывая высказанную ранее мысль о том, что предметные переменные x , y , z искусственных формализованных языков при одной и той же области являются вариантами общего имени предметов этой области, и о возможности образования таких вариантов одного и того же общего имени в естественном языке (посредством употребления, например, числовых индексов при общих именах) можно, очевидно, выразить формы приведенных выше и других описательных общих имен без употребления специальных символов x , y , z . Например, формулировка понятия «изотопы» (с учетом того, что значениями x и y являются элементы) будет выглядеть так: «<элемент₁, элемент₂>A(элемент₁, элемент₂)», где A(элемент₁, элемент₂) по-прежнему означает, что ядра атомов элемента₁ и элемента₂ имеют один и тот же электрический заряд.

Как видим, общее имя является весьма сложным многосторонним образованием языка и играет существенную роль в процессах познания. С этим связано, очевидно, наличие довольно широкого многообразия его трактовок и связанных с его анализом философских направлений. Наряду с указанными трактовками, например, существуют особые его истолкования представителями философских направлений платонизма, реализма, концептуализма, номинализма. Сами эти философские направления связаны с проблемой, что собой представляет человек или дом вообще, то есть «человек как таковой», «дом как таковой». Иначе говоря, что представляют собой указанные выражения, называемые «универсалиями». Согласно Платону, наряду с отдельными людьми, домами — самостоятельное существование имеет и то, что выражается в словах «человек как таковой» или «человек вообще». Это — идеи, в данном случае идея человека. И как известно, согласно концепции Платона, наряду с отдельными предметами реального мира существует особый мир идей. И отдельные предметы являются несовершенными отражениями этих идей. Аналогичной платоновской является трактовка общего имени представителями реализма. Согласно этой трактовке наряду с отдельными людьми существует как особый предмет и нечто общее — человек вообще. При такой трактовке общее имя перестает быть общим. Его предметным значением является при этом определенная идея или нечто определенное общее. Единичным оно оказывается в толковании, характерном для концептуализма. Согласно взглядам этого философского направления, общее имя является знаком определенного понятия. В частности, в лингвистике этой точки зрения придерживается профес-

сор Ю.С. Степанов, считающий, что предметными значениями общих имен являются именно понятия¹.

Недоразумения, связанные с трактовкой общих имен, возникают, по-видимому, в связи с тем, что хотят уяснить, что значит «дерево вообще», «человек вообще», и т.д., подразумевая, что есть нечто, представляющее это «вообще», знаком которого является общее имя. Но дело в том, что общее имя как переменная не претендует на существование чего-то, что оно обозначает. Как к переменной к нему можно применить характеристику переменных, данную Черчем, согласно которой переменная отличается от константы (от имени определенного предмета) тем, что определенное значение здесь заменено возможностью принимать различные значения. Таким образом, значением общего имени «человек» может быть Петров, Иванов и т.д., но оно не претендует на то, что есть еще нечто, представляющее собой человека вообще.

Полезно обратить внимание и на другое встречающееся часто в философских теориях недоразумение, связанное с употреблением общих имен. Как мы уже говорили, общее имя является результатом некоторого процесса абстрагирования, а именно — отвлечением от всех индивидуальных и видовых различий предмета некоторого класса и выделения в результате этого чего-то общего для всех них. В связи с этим некоторые философы считают, что, употребляя общие имена в рассуждениях о тех или иных предметах, мы имеем дело не с самими предметами реальной действительности, а с некоторыми абстракциями. Более того, иногда говорят даже, что вообще теории не имеют дело с конкретными предметами, а только с некоторыми результатами их мыслительной обработки, то есть абстракциями, идеализациями и т.д. Что касается общих имен, то ошибка указанного типа состоит в том, что не различается, что является предметом того или иного процесса нашего познания и наших утверждений, и вопроса о том, каким образом мы приходим к таким утверждениям. На самом деле общие имена служат лишь средством для построения утверждений (формулировки мыслей) о конкретных предметах тех или иных классов. Например, возьмем множество чисел: {3, 5, 6, 12, 18, 19}. Теперь мы можем сказать, что всякое четное число в этом множестве (очевидно, общее имя) делится на 3, а каждое нечетное число этого множества (опять-таки общее имя) является простым. Очевидно, что употребляя общие имена, здесь мы говорим о конкретных числах данного множества. Общие имена являются средством для построения некоторых общих утверждений о конкретных предметах. Без использования общих имен мы должны были бы перечислять все четные числа этого множества, и о каждом из них говорить, что оно делится на 3; аналогично перечислять нечетные числа, высказывая о них, что они являются простыми. Таким образом, общее имя, представляющее собой результат некоторой абстракции, служит средством построения утверждений о чем-то конкретном.

Имена, как мы не раз уже подчеркивали, являются знаками некоторых предметов в широком смысле этого слова. Среди предметов познания нами выделялось¹

¹ См.: *Степанов Ю.С.* Имена. Предикаты. Предложения. Семиологическая грамматика. М.: Наука, 1981.

несколько видов таковых. Существенную роль в познании играют абстрактные предметы. В образовании же имен таковых, а тем самым и в формировании самих этих предметов важную роль играют такие семантические категории, которые мы называли предметными функторами.

С **предметными функторами** мы знакомы прежде всего из математики. Таковыми являются «sin», «log», «сумма» и др. Но подобную им роль выполняют в естественном (в данном случае — русском) языке такие слова, как «объем», «температура», «расстояние». Предметными значениями знаков этого типа, которые мы также называем предметными функторами, являются степени некоторых свойств или отношений. Так, каждое тело имеет свойство, состоящее в том, что оно занимает какую-то часть пространства. Но эти части пространства, которые могут занимать тела, различаются по величине, или, иначе можно сказать, имеют разные степени или значения. Слово «объем» в сочетании с названием некоторого тела как раз и обозначает степень указанного свойства этого тела. Аналогично каждое тело имеет свойство быть в какой-то степени теплым или холодным. В качестве знака (функтора) для возможных степеней (или значений) этих свойств употребляется слово «температура». Расстояние — есть знак (двухместный функтор) для степеней свойств такого отношения между двумя телами, которое мы имеем в виду, когда говорим, что одно тело удалено от другого.

Однако имеются предметные функторы и другого типа, такие, например, как «национальность», «профессия», «пол» (для людей), «агрегатное состояние» и т.д. Эти выражения в применении к некоторому единичному имени становятся, наоборот, знаками некоторых свойств. Например, «пол человека *a*» — это свойство «мужчина» или «женщина». Значениями функтора «агрегатное состояние» являются свойства «жидкий», «твердый», «газообразный».

Функторы первого вида представляют собой то, что называют величинами. Характерная особенность их состоит в том, что для их значений — случаев их применения к разным предметам *a* и *b* — осмысленными являются сравнения по отношениям «больше», «меньше», «равно». Для функторов второго рода такие сравнения, очевидно, бессмысленны.

Кстати, мы здесь приходим к разграничению и в определенном смысле определению таких философских понятий, как количественные и качественные характеристики предметов. Количественными являются именно функторы первого вида, а функторы второго из рассмотренных видов представляют собой качественные характеристики, хотя таковыми являются также и предикаторы, обозначающие те или иные свойства и отношения, отличные от указанных типов отношений «больше», «меньше», «равно».

Точнее говоря, количественные характеристики предметов осуществляются именно в форме указанных выше двухместных предикаторов «больше», «меньше», «равно». Это означает, что все характеристики предметов в процессе познания осуществляются в конечном счете в знаковых формах, которые мы называем предикаторами, а по содержанию, как мы уже говорили, это особые высказыва-

¹ См. главу IV работы: *Войшивилло Е.К., Десярев М.Г.* Логика. М.: Владос, 2001.

тельные формы — предикаты. Они представляют собой некоторые характеристики — а именно свойства и отношения — предметов некоторых классов. Кстати, это обстоятельство остается скрытым, когда уравнения, например, физики рассматриваются как самостоятельные выражения законов, как некоторые самостоятельные формы знания. Напомним сказанное в статье о Принципе соответствия¹, что уравнение, например, $f=ma$ (второй закон Ньютона для случая равноускоренного движения) не является высказыванием, поскольку f , m и a здесь — просто переменные, возможными значениями которых являются некоторые числа с определенными размерностями — результаты применения таких функторов, как «сила», «масса», «ускорение» к какому-то предмету x того или иного класса.

Повторим, что полная форма высказывания, выражающего данный закон, может быть представлена в виде:

$\forall x \forall f \forall m \forall a ((F(f, x) \& M(m, x) \& A(a, x)) \supset f=ma)$ — «Для всякого тела x , для всякого f — числового значения силы, для всякого m — числового значения массы, для всякого a — числового значения ускорения, если f есть сила, действующая на тело x ($F(f, x)$) и m есть масса тела x ($M(m, x)$) и a есть ускорение, с которым движется тело x ($A(a, x)$), то $f=ma$ »².

Надо заметить, что функторы первого типа (величины) не обязательно должны быть числовыми. На каких-то стадиях развития науки они обычно не являются таковыми. Для температуры, например, на определенной стадии развития науки (пока не были сформулированы измерительные процедуры) указанные сравнения выглядели так: «холоднее», «теплее», «горячее». Про талант людей мы до сих пор можем говорить лишь то, что один человек талантливее (в каком-то определенном отношении), чем другой, или что они одинаково талантливы. Можно предположить, что для талантов — то есть способностей определенного вида — могут быть сформулированы определенные измерительные процедуры, а тем самым введены числовые характеристики степеней соответствующих свойств. Для некоторых способностей, по крайней мере, мы и сейчас умеем это делать, имея в виду, например, способности спортивного характера.

Однако в более или менее точных науках употребляются именно числовые функторы и соответственно абстрактные объекты, имена которых образуются при применении таких функторов к предметам некоторого класса. Причем в качестве количественных характеристик предметов наиболее важную роль в науке играют предикаторы, обозначающие равенство. Например, в формулировке второго закона Ньютона мы говорим, что сила, действующая на любой данный предмет x (результат применения функтора «сила» к некоторому предмету), равна произведению массы этого тела на его ускорение, где «масса x » и «ускорение x » также очевидно

¹ См.: *Войшвилло Е.К.* Принцип соответствия как форма развития знаний и понятие относительной истины. Критика концепции несоизмеримости сменяющих друг друга теорий // *Логика и В.Е.К. М.: Современные тетради, 2003.*

² Строго говоря, в формулировках закона вместо материальной импликации « \supset » надо употреблять знак « \rightarrow » — интенциональной импликации (импликации системы **E** — of entailment — релевантной логики). Мы употребляем здесь термины «сила», «масса», «ускорение» не как предметные функторы, а как предикаторы (соответственно F, M, A) пользуясь известным положением логики о том, что каждый n -местный предметный функтор может быть представлен как $(n+1)$ -местный предикатор.

являются применениями функторов «масса» и «ускорение» к некоторому предмету x . В формулировке закона Ома утверждается, что сила тока в некотором проводнике x равна произведению разности потенциалов на концах этого проводника, умноженной на его сопротивление. Приведенные примеры кстати указывают на необходимость отметить, что предметные функторы могут быть и простыми, и сложными. Причем сложные образуются из других посредством операций, подобных операциям с числами — сложение, умножение, деление, возведение в степень, дифференцирование, интегрирование и т.п. По существу — это операции над самими абстрактными объектами, знаками которых являются имена, образуемые посредством рассматриваемых функторов. Эти объекты для числовых функторов, очевидно, есть числа с некоторыми размерностями («размерность» — иначе говоря, «единица измерения»). Например, «среднее расстояние от Земли до Солнца» есть имя объекта (абстрактного) сто пятьдесят миллионов километров. Время жизни микрочастицы пи-ноль-мезон составляет, то есть равно, в среднем $(1-5) \times 10^{-15}$ секунды. Причем упомянутые операции с абстрактными объектами этого вида (с числами с размерностями) осуществляются с самими числами, а также — с некоторыми коррективами — и с их размерностями как единицами измерений (результатами последних оказываются такие размерности, как «км/мин» для скоростей, «км/мин²» для ускорений каких-то тел, «сек» для времени движения тел и т.п.).

С точки зрения теории познания весьма важно заметить, что главное место среди законов естественных наук, например, той же физики, механики, занимают утверждения об отношениях между абстрактными объектами указанных типов (а именно тех типов, которые связаны с числовыми предметными функторами). В физике, как мы уже видели в приведенных примерах, речь идет о силе тока, о напряжении на концах проводника, а также о сопротивлениях проводников, о массах частиц, среднем времени их жизни, периодах полураспада, электрических зарядах, моментах вращения и т.д. Такое особое внимание науки, уделяемое объектам, которые образуются посредством применения числовых предметных функторов, объясняется, по-видимому, тем, что науку интересуют не просто свойства и отношения изучаемых ею предметов и явлений действительности, но также (и прежде всего) степени этих свойств, которыми, как мы показывали, и являются величины, а также зависимости степеней одних свойств от степеней других, выражаемые в уравнениях физики.

Функторы второго рода, являясь качественными характеристиками, играют роль так называемых оснований деления понятий и классификаций вообще. Их познавательное значение определяется той ролью, которую играют классификации в научном познании. Небезынтересно обратить внимание на то, что некоторая совокупность таких функторов составляет основу того, что мы называем характеристиками людей. Например, в анкетах, связанных с отбором людей для той или иной цели, мы имеем функторы второго рода: ФИО, место и дата рождения, пол, национальность, образование, профессия и т.д. Возможно, это указывает на какое-то познавательное значение характеристик, составляющих смысловые содержания функторов этого типа в социальных отношениях.

Но главная синтаксическая роль функторов того и другого вида состоит в том, что с их помощью образуются единичные, своего рода описательные имена вида:

«национальность *a*», «возраст *a*», «удельный вес *a*» и т.п. С гносеологической точки зрения здесь существенно подчеркнуть, что имена этого рода — суть имена абстрактных объектов, поэтому можно сказать, что процесс образования этих имен есть одновременно и процесс образования теоретических объектов указанного вида. Ранее мы описывали¹ процесс образования абстрактных объектов с логико-гносеологической точки зрения как процесс, осуществляемый с помощью логического приема так называемой изолирующей абстракции. Напомним, что этот прием был охарактеризован следующим образом: от некоторого предмета мысленно отделяется какая-то его характеристика и превращается в самостоятельный объект познания (например, отделяется такая характеристика меди, как ее удельный вес, или точка плавления и т.п.; при этом само введение выражений «удельный вес меди», «точка плавления меди», являющихся именами, и означает образование определенных предметов познания). Этот познавательный процесс мы можем теперь проанализировать более детально, сопоставляя его с процессом образования самого имени указанного типа: результатами отделения от предметов некоторого класса некоторых их специфических характеристик являются как раз **предметные функторы**. А применение этих предметных функторов к отдельным конкретным предметам или к *n*-ке предметов при *n*-местном предметном функторе (формально — к именам отдельных предметов, таким как «медь», «железо», «Земля», «Сократ», «Луна» и т.д. или к *n*-кам имен соответствующих предметов) приводит к образованию абстрактного объекта (формально — имени такового). Хотя возможно, конечно, применение предметных функторов также и к абстрактным объектам и образование при этом новых абстрактных объектов более высокого типа абстракции. Так, предметный функтор «вращение», примененный к Земле и Солнцу, приводит к образованию абстрактного объекта «вращение Земли вокруг Солнца». А применяя же к последнему предметный функтор «орбита вращения», получаем новый абстрактный объект более высокого уровня абстракции «орбита вращения Земли вокруг Солнца». Таким образом, предметные функторы играют важную роль в процессе познания именно в силу того, что представляют собой необходимое средство для формирования имен абстрактных объектов, а тем самым и самих этих абстрактных объектов познания.

В завершение анализа видов имен и их роли в процессе познания нужно отметить **два различных способа употребления имен**: экстенциональный и интенциональный. Речь идет о возможности различного употребления одного и того же имени с учетом его смысла или смыслового содержания вообще. Положим, с некоторым именем *a* связан какой-то из его возможных смыслов (какое-то из понятий об обозначаемом им предмете). Например, мы знаем, что Петров является профессором некоторой кафедры. Теперь, говоря о Петрове (иначе говоря, употребляя имя «Петров»), в одном случае мы можем иметь в виду Петрова как определенно-го человека со всеми его возможными качествами и характеристиками. Мы можем говорить, например, что он женат, что он среднего роста, что наряду с занятиями наукой он увлекается игрой в теннис и т.д. Это — **экстенциональное** употребле-

¹ См. главу IV в работе: *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика. М.: Владос, 2001.

ние имени «Петров». Но есть и другая возможность, состоящая в том, что, говоря о Петрове, мы рассматриваем его лишь с одной точки зрения, а именно с той, что он является ученым, профессором упомянутой кафедры. В обычном языке, чтобы оттенить это употребление, используют обороты: «Петров **как** профессор такой-то кафедры» или — подробнее — «Петров **как** ученый, профессор такой-то кафедры» и т.п. Это — **интенциональное** употребление имени «Петров». В таком случае мы могли бы говорить, что Петров как профессор такой-то кафедры является эрудированным ученым, что он хороший лектор, хорошо знает свою специальность и т.п. Но нелепо было бы сказать, что Петров как профессор такой-то кафедры женат или что он увлекается теннисом. То есть, иначе говоря, рассматривая предмет лишь с какой-то определенной точки зрения — при интенциональном употреблении его имени, — имеет смысл высказывать о нем лишь то, что так или иначе связано с соответствующей характеристикой предмета, которую мы имеем в виду (при рассмотрении его с определенной точки зрения). Здесь мы как бы отвлекаемся от всех других его характеристик. Интенциональное употребление имени позволяет во многих случаях уточнить нашу мысль и избежать определенных трудностей, возникающих в процессе познания. Мы знаем, например, что протоны внутри ядра притягиваются друг к другу и в то же время отталкиваются друг от друга. Поскольку притяжение мы обычно понимаем как контрадикторную противоположность отталкивания, то возникают, по видимости, логические противоречия: протоны притягиваются и не притягиваются друг к другу, протоны отталкиваются и не отталкиваются друг от друга. Для точного описания ситуации, с которой мы здесь встречаемся (в определенных философских системах ситуации такого типа характеризуют как диалектическое противоречие), необходимо, очевидно, обратиться к интенциональному употреблению имени «протон». Мы можем сказать в таком случае «протоны как одинаково электрически заряженные частицы отталкиваются друг от друга, а как определенные гравитационные массы — притягиваются друг к другу». Сравни с известной аристотелевской головоломкой «сидящий человек может ходить, и сидящий человек не может ходить». Конечно, мы сразу можем теперь разъяснить ситуацию — сидящий человек, как сидящий, не может ходить, но в целом он может ходить, поскольку может выйти из состояния сидения. В первом случае имя «сидящий человек» мы употребляем интенциональным образом, во втором — экстенциональным.

Важно иметь в виду также, что интенциональное употребление имени в свою очередь имеет два вида. Один представлен приведенными примерами. Здесь мы рассматриваем предмет, как мы уже говорили, со стороны его определенной характеристики, представляющей собой смысл имени. Или — поскольку смысл имени всегда есть некоторое понятие о соответствующих предметах — со стороны содержания определенного понятия. Однако мы видели, что смысл некоторого имени представляет собой один из видов смыслового содержания термина. В широком смысле, смысловое содержание некоторого имени для некоторого человека (или для данного сообщества на некоторой ступени развития знания), употребляющего его, есть совокупность имеющихся у человека знаний о данном или данных предметах. И интенциональное употребление имени может состоять в том, что

предмет (или предметы — для общего имени) рассматривается абстрактным образом именно как такой, который обладает только теми характеристиками, которые для данного человека (сообщества) составляют смысловое содержание имени или являются следствиями таковых. Это — второй вид интенционального употребления имени. Мы, по существу, уже говорили о том, что именно таким образом употребляется термин «данная действительность» или «данный мир», когда утверждается, что какое-то знание соответствует (или не соответствует) этой действительности, то есть является истинным (или ложным). В анализе *принципа соответствия*, развития знания в форме смены одних теорий другими мы видели, что некоторое знание может считаться истинным на одном этапе познания, но оказывается не истинным (даже ложным) на другом в связи с расширением сведений о самом мире (с которыми соотносятся наши знания). В этом именно и состоит известное понятие относительной истинности научного знания. В данном случае — то есть при определении истинностных значений наших утверждений, соотнося наше знание с познаваемой действительностью, некоторым миром или его частью, мы *независимо от того, сознаем это или не сознаем*, употребляем термины «данный мир», «данная действительность» указанным интенциональным образом. В каждом случае имеется в виду такой мир, как он нам известен.

Здесь выявляется принципиальное различие между двумя упомянутыми видами интенционального употребления имени. В первом случае, когда предмет рассматривается с точки зрения того содержания, на который указывает смысл, некоторое понятие, мыслительная обработка предмета — при интенциональном употреблении имени — осуществляется человеком обычно сознательным образом. Во втором же случае, когда предмет отождествляется по смысловому содержанию, отличному от смысла, это его мысленное преобразование происходит, как правило, независимо от наличия каких-либо намерений у человека, — более того, человек даже не осознает того, что фактически осуществляет.

Имеется широкое множество контекстов, в частности высказываний, в которых некоторые имена употребляются именно указанным интенциональным образом. Таковы, например, так называемые «пропозициональные установки» или «предложения мнения». Согласно обычной их характеристике они представляют собой повествовательные предложения, в которых утверждаются так называемые эпистемические отношения (вида «знает, что», «думает, что», «верит, что», «считает, что» и т.п.) некоторого человека к каким-то высказываниям, точнее, к ситуациям, утверждаемым в этих высказываниях. При понимании этих предложений как утверждений отношения некоторого человека к некоторому высказыванию (пропозиции), логическую форму такого предложения естественно представить в виде $aR\langle p \rangle$, где a — лицо, утверждающее эпистемическое отношение R , а $\langle p \rangle$ — кавычковое имя высказывания, к которому устанавливается это отношение; кстати, это имя мы обязаны здесь употребить согласно излагаемому ниже принципу предметности употребления знаков. Например, «Птолемей (a) считал истинным (R) высказывание «Солнце вращается вокруг Земли» ($\langle p \rangle$)». Однако точнее предложения рассматриваемого типа трактовать как утверждения некоторым лицом a эпистемического отношения R не к высказыванию, а к ситуации, наличие которой

утверждается в высказывании. В таком случае логической формой высказывания будет aRp , где p — знак упомянутой утверждаемой ситуации. Согласно схеме Тарского, две указанных формы выражения пропозициональной установки $aR\langle p \rangle$ и aRp логически эквивалентны. Однако с теоретико-познавательной точки зрения их различие не является несущественным. Приведенный пример с Птолемеем мы должны тогда переформулировать так: «Птолемей (a) считал (R), что Солнце вращается вокруг Земли (p)». Интенциональным образом при этом употребляется имя «Солнце», вообще, имена предметов, встречающиеся в составе p . Таким образом, мы различаем вхождение имен в одном и том же контексте: a (Птолемей) в нашем примере употребляется экстенционально, а b (Солнце) — интенционально. Следует обратить **особое** внимание на то, что p в таком контексте нельзя рассматривать как самостоятельное предложение. При таком рассмотрении имена, встречающиеся в нем, могут употребляться экстенционально. В составе же всего контекста те же имена, как сказано, употребляются уже иным образом, а именно интенционально. При интенциональном употреблении имени предмет, который является его значением, отличается от того, который оно обозначает при экстенциональном употреблении. Так, «Вечерняя звезда» и «Утренняя звезда» (экстенционально употребленные имена) обозначают один и тот же предмет, однако *Вечерняя звезда как вечерняя* и *Утренняя звезда как утренняя* являются разными предметами. В контекстах рассматриваемого вида — пропозиционально-установочных — мы имеем интенциональный способ употребления имен второго из указанных видов. То есть рассматриваем предмет не с точки зрения того или иного определенного смысла, а с точки зрения вообще всех тех характеристик соответствующих предметов, составляющих смысловое содержание термина b (в нашем примере — Солнце) для лица a субъекта пропозиционально-установочного контекста (в нашем примере — Птолемея). При этом данное особое употребление имени в указанных контекстах не зависит от воли людей, формулирующих эти контексты. Дело в том, что истинность или неистинность таких предложений, то есть наличие или отсутствие тех эпистемических отношений, которые мы приписываем лицу a , зависит от тех смысловых содержаний имен b_1, b_2, \dots , встречающихся в составе p , с которыми связано употребление этих имен лицом a . Для Птолемея, например, считающего, что Солнце вращается вокруг Земли, имя «Солнце» обозначает предмет, обладающий только теми характеристиками, которые ему (Птолемею) известны.

Контексты рассматриваемого типа — для которых характерно интенциональное употребление имен — называют интенциональными. Те же контексты, в которых имена употребляются только экстенциональным образом, носят название экстенциональных. Иногда, правда, как это делает Карнап, наряду с экстенциональными контекстами выделяют неэкстенциональные и интенциональные. Рассмотренные здесь контексты пропозициональных установок по Карнапу являются неэкстенциональными; интенциональными же, как он считает, являются контексты, представляющие собой модальные высказывания (с алетическими модальностями «необходимо», «возможно», «случайно»; при этом Карнап не различает логические модальности и онтологические, хотя это различие с точки зрения деления контекстов «по степени интенциональности» — если можно так выразиться — является существенным).

Относительно характера модальных контекстов речь пойдет ниже. Здесь же заметим, что вопреки карнаповскому делению, по некоторым соображениям кажется более правильным называть рассмотренные контексты (пропозиционально установочного характера) интенциональными, а логически необходимые, например, как неэкстенциональные. При этом к числу интенциональных контекстов естественно относить также контексты вида aRb , в которых утверждается отношение некоторого особого типа между некоторым лицом a и предметом b . Широко известным примером такового является: «Шлиман искал местоположение Трои». Другими примерами могут быть: «Троекуров уважал Дефоржа», «Мальчик Петя хочет быть пожарным» и т.д. В качестве R здесь имеются в виду отношения, которые, как и эпистемические, имеют или не имеют место между a и b в зависимости от интенционального содержания имени b для лица a . Это означает, что независимо от того, желаем мы того или нет, имя b в таких контекстах фактически употребляется интенциональным образом. Желание Пети стать пожарным связано именно с тем, что для него слово «пожарный» обозначает человека, имеющего только те характеристики, которые ему известны (если бы Петя связывал с именем «пожарный» не только наличие блестящей каски у людей этой профессии, их мужественность, храбрость и т.д., но и то, что они нередко гибнут или получают увечья при тушении пожаров, то, возможно, он бы и не стремился приобрести эту профессию). Вообще, к отношениям этого типа кроме упомянутых «ищет», «уважает», «хочет» относятся такие отношения прагматического характера, как «любит», «ненавидит», «предпочитает» и т.п.

Назовем объединение множеств контекстов только что описанного типа с контекстами пропозиционально-установочного характера прагматически-установочными.

Указанное выше различие экстенционального и интенционального употребления имен лежит в основе формулировки известного парадокса Греллинга (парадокса гетерологичности). Мы знаем, что знак — это некоторый материальный объект, но он выполняет определенную функцию в процессах общения и в процессе познания, и поэтому может рассматриваться со всех своих сторон (экстенционально) — и как материальный объект и знак одновременно, и интенциональным образом — только как материальный объект или только как знак.

Некоторые слова являются знаками каких-то свойств. При этом для какого-то из таких слов возможны два случая: или оно само как материальный объект обладает тем свойством, которое обозначает как знак, или не обладает. В первом случае оно называется негетерологичным (автологичным). Во втором — гетерологичным. Например, слово «трехсложный» обозначает свойство (возможно, многих слов) состоять из трех слогов. При этом и само оно трехсложно. Значит, данное слово негетерологично (автологично). Слова же «дерево», «человек», «металл», очевидно, являются гетерологичными.

Рассмотрим теперь само слово «гетерологичный». Спрашивается, является ли оно гетерологичным или негетерологичным (автологичным). Согласно закону исключенного третьего, оно должно быть гетерологичным или негетерологичным. Оказывается, что как при положительном, так и при отрицательном ответе на этот вопрос мы приходим к противоречию. Положим, что оно гетерологично. Значит,

само как материальный объект слово «гетерологичный» обладает тем свойством, которое обозначает как знак. В таком случае по данным выше определениям оно является автологичным, то есть негетерологичным. Если же предположить, что слово «гетерологичный» негетерологично (автологично), то получается, что оно не обладает тем свойством, которое обозначает. И по определению гетерологичности является гетерологичным. Итак, если слово «гетерологично» является гетерологичным, то оно не является гетерологичным. Если же оно негетерологично, то является гетерологичным. По законам логики из этих двух предложений следует, что слово «гетерологично» является гетерологичным и не является таковым, то есть, по видимости, имеется нарушение закона непротиворечия.

Разрешение этого парадокса, как нам представляется, получается как раз с учетом указанных различных способов употребления имен. Все дело в том, что, ставя вопрос о гетерологичности или негетерологичности слова «гетерологичный», мы имеем в виду данное слово как материальный предмет, но сам предикат «гетерологичность» применим лишь к словам, употребленным экстенциональным образом и рассматриваемым одновременно и как материальный объект и как знак. Например, слово «дом» обладает свойством гетерологичности, но не как материальный объект, а как материальный объект, являющийся в то же время и знаком. Таким образом, неправомерно рассуждение о том, что «гетерологично» как материальный предмет является гетерологичным или не является таковым. Свойство гетерологичности может принадлежать или не принадлежать только тем материальным предметам (словам), которые являются знаками, ибо свойство «гетерологичности» нерелевантно для материальных предметов, которые не рассматриваются одновременно как знаки. Неправомерность указанного рассуждения состоит именно в том, что неосмысленным является как утверждение о том, что «гетерологично» является гетерологичным, так и то, что «гетерологично» не является гетерологичным. Допущение же, что они осмысленны, как раз и приводит к противоречию.

Необходимо, однако, заметить, что свойство быть автологичным также неосмысленно приписывать слову как предмету, не рассматриваемому как знак (или не являющемуся знаком). Но в то же время, применение этого предиката к слову «автологичный», как известно, не ведет к парадоксам. Это означает, что применение нерелевантных предикатов отнюдь не всегда приводит к парадоксам (если вообще имеет смысл ставить вопрос о парадоксальности или непарадоксальности неосмысленных предложений).

Имеется, однако, более сложная парадоксальная ситуация, связанная с тем же различием указанных способов употребления имен. Она состоит в следующем: существует бесспорный принцип употребления знаков — представляющий собой по существу важный закон познания, а именно принцип предметности знаков. Следствием этого принципа является другой — так называемый принцип замены равных. Последний, однако, в ряде случаев оказывается неправомерным. Применение соответствующего ему правила приводит к так называемым парадоксам замены. Парадоксальным в этой ситуации является то, что правильно полученное следствие из верного принципа оказывается в общем виде неверным. С другой стороны, весьма трудными оказываются для разрешения упомянутые парадоксы

замены. Все эти проблемы, как нам кажется, достаточно убедительно разрешаются с учетом указанного различия способов употребления имен. Для того чтобы показать это, необходимо разобрать указанные принципы и упомянутые парадоксы замены.

Мы здесь рассмотрим три основных принципа употребления знаков, сформулированных Карнапом для имен в связи с «теорией именованья» (под которой он имел в виду определенную концепцию языка). Однако эти принципы, как нам представляется, не зависят от тех или иных концепций, лежащих в основе анализа языка, а представляют собой вообще необходимые условия логической правильности мышления, связанные с употреблением языка. Хотя при этом по крайней мере один из них — принцип предметности — является даже определенным законом познания действительности посредством языка.

Принцип однозначности. Это требование употреблять каждый знак по крайней мере в одном и том же контексте (а также в ряде контекстов, например, предложений, относящихся к одной и той же теме рассуждения) всегда с одним и тем же предметным значением. Нарушение этого требования приводит к логической ошибке, характеризуемой обычно как подмена понятий. Например, «Вода есть жидкость без цвета, запаха и вкуса. Как и всякая жидкость, она не имеет собственной формы, приобретая форму того сосуда, в который помещена. В зависимости от температуры вода имеет три возможных агрегатных состояния: жидкое, твердое, газообразное». Во всех этих предложениях слово «вода», по видимости, относится к одному и тому же предмету — веществу. Однако в действительности, в первых двух имеется в виду вещество, которое мы называем водой в домашнем обиходе, а в третьем — особое химически сложное вещество. Вода в твердом состоянии, очевидно, имеет твердую форму, что противоречит утверждению о том, что она, как и всякая жидкость, не имеет собственной формы. Приведенный пример нарушения требований принципа однозначности — взят из педагогической практики, что указывает на то, что данные принципы отнюдь не являются тривиальными положениями логики.

Требования принцип однозначности — в применении к знакам вида единичных имен — выражают часто в виде закона логики « $a=a$ », который естественно понимать так: в процессе правильного мышления — и соответственно при выполнении принципов употребления знаков — одно и то же имя a , употребленное по крайней мере два раза (в одном и том же контексте или в ряде контекстов, относящихся к одной и той же теме рассуждения), обозначает один и тот же предмет. Это выражение читают часто как « a тождественно a » и называют даже законом логики, например, в исчислении предикатов с равенством. Однако трактовка данного утверждения как утверждения некоторого тождества связана, по-видимому, с неверным его пониманием, о чем речь будет идти ниже.

Принцип предметности (употребления знаков). Он состоит в том, что для того, чтобы утверждать что-то о чем-то, мы должны употребить знак того, о чем утверждаем, а также того, что утверждаем об этом. Но сами утверждения относятся не к этим знакам, а к обозначаемым ими объектам. Мысль о том, что Земля вращается вокруг Солнца, нельзя выразить иначе, как употребляя знаки «Солнце»,

«Земля», «вращается вокруг». Но утверждение «Земля вращается вокруг Солнца», конечно, говорит не об указанных знаках и не об отношении между ними, а о реальном отношении между Землей и Солнцем, о реальной ситуации действительности.

Знание принципа предметности является важным условием правильности мышления. Много ошибок в процессе познания связано как раз с незнанием или непониманием его. Часто очень неточно формулируется высказывание с кванторами в формализованных языках. Например, высказывание вида « $\forall xA(x)$ » или « $\exists xA(x)$ » читают: «Для всякого x ...», «Существует x ...», как будто высказывание относится не к предметам — элементам областей возможных значений x как знака, — а к самому этому знаку. Правильное чтение здесь предполагает ссылку на область D возможных значений x : «Для всякого предмета x (обозначенного знаком “ x ”) из заданной области D верно $A(x)$ », «Существует предмет x (обозначенный знаком “ x ”) в заданной области D , для которого верно $A(x)$ ». Но главное, существенно то, что при самой интерпретации высказываний указанных видов не всегда описывается достаточно точным образом сама область D возможных значений переменных. Согласно формальной семантике формализованных языков, она трактуется просто как область индивидов (в первопорядковых языках). Однако в числе этих индивидов могут быть объекты самой различной природы, например, люди, науки, их идеи, время их жизни и т.п. Иначе говоря, D может составлять объединение классов самых разнородных предметов. И при выражении мысли в этих языках или при переводе ее с этих языков на естественные нужны обычно те или иные специальные разъяснения насчет характера подразумеваемых предметов, т.е. насчет состава данной области.

Впрочем, сама формулировка принципа предметности требует определенных уточнений. Дело в том, что в любом высказывании наряду с информацией, относящейся к некоторой изучаемой реальности, имеется также и знание об определенной связи между собой самих знаков, составляющих знаковую форму этого знания. Есть случаи в процессе познания, когда и это *логико-лингвистическое* знание обладает для нас определенной значимостью.

Одним из таких случаев является, как нам представляется, анализ смысла квантификации. В частности, выяснения смысла утверждений вида « $\forall xA(x)$ » и « $\exists xA(x)$ » в формализованных логических языках. При обычной трактовке квантификации — так называемой референциальной (в отличие от подстановочной) — как правило, не учитывается наличие указанного аспекта в высказываниях данного типа. Это приводит к известному парадоксу квантификации, сформулированному Куайном, и в частности, к важному с гносеологической точки зрения заключению о невозможности — в смысле неправомерности — квантификации в модальных контекстах. Не останавливаясь пока на том, что представляет собой этот парадокс Куайна и каково приводящее к нему рассуждение, скажем здесь лишь, что в этом рассуждении не учитывается как раз наличие упомянутой логико-лингвистической стороны смысла высказываний с кванторами. А это в свою очередь приводит к неточному пониманию самой квантификации. Чтобы прийти к точному пониманию, вспомним тезис о том, что все предметы, с которыми мы имеем дело в познании, —

суть предметы познания, каковые отличаются от существующих независимо от нас предметов той или иной действительности наличием обозначающих их имен. Речь идет о частном случае рассматриваемого принципа предметности, о законе познания, состоящем в том, что для познания любых предметов, для выражения той или иной мысли о них — в процессе абстрактного мышления — необходимо всегда употребление тех или иных их имен, языковых знаковых форм (к числу которых относятся и такие своеобразные знаки, как «этот», «тот» и т.п. в сочетании с определенными указательными жестами в тех или иных ситуациях). Согласно этому, утверждение вида « $\forall x A(x)$ » естественно понимать как: «Для всякого предмета x из заданной предметной области D , названного каким-либо (любым) именем a , верно $A(a)$ ». А высказывание вида « $\exists x A(x)$ » означает, что в области D имеется такой предмет x , названный некоторым именем a , для которого верно $A(a)$. Собственно говоря, на такой именно смысл указанных утверждений ссылаются в семантиках формализованных языков при формулировке условий истинности высказываний указанных видов. При таком понимании обычной — референциальной — квантификации ее точнее было бы характеризовать как *референциально-подстановочную*. И в этом случае очевидной становится надуманность появившейся в последнее время концепции так называемой подстановочной квантификации, позволяющей, как считают, справляться с парадоксами квантификации в модальных контекстах, на которые указывает Куайн. Как мы увидим далее, эти парадоксы естественно устраняются при правильной трактовке референциальной квантификации. Кстати, согласно концепции подстановочной квантификации кванторы « $\forall x$ » и « $\exists x$ » относятся не к предметам некоторой области D , а к множеству имен этой или других областей предметов. Иначе говоря, сами утверждения « $\forall x A(x)$ » и « $\exists x A(x)$ » являются утверждениями о некоторых именах. Но согласно рассматриваемому здесь принципу предметности употребления знаков, если мы хотим говорить об именах, мы должны употребить имена этих имен. И в таком случае квантификация становится снова обычной — референциальной, точнее, как мы хотели показать — референциально-подстановочной, с той лишь особенностью, что здесь предметами мысли (предметами познания) становятся какие-то имена.

Необходимость учитывать наличие логико-лингвистического аспекта информации особенно относится к утверждениям равенства (тождества) вида $a=b$. Предметное содержание в таком утверждении состоит в указании на то, что предмет, обозначаемый именем a , есть тот же самый, на который указывает имя b . Например, «Вечерняя звезда=Утренняя звезда» говорит о том, что небесное тело, которое появляется в определенные периоды года вечером над горизонтом, есть то же самое тело, которое мы наблюдаем в другие периоды над горизонтом по утрам. Но в этом же высказывании о равенстве есть информация и логико-лингвистического характера: именно имена «Вечерняя звезда» и «Утренняя звезда» обозначают один и тот же предмет. Эта информация в некоторых случаях имеет сама по себе существенное значение. И забегая вперед, скажем, что этот логико-лингвистический аспект мысли существенен в случаях применения высказываний о равенстве (то есть высказываний вида $a=b$) в качестве логических принципов, позволяющих за-

менять в каких-то контекстах имя *a* на имя *b*. Этот аспект мы называем логико-лингвистическим, потому что он может быть существенным также и с некоторой лингвистической точки зрения. А именно, его мы используем, руководствуясь требованием литературного стиля, состоящим в том, чтобы, неоднократно высказывая нечто об одном и том же предмете, пользоваться по возможности различными его именами, особенно, если они связаны с различными характеристиками предмета. Например, говоря об Аристотеле то, что он является основателем логики и то, что он был учителем Александра Македонского, мы можем в одном случае употребить собственное имя «Аристотель», а в другом — «Стагирит» (другое его имя, связанное с тем, что он родился в городе Стагире). Ясно, что при этом учитываем равнозначность имен «Аристотель» и «Стагирит», то есть указанный аспект высказывания «Аристотель=Стагирит».

Кстати, номиналисты, в частности Милль, переоценивают роль именно этой информации в высказываниях, рассматривая все высказывания как некоторые утверждения об отношении между знаками. Например, высказывание, что все металлы проводники, говорит по Миллю о том, что слово «проводник» можно во всех случаях прилагать к слову «металл».

Однако, если для предложений вида равенства $a=b$ выделение логико-лингвистической стороны полезно для определенных целей, то для высказываний иных типов (в которых утверждаются наличие — у тех или иных предметов — каких-то свойств и отношений, отличных от равенства) выделение этой стороны, судя по всему, вообще не является полезным для каких-то целей. И неясно, например, кому нужно знание о том, что слово «проводник» можно каждый раз прилагать к слову «металл». Само это знание всегда требует обоснования, то есть ответа на вопрос, почему именно данное слово «проводник» можно применять к «металл». И ответом на этот вопрос, очевидно, будет: «потому, что сами металлы обладают свойством проводимости». То есть существенной всегда оказывается объективно-предметная (онтологическая) сторона смысла знания, представляемого высказыванием.

К тому же и само равенство, с которым мы встречаемся в уравнениях математики, физики и других естественных науках, например, $F=ma$, представляющее второй закон Ньютона, интересует ученых, конечно, не с логико-лингвистической стороны, а как определенное знание о связях между имеющимися в виду величинами. В практической деятельности такие утверждения равенства используются для того, чтобы решить, какую силу надо применить, чтобы придать телу с массой *m* нужное ускорение *a*. И трудно даже указать примеры (кроме некоторых случаев преобразования уравнений со многими неизвестными), где бы математик или физик использовал бы равенство просто для замены одних знаковых форм другими. Таким образом, равенство отнюдь не обязательно должно служить основой принципа замены равных.

Принцип взаимозаменяемости (принцип замены равных). Если считать предметными значениями повествовательных предложений их истинностное значение, как предлагал Фреге, тогда этот принцип формулируется просто: если имеется равенство $a=b$, то в любом контексте *A*, в котором встречается имя *a*, при замене его

на b в некоторых или во всех местах (а возможно, и ни в одном) предметное значение контекста не изменится. Это значит, что предметное значение любого контекста не зависит от того, какие знаки употреблены для обозначения тех или иных объектов, которые являются элементами смыслового содержания этого контекста. Однако концепция Фреге, согласно которой предложения рассматриваются как имена (таких абстрактных объектов, как истина и ложь), является существенным упрощением действительного положения дел (которое используется для построения формализованных языков, например, классической логики). В действительности предметным значением повествовательного предложения — если оно имеет смысл, то есть выражает некоторое суждение — скорее надо считать некоторую положительную или отрицательную ситуацию, наличие которой утверждается в этом суждении. Учитывая это, надо различать два основных случая замен: в контекстах, представляющих собой имена, и в контекстах — предложениях (ограничиваемся при этом повествовательными предложениями). Если контекст $A(a)$ есть контекст первого типа, то результаты замен a на b на основе $a=b$ суть имена с теми же предметными значениями, что и исходные. Замена же в контекстах второго типа дает также предложение с тем же истинностным значением, что и исходное.

Данный принцип, как мы уже упоминали, считается следствием принципа предметности при обычной трактовке последнего. Действительно, поскольку согласно этому последнему, употребляя знаки каких-то объектов в выражениях того или иного смысла, соответствующие характеристики относятся не к самим знакам, а к тем объектам, которые они представляют, — то несущественно, какой знак мы употребим для обозначения того или иного объекта. А это и значит, что каждый знак в любом случае можно заменять любым другим, если он обозначает тот же самый объект. Однако в самом этом рассуждении — а именно в выведении принципа взаимозаменяемости как следствия принципа предметности — имеется существенная неточность. Она состоит в том, что не учитывается возможность различных — указанных выше — применений одного и того же имени. Верным остается то, что для установления предметного значения контекста несущественно, какое имя мы применили для обозначения тех или иных предметов, но существенно, *как* мы применили то или иное имя, ибо при различном употреблении одного и того же имени, как мы видели, даже к одному и тому же предмету реальной действительности мы получаем разные предметы познания. И именно как раз в силу того, что это последнее не учитывается, возникают парадоксы замены.

В дальнейшем мы будем рассматривать принцип замены применительно не ко всем знакам, а, как это обычно делается, применительно только к именам (хотя, очевидно, можно говорить о равнозначности предикаторов, предметных функторов и соответственно о правилах замены таковых; однако тогда возникает определенная сложность с трактовкой высказываний типа равенств, которых мы здесь не хотим касаться). Таким образом, принцип замены равных мы понимаем как возможность замены друг на друга равнозначных имен. А при этом в качестве контекстов, в которых осуществляются замены, будем иметь в виду высказывания. Именно с этим случаем применения принципа взаимозаменяемости связано большинство проблем философско-методологического характера и известных **пара-**

доксов замены. В указанных случаях принцип замены формулируется в виде специального правила вывода (правила Лейбница): « $a=b, A(a) \vdash A(b)$ », — где $A(b)$ есть результат замены всех или некоторых (a возможно, и ни одного) вхождений имени « a » на « b ». Иногда — в формализованных языках — вместо a и b употребляются знаки термов t_1, t_2 — некоторых сложных имен, возможно, выражений типа имен, содержащих переменные. Тогда к правилу добавляются некоторые условия замен — условия правильности подстановок одних термов вместо других.

Но как было уже упомянуто, указанные замены не всегда правомерны. Пример такого — неправомерного — применения правила замены, ставший классическим, приведен Г. Фреге.

Рассуждение выглядит так:

$A(a)$ Георг IV хотел узнать, является ли Вальтер Скотт автором «Ваверлея».

$a=b$ Вальтер Скотт является автором «Ваверлея» (a в силу симметричности равенства: автор «Ваверлея» является Вальтером Скоттом).

Следовательно, согласно указанному правилу:

$A(b)$ Георг IV хотел узнать, является ли Вальтер Скотт Вальтером Скоттом.

Но заключение здесь явно неверно: едва ли Георг IV интересовался истинностным значением логически истинного утверждения вида $b=b$.

В дальнейшем было найдено значительное множество примеров парадоксов рассматриваемого типа. Наиболее выразительным, пожалуй, является следующий, приведенный Куайном:

Некий Филипп считает, что Тегусигальпа является столицей Никарагуа. Тегусигальпа есть (равна) столица Гондураса. Следовательно, Филипп считает, что столица Гондураса является столицей Никарагуа.

Неправильность заключения здесь очевидна из того, что даже Филиппу известно, вероятно, что столица одного государства не может быть столицей другого.

Можно привести и такой пример: Птолемей считал, что Солнце вращается вокруг Земли. Солнце есть центральное тело Солнечной системы. Значит, Птолемей считал, что центральное тело Солнечной системы вращается вокруг Земли.

Все эти и подобные примеры рассуждений называются парадоксами замены (поскольку по кажущемуся вполне правомерным правилу из истинных посылок в этих рассуждениях получаются ложные заключения).

Фреге усматривал причину упомянутого — приведенного им — примера парадокса с Георгом IV в том, что правило Лейбница здесь применяется к контексту косвенной речи (каковым он считал утверждение о том, что Георг IV хотел узнать ...). Специфику же контекстов косвенной речи он видел в следующем. Если в прямой речи, которую передает данный косвенный контекст, высказывание относится к некоторому предмету, обозначенному именем a , то в косвенной речи предметом мысли становится не предметное значение имени a , а смысл этого имени. Поэтому в качестве посылки, представляющей собой равенство в этом рассуждении, надо было бы иметь, согласно мнению Фреге, утверждение не о равенстве предметов, а о равенстве смыслов имен «Вальтер Скотт» и «автор «Ваверлея»».

Концепция Фреге кажется неясной: во-первых, что он считает косвенным контекстом — саму знаковую форму, в которой Георг IV выражал свое пожелание

(узнать, является ли Вальтер Скотт автором «Ваверлея»), или ту знаковую форму, в которой мы формулируем это его пожелание? Впрочем, ни та, ни другая не является косвенным контекстом, если исходить из точного определения косвенной речи (на нее похожа была бы следующая формулировка: Георг IV **спросил** однажды, является ли Вальтер Скотт автором «Ваверлея»). Замены по указанному правилу вообще не связаны с косвенной речью. Они осуществляются в некоторых осмысленных контекстах без учета знания того, в какой знаковой форме представлен их смысл. Значит, ссылка на косвенную речь здесь вообще неправомерна. И не случайно поэтому в дальнейшем все подобные случаи начали в логике называть пропозициональными установками, а не косвенными контекстами.

Во-вторых, неясность концепции Фреге проявляется в неясности самого его утверждения о том, что в косвенных контекстах предметным значением имен является то, что составляет их смысл в прямых контекстах. Предполагается, что каждое имя имеет некоторый смысл и притом только один. Но как мы старались показать выше, некоторые имена вообще не имеют ни собственного, ни приданного смыслов, или же имеют приданные смыслы, и причем, возможно, множество таковых. Так именно дело обстоит, например, с именем «Вальтер Скотт». Оно имеет именно ряд приданных смыслов (наряду с указанным — автор «Ваверлея» также автор «Айвенго», и конечно, «выдающийся английский писатель, живший с 1771 по 1832 год»). В таком случае выражение «смысл имени “Вальтер Скотт”» с учетом наличия множества смыслов для имени «Вальтер Скотт» надо рассматривать как общее имя. Кстати, Крипке, учитывая возможную множественность смыслов одного и того же имени, рассматривает это множество как одну совокупность и называет ее универсальным идентификатором, превращая таким образом общее имя «смысл имени *a*» в единичное (но при этом с весьма неопределенным предметным значением).

Что касается косвенных контекстов, то здесь, по-видимому, часто возникают неточности в понимании того, что является предметом выраженной в таком контексте мысли (высказывания). Буквально в предложении, содержащем косвенную речь, передается, очевидно, не смысл того, что выразил некий человек, а высказывательная форма, которую он применил для выражения своей мысли (с точностью до ее перевода с одного языка на другой). Но в таком случае предметом высказывания, передающего косвенную речь, является не сама эта речь, а лицо, которому принадлежит соответствующее высказывание. Например, Галилей по окончании судебного процесса над ним произнес, что Земля все-таки вертится. Здесь, очевидно, речь идет о Галилее; и утверждение состоит в указании того, что именно сказал Галилей. Сама косвенная речь в таком случае («Земля все-таки вертится») не является — по терминологии Куайна — референтативным контекстом, точнее говоря, встречающиеся в ней имена используются нереперентативно (то есть не как знаки каких-то объектов), и поэтому вопрос о возможности каких-либо замен в таких контекстах вообще отпадает.

Но нередко, употребляя косвенную речь, имеют в виду смысл того, что в ней утверждается. Тогда этот смысл естественно передавать не обязательно в той знаковой форме, в которой он был выражен соответствующим лицом. И вопрос о воз-

возможности тех или иных замен в полученном контексте решается в соответствии с тем, как в нем употреблены те или иные имена.

Парадокс, указанный Фреге, фактически относится к результату замены не в косвенной речи, а именно в контексте пропозициональной установки. Георг IV (*a*) хотел узнать, имеет ли место (*R*) ситуация такая, что Вальтер Скотт и автор «Ваверлея» представляют собой одно и то же лицо (*p*) (или — выделяя логико-лингвистический аспект *p*: обозначают ли имена «Вальтер Скотт» и «автор “Ваверлея”» одно и то же лицо). Парадоксы в пропозициональных контекстах, как и вообще в контекстах прагматически-установочного характера, связаны с неразличением указанного выше экстенционального и интенционального способов употребления имен.

Для Георга IV, например, Вальтер Скотт представляется как человек, в известных ему характеристиках которого отсутствует свойство быть автором «Ваверлея». Иначе говоря, имя «Вальтер Скотт» в указанном эпистемическом контексте употреблено интенциональным образом. В предложении же о равенстве «Вальтер Скотт = автор “Ваверлея”», которое используется в рассуждении, приводящем к парадоксу, имя «Вальтер Скотт» употреблено экстенционально. Оно обозначает соответствующего человека со всеми возможными его характеристиками. Таким образом, в этом рассуждении происходит замена друг на друга неравнозначных имен.

Есть несколько различных взглядов на причину возникновения рассматриваемых парадоксов. Согласно одному из них, парадоксы возникают в силу того, что в рассуждении, приводящем к ним, мы используем равенство, которое не было известно лицу, фигурирующему в пропозициональной установке (или говоря более обще, — в контексте прагматически-установочного характера). Равенство «Вальтер Скотт = автор “Ваверлея”», используемое в парадоксе с Георгом IV, действительно не было известно последнему. И кажется, что сказанное выше, о том, что в смысловом содержании имени «Вальтер Скотт» у Георга IV отсутствовала характеристика его как автора «Ваверлея», есть не что иное, как утверждение о том, что Георгу IV не было известно упомянутое равенство. Но дело в том, что в формулировке самого правила замены, согласно которому мы получаем парадоксальное заключение, нет никаких условий относительно того, чтобы посылка, представляющая собой равенство, была известна лицу, фигурирующему в пропозициональной установке. Иначе говоря, здесь осуществляется ссылка на некоторые психологические факторы, что для логики не является приемлемым. В предлагаемом же разрешении парадокса речь идет только о логических вещах — о способах употребления имен (которые, как мы видели, даже в ряде случаев люди применяют неосознанным образом). Здесь мы уже не первый раз приходим к необходимости различать формальную эквивалентность некоторых утверждений от их гносеологических смыслов и значений. Конечно, если Георг IV не знает, что Вальтер Скотт есть автор «Ваверлея», то в смысловом содержании употребляемого им имени «Вальтер Скотт» нет этой характеристики, и наоборот — отсутствие такой характеристики в смысловом содержании означает, что ему не известно ее наличие у предмета. Но причина парадокса рассматриваемого типа, как мы ее себе представляем, состоит не в самом знании или незнании, а как мы уже подчеркивали, в определенных способах употребления имен и, соответственно, способах рассмот-

рения предметов, которые зависят от этих знаний или незнаний, но представляют собой нечто выходящее за пределы самих этих психологических фактов.

Среди распространенных решений интересующих нас сейчас парадоксов известен также способ, предложенный Я. Хинтиккой, в основе которого лежит сформулированная им семантика пропозициональных установок типа семантики возможных миров Крипке. Отвлекаясь от некоторых деталей и сложностей этой семантической теории, связанных с понятиями достижимости, а в конечном счете с понятием истинности высказываний — пропозициональных установок, суть ее, относящаяся к пониманию причины парадоксов, состоит в следующем. Эпистемическое отношение, которое приписывается некоторому лицу a , в формулировке той или иной пропозициональной установки относится к одному из возможных миров, а равенство — к другому. При этом в качестве возможных рассматриваются миры, возможные с точки зрения субъекта a пропозициональной установки aRp , что очевидно связано с введением в логические теории элементов фантазии. А проще говоря, едва ли состоятельно само разнесение по различным мирам посылок правила Лейбница. Во всех примерах парадоксов обычно имеется в виду один и тот же мир, к которому относится и равенство $a=b$ в формулировке правила, и сам контекст $A(a)$, в котором осуществляется замена на основе этого равенства. Например, то что *Солнце=центральное тело Солнечной системы* относится к тому же нашему реальному миру, как и мнение Птолемея о том, что Солнце вращается вокруг Земли. И Шлиман, конечно, искал местоположение Трои в том же нашем мире, в котором верно, что Троя была расположена на холме Гиссарлык (по крайней мере остатки этого города он нашел в том же мире, в каком искал его местоположение).

Определенные усложнения в теории Хинтикки связаны с истолкованием пропозициональных установок как модальных утверждений. Такое обобщение модальности нам не кажется рациональным. Дело в том, что имеется серьезная проблема правомерности замены равных в модальных контекстах с алетическими модальностями и аналогичными им деонтическими модальностями. Но как нам представляется, контексты этих видов существенно отличаются от тех, которые названы выше прагматически-установочными. Мы обсудим здесь вопрос относительно контекстов с алетическими модальностями, поскольку прежде всего к ним относятся известные примеры, указывающие, как считают, на неприменимость к ним правила замены равных. Точнее, считается, что в применении к этим контекстам должно быть изменено само правило. Изменение касается посылки, представляющей собой равенство, и состоит в требовании, чтобы сама эта посылка имела ту же или не более слабую модальность, которая присуща контексту замены.

Как стремился показать, например, тот же Куайн, применение правила замены в обычной его формулировке (с ассерторическим высказыванием о равенстве) является неприемлемым для контекстов с алетическими модальностями. Применения этого правила ведут, по его мнению, также к парадоксам. Остановимся на анализе двух его примеров парадокса:

1. *«Число планет Солнечной системы равно девяти, девять необходимо больше семи. Следовательно, число планет Солнечной системы необходимо больше семи.»*

Однако заключение не кажется истинным (во всяком случае в космологии не дока-

зана его истинность), в то время как посылки являются несомненно истинными.

2. *«Вечерняя Звезда=Утренняя Звезда. Необходимо, что если на Вечерней Звезде есть жизнь, то на Вечерней Звезде есть жизнь. (Куайн имеет здесь в виду, очевидно, логическую необходимость; на определенном этапе своей деятельности он вообще считал, что не существует никакой иной необходимости, а именно онтологической — физической.) Следовательно, необходимо, что если на Вечерней Звезде есть жизнь, то на Утренней Звезде есть жизнь».*

Последнее высказывание, по Куайну, также не является истинным, поскольку описываемая в нем ситуация имеет место не во всех возможных мирах; возможен такой мир (достижимый из нашего), в котором существует жизнь на Вечерней Звезде, но нет ее на Утренней. Точнее говоря, такой мир, где Вечерняя звезда не совпадает с Утренней.

Что касается первого парадокса, то здесь все дело состоит просто в двусмысленности выражения «число планет Солнечной системы» в заключении. Оно может обозначать определенное число — 9, или свойство Солнечной системы, состоящее в том, что число ее планет равно девяти. Сам Куайн, впрочем, именно замечает, что модальные контексты по его терминологии не являются «референциально прозрачными», имея в виду упомянутую двусмысленность встречающихся в них выражений. Но естественно считать, что употреблять в рассуждении двусмысленные высказывания просто неправомерно. Выводя что-то из некоторых посылок, мы должны точно знать, что мы выводим. Кстати, «референциальной непрозрачностью» отличаются не все модальные контексты. Смысл, например, модальной посылки здесь вполне является ясным, речь, очевидно, идет о числе 9 как таковом, а не о свойстве Солнечной системы. Для достижения нужного уточнения заключения нашего рассуждения опять-таки существенно, как нам представляется, упомянутое выше различие экстенционального и интенционального употребления имен. Точнее говоря, необходимо интенциональное употребление имени «число планет Солнечной системы» в заключении. В результате уточнения будем иметь: Число планет Солнечной системы, как число, необходимо больше семи. И вывод в таком случае оказывается вполне корректным. Обратим внимание, что в отличие от рассмотренных выше прагматически-установочных контекстов, где применяется второй способ интенционального употребления имен, здесь мы имеем дело с первым видом интенционального употребления имени.

Что касается второго примера Куайна, то здесь явно имеет место смешение логической модальности с онтологической. Когда речь у Куайна идет о возможности мира, в котором Вечерняя Звезда не совпадает с Утренней, то имеется в виду некоторая физическая модификация нашего мира, или точнее говоря, Солнечной Системы в нем. Впрочем, здесь, как нам кажется, подводит Куайна сама семантика возможных миров, в которой нет дифференциации различного рода модальностей. В анализе логически необходимых высказываний мы не принимаем во внимание достижимости, представляющие собой физические изменения миров, в том числе нашего реального мира. Логическая необходимость высказывания означает просто, что это высказывание истинно в силу его логической формы, что она такова, что при любой интерпретации встречающихся в нем терминов мы получаем истинные высказывания.

Кузнецов А.В.

Когнитивная наука в диалоге культур¹

С 7 по 8 августа 2017 года в Дели состоялся первый в истории диалог российских ученых с его Святейшеством Далай-ламой XIV «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых». Это событие было организовано Центром тибетской культуры и информации, фондом «Сохраним Тибет», а соорганизатором выступил Московский центр исследования сознания. Данная статья будет отчетом об этом событии.

В рамках этого отчета я попытаюсь представить каждый сделанный доклад и сопроводить его критическими комментариями. Также мне хотелось бы ответить на вопросы общего характера: почему российские ученые вступили в диалог с Далай-ламой? Какое значение может иметь этот диалог? Как конкретно буддийская философия и психология может оказаться полезной для современной науки?

Как появилась идея встречи российских ученых и Далай-ламы?

В 2016 году со-директор Московского центра исследования сознания Дмитрий Борисович Волков и российский буддолог Виктория Георгиевна Лысенко приехали на симпозиум, проходивший в монастыре Дрепунг. Вот как об этом пишет Волков: «Симпозиум, на который я приехал полгода назад, — ежегодное событие. Оно длится около недели и собирает несколько тысяч гостей: монахов, ученых, преподавателей, школьных учителей и других людей. Его организуют буддийские монахи, изучающие древние тексты и духовные практики, и ученые из американского Университета Эмори (Emory College of Arts and Science)»².

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-03-00820.

² Волков Д.Б. Что Далай-лама пожелал российским ученым. Дмитрий Волков о встречах с лидером

На этом симпозиуме выступают как монахи, так и известные ученые. И на нем, конечно, всегда присутствует Далай-лама. «В этом году американские ученые рассказывали о том, как работает психика и как ее работа изменяется в условиях медитации с точки зрения науки, о том, как мозг обрабатывает информацию, а буддисты — о том, как те же самые явления рассматриваются в буддийской традиции. После докладов шла короткая полемика, далай-лама давал свои комментарии и принимал вопросы из зала. — “Ваше святейшество, это российские философы. Они приехали в Дрепунг на конференцию в качестве наблюдателей”. — После одной из сессий представили меня и доктора философских наук Викторину Лысенко. Далай-лама немедленно отреагировал: “Российские? Очень приятно, что они приехали в гости. Я бы хотел, чтобы они присоединились к нашему обеду”. — Это вызвало некоторый переполох в окружении, так как места за обедом были расписаны. Но нас все-таки усадили. Вот тогда, за этим обедом, мы и запланировали следующую встречу, диалог между российскими философами и учеными в Дели и личную аудиенцию. “Было бы интересно услышать мнение российских ученых на обсуждавшиеся здесь вопросы. И сравнить наши точки зрения”, — говорил на обеде Далай-лама»¹.

Так началась история организации встречи российских ученых с Далай-ламой. Хотя надо сказать, что у нее были и более глубокие мотивы, а данная поездка скорее послужила долгожданным поводом организовать эту встречу. Но об этом позже.

Непосредственным организатором диалога Далай-ламы и российских ученых выступил Центр тибетской культуры и информации, большую роль в котором играет его глава Тело Тулку Ринпоче, фонд «Сохраним Тибет», возглавляемый Юлией Жиронкиной. Московский центр исследования сознания присоединился к этому проекту в качестве соорганизатора. В течение восьми месяцев была сформирована делегация, готовая принять участие в первом за всю историю диалоге между российскими учеными, буддийскими монахами-учеными (геше) и Далай-ламой.

Состав делегации и формат

Этот диалог состоялся с 7 по 8 августа 2017 года в Дели. Примечательно, что только прямые трансляции этого события посмотрело более полутора млн человек со всего мира. На мой взгляд, это свидетельство высокого интереса. В составе российской делегации приняли участие видные деятели отечественной науки, представляющие различные области научных исследований: генетика — академик РАН доктор биологических наук Н.К. Янковский, нейронаука — член-корр. РАН и РАМН доктор медицинских наук К.В. Анохин, нейролингвистика (психоллингвистика) — доктор биологических наук и доктор филологических наук Т.В. Черниговская, психофизиология — доктор психологических наук и кандидат медицинских наук Ю.И. Александров, когнитивная психология — доктор психологических наук М.В. Фаликман, философия — доктор философских наук Д.И. Дубровский,

буддистов // <https://secretmag.ru/opinions/chto-dalai-lama-pozhelal-rossiiskim-uchyonym-i-biznesmenam.htm>.

¹ Волков Д.Б. Что Далай-лама пожелал российским ученым. Дмитрий Волков о встречах с лидером буддистов // <https://secretmag.ru/opinions/chto-dalai-lama-pozhelal-rossiiskim-uchyonym-i-biznesmenam.htm>.

доктор философских наук В.Г. Лысенко, доктор философских наук Д.Б. Волков. Также в качестве наблюдателей на эту встречу поехали рекомендованные перечисленными выше учеными молодые исследователи, среди которых оказался и я. Статус наблюдателя подразумевал право присутствия во время сессий и участия в общей дискуссии, но исключал возможность доклада, что было разумно, учитывая ограничения по времени. Каждый день было по три сессии. На первых двух с докладами выступали российские ученые, после которых неизменно следовали комментарии и вопросы Далай-ламы, а дальше при наличии времени, — вопросы и комментарии других участников. Третья сессия имела характер общей дискуссии между российскими учеными и буддийскими монахами, в ней Далай-лама уже участия не принимал.

Здесь я позволю себе некоторое отступление, чтобы объяснить последнее обстоятельство. Дело в том, что распорядок дня Его Святейшества не совсем обычный: его день начинается в два часа (!) ночи и заканчивается отбоем в шесть часов вечера. Первые часы дня Далай-ламы посвящены медитации, завтраку, некоторым ранним встречам и аудиенциям. Поэтому начинавшиеся в 9 утра сессии приходились на то время, когда день его — в самом разгаре, а обед в 12 для него уже был ужином. Учитывая такой распорядок, немалый возраст и потребность уделять внимание многим другим делам, Далай-лама не мог присутствовать на всех сессиях (на второй день мы всерьез опасались, что они вообще пройдут без него).

Предварительная программа

В течение двух дней до начала основной программы, 5 и 6 августа, буддийские ученые сделали свои доклады для российских коллег. 5 августа выступал достопочтимый геше Лхадкор, директор библиотеки тибетских работ и архива, а также глава проекта «Научного образования» для монахов и монахинь. Этот проект связан с программой «Emory-Tibet Partnership» с университетом Эмори в США, где естественно-научное образование получают многие буддийские монахи, которые затем возвращаются обратно в Индию, чтобы заниматься собственными изысканиями и вести преподавательскую деятельность в буддийских университетах. Также обычные студенты университета в рамках этого проекта получили возможность посещать буддийские университеты при монастырях.

В тот же день состоялась презентация досточтимого геше Дордже Дамдула, главы Тибетского дома в Дели. Она называлась «Objective understanding of mind and mental factors». 6 августа выступали уже монахи нетибетского происхождения. Первым был досточтимый Барри Керзин, глава института «Альтруизм в медицине» и личный врач Его Святейшества. Его доклад назывался «Scientific studies of the meditation». Затем состоялась аудиенция Далай-ламы с российскими учеными, где они были представлены Его Святейшеству. После аудиенции последовал доклад Тензина Приядарши, директора «Центра за этику и ценности, ведущие к трансформации» при МИТ. Его доклад носил волнующее название «ReImagining Ethics: Humans and AI».

Общий пафос этих докладов заключался в том, что развиваемые уже без малого тысячелетия в буддизме практики медитации и этические установки в совокупности с их осмыслением в рамках научных исследований не только позволяют лучше понять природу сознания, но и могут влиять на улучшение здоровья и качества жизни, что в конечном счете является путеводной звездой прилагаемых буддийскими учеными усилий.

Что такое буддийская наука?

В целом, на мой взгляд, буддийскую науку можно понимать несколькими способами. Первый — это проведение в обычном смысле научных исследований, но базирующихся на этических буддийских принципах (развития осознанности, сострадания, эмпатии — это в свою очередь составляет ядро так называемой универсалистской этики, пропагандируемой буддизмом, об этом позже). Такое понимание буддийской науки самое широкое; второе — научное исследование буддийской психологии, влияния медитативных практик на здоровье и осуществление когнитивных операций, а также связанного с ними довольно богатого ментального словаря, описывающего те или иные внутренние состояния человека и связывающего их с теми или иными поведенческими эффектами и, зачастую, этическими установками (этому посвящены работы такого известного нейрочеловека, как Ричарда Дэвидсона). Эти исследования могут быть связаны с указанными буддийскими этическими установками, впрочем, такой связи может и не быть. Третий — буддийская наука, если так можно выразиться, в собственном смысле: сюда входят различные эзотерические практики, связанные с реинкарнацией, памятью о прошлых перерождениях и прочее. Это не в последнюю очередь связано с некоторым мистическим компонентом, характерным для Тибетского буддизма. Но, несмотря на эзотерический характер этих феноменов, буддисты считают, что они поддаются научному обоснованию. Последнее понимание буддийской науки, пожалуй, является наименее научным в обыденном представлении.

Первый день. Вступительное слово Далай-ламы

Как было сказано выше, основная часть конференции «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых» началась 7 августа. Первую сессию этого дня со вступительным словом открыл сам Далай-лама. Он заявил о двух целях этой встречи. Первая — это расширить исследования современной науки, которые главным образом посвящены изучению внешнего мира, внешних вещей. Наука, по мнению Его Святейшества, должна обратиться к изучению внутренней жизни, сознания; если точнее — изучение этих феноменов должно идти иным образом, не так, как обычно это делается в науке — с позиции третьего лица. Эта цель, на взгляд Далай-ламы, целиком академическая. Вторая цель связана с решением глобальных проблем, прекращением насилия и преодолением разделяющих

людей границ. По мнению Далай-ламы, если люди начнут руководствоваться принципами сострадания, эмпатии, осознанности и, таким образом, прикладывать усилия по достижению всеобщего счастья, то многие, если не все, глобальные проблемы будут сняты, как и главный источник насилия — деление мира на «своих» и «чужих». Эти принципы составляют уже упоминавшуюся концепцию универсалистской этики — этики, которая бы разделялась всеми людьми безотносительно к их религиозным, культурным, расовым или национальным отличиям. Универсальность этих принципов может обеспечить эффективную коммуникацию по разным вопросам людей со всего мира. Реализация же этих принципов связана с наукой, поскольку среди ученых разных национальностей и религиозных взглядов не существует границ, как нет их и в методологии научного исследования, в общей тяге к познанию. Здесь Далай-лама отстаивает классические просвещенческие идеалы, считая, что высокий уровень образования и понимания происходящих в мире процессов ведет к уменьшению насилия и разрушению границ. Также он заметил, что российская наука представляет собой уникальное образование на стыке восточных и западных традиций, многие ученые монахи, получившие образование в буддийских монастырях, говорят по-русски. Все это создает хорошую почву для плодотворного научного сотрудничества.

Почему Далай-лама решил встретиться именно с российскими учеными?

Последнее позволяет ответить на вопрос, который, полагаю, интересует любого читателя: почему Далай-лама решил встретиться именно с российскими учеными? Далай-лама известен своим интересом к науке и на протяжении своей жизни активно встречается с разными учеными, пытаясь как запустить совместные научные проекты, так и сформировать иной облик науки, озаряемой светом универсалистской этики. И если в последнем он, возможно, преуспел, то в первом есть некоторая неудовлетворенность результатами, которая связана с, казалось бы, очевидными обстоятельствам — западным ученым трудно строить совместные проекты с буддийскими монахами, потому что они живут далеко, рядом нет соответствующих научных центров и зачастую монахи не так хорошо владеют английским. Как я уже отметил выше, многие ученые монахи говорят по-русски. Это связано с тем, что Тибетский буддизм более всего распространен на территории России, поэтому и большая часть его адептов проживает на территории нашей страны. А это значит, что многие монахи, получающие образование в буддийских монастырях, являются нашими соотечественниками и владеют русским языком. В этом плане ситуация в России диаметрально противоположная — языкового барьера нет и рядом же располагаются научные центры с соответствующей инфраструктурой. Это значит, что Россия — уникальное по своей благоприятности место для осуществления совместных исследовательских проектов. Однако, несмотря на это, потребовалось немало лет, чтобы первая встреча Далай-ламы и группы российских ученых состоялась.

ДОКЛАД КОНСТАНТИНА ВЛАДИМИРОВИЧА АНОХИНА
«Единство сознание-мозг: холистические подходы
в российской нейронауке высших мозговых функций»

После вступительного слова с первым докладом выступил Константин Владимирович Анохин, он назывался «Unity of Mind-Brain: Holistic Approaches from the Russian Neuroscience of Higher Brain Functions».

Константин Владимирович сказал, что российскую науку отличает холизм, который подразумевает единство сознания и мозга. Он выделил три основные особенности российской нейронауки:

1. Акцент на сознании (mind) с самого начала экспериментальных исследований мозга. Здесь Константин Владимирович отметил, что если западная нейронаука всерьез обратила внимание на сознание лишь в конце XX века, то это внимание характерно для нашей науки уже на протяжении 150 лет.

2. Унитарный и материалистический подход к проблеме сознание-мозг.

Этот подход заключается в понимании сознания и мозга как двух аспектов одной реальности, которая в своем основании является материальной. Однако такое понимание сильно отличается от классического западного материализма. Это связано с философией диалектического материализма.

Последнее, видимо, зацепило Его Святейшество, и он дал комментарий относительно понимания сознания в буддизме, его уровнях и связи с мозгом. Общий пафос заключался в том, что сознание, скажем так, самого высокого уровня является причиной для самого себя и не обладает существенной связью с мозгом. Константин Владимирович мягко парировал данное соображение, заметив, что в этом заключается разница между нейронаукой и буддийской наукой о сознании, первая относится к любым проявлениям сознания как имеющим естественное объяснение, а значит, жестко связанным с функционированием мозга. Да, ментальная каузальность есть, но она является эмерджентной, связанной с развитием и эволюцией соответствующих материальных систем. В связи с этим диалектический материализм на Западе называют еще эмерджентным.

3. Исследование *больших вопросов* различными школами российской науки.

Другими словами, это интерес не только к частным научным вопросам, но и к проблемам философского характера, к тому, что обычно скрывается за рутинной научной работой, пристальное внимание к методологии, развиваемой с позиции системного взгляда на устройство организма и нервной системы.

Далее Константин Владимирович сосредоточился на уточнении и иллюстрации своих тезисов, обращаясь за примерами к истории российской науки. Говоря о первом тезисе, он упомянул работы И.М. Сеченова, многие из которых были посвящены проблеме сознания, физиологическим основаниям ментальных процессов. Главным героем второго тезиса стал И.П. Павлов и его дискуссия с сэром Чарльзом Шерингтоном, который утверждал, что у мозга нет жесткой связи с сознанием.

Константин Владимирович выделил две главные стадии развития российской нейронауки. Первая связывается с именами Сеченова и Павлова и редуccionистскими представлениями о природе сознания. Это было отражением общей редуccionист-

ской установки в естественной науке и классического материализма. Однако ситуация меняется и появляется материализм нового вида, характерный для советской науки, — он был связан с развитием нейронауки систем или физиологии систем.

Истолкование «проблемы психического» (такой термин фигурировал в литературе того времени) в рамках диалектического материализма связано с именем Петра Кузьмича Анохина, выдающегося советского нейроученого. Интересно, что в своих воспоминаниях Петр Кузьмич пишет о том, что его учитель Иван Петрович Павлов довольно холодно отнесся к его идеям: «Вот что, Петр Кузьмич, я никогда не препятствовал никаким и ничьим убеждениям... Вы хотите думать по диалектическому материализму, дело ваше, я вам не препятствую в этом. Но условные рефлексы к этому не притягивайте. Этого я не хочу»¹. В итоге Петр Кузьмич изнял из статьи «Диалектический материализм и вопросы “психического”»² пассаж об условных рефлексах. Это, безусловно, подтверждает высказывание Константина Владимировича о переходе от редуционистских взглядов к системным (я бы сказал, эмерджентистским).

Мне трудно дать оценку того, насколько советский материализм в отношении проблемы сознание-тело действительно отличался от западного. Трудно по нескольким причинам: во-первых, выделить какую-то эталонную форму материализма, которую можно было бы без затруднений отождествить с «классической западной», крайне непросто; во-вторых, здесь требуется провести дополнительную историко-философскую работу. Дело в том, что понимание сознания и мозга как двух аспектов одной и той же реальности легко может быть найдено не только уже в ранней теории тождества и более поздних ее вариантах, но и ранее — у философов Венского кружка Карнапа, Рейхенбаха, Шлика, а также отчасти у Рассела и Маха (однако взгляды последних нельзя назвать материалистическими). Согласно принципам диалектического материализма, материя эволюционирует и появляются ее новые уровни, на которых возникают новые феномены и новые связывающие их законы. Эти законы и феномены носят эмерджентный характер и поэтому не могут быть редуцированы к законам и феноменам нижнего уровня. В целом, здесь нужно уточнить понятие редукции, эмерджентности и причинности, чтобы понять, насколько данная форма материализма отличается от схожих материалистических идей на Западе. Можно сказать, что такие британские эмерджентисты, как Миль и Брод, отстаивали почти такие же взгляды. К ним можно было бы приписать и Александра, однако последний отрицал наличие выделенной каузальной силы на новых уровнях. Как бы там ни было, можно найти цитаты, которые буквально слово в слово повторяют положения диалектического материализма как эмерджентного. В конце концов, Брода и Александра можно отнести к материалистам эмерджентистского толка.

Вопрос «Как мозг порождает сознание?» Константин Владимирович назвал главным вопросом о сознании. Чтобы ответить на него, нужно построить новую фундаментальную теорию со специальной методологией, которая подразумевала бы объ-

¹ Анохин П.К. Несколько эпизодов из моих встреч и бесед с И.П. Павловым // И.П. Павлов в воспоминаниях современников. Л.: Наука, 1967. С. 26–40.

² Анохин П.К. Диалектический материализм и вопросы психического // Человек и природа. 1926. № 1.

единение трех видов данных: от первого лица, объективной психологии (поведения, вербальные отчеты и т.д.) и объективной нейронауки. Такая методология позволяет синтезировать субъективный опыт с данными от третьего лица и тестировать положения теории, используя данные от первого лица, а не только от третьего. Эти особенности могут указать на союз с буддийской наукой о сознании, поскольку она по большей части является наукой от первого лица. На взгляд Константина Владимировича, это поможет исследовать новые области субъективного опыта, которые раньше не были предметом научного интереса, как многие физические феномены были скрыты от исследования, пока не появился соответствующий теоретический аппарат. В качестве возможных примеров исследования Константин Владимирович указал на сравнение данных от первого лица, фигурирующих в западной науке, с данными от первого лица в буддийской. Такое сравнение на общем теоретическом фундаменте помогло бы прояснить понятие сознания в двух разных традициях.

Свой доклад Константин Владимирович закончил представлением психического как устойчивой структуры, а сознания как постоянно совершающегося процесса в нем. Понятие устойчивой структуры, насколько я понимаю, связано с понятием функциональной системы, наличие определенного вида которой и определяет наличие сознания.

Все это кажется чрезвычайно интересным и, на мой взгляд, нуждается в дальнейшей детализации. Например, чем предлагаемая методология отличается от гетерофеноменологического анализа, какую онтологическую модель подразумевает данная методология? Упоминание гетерофеноменологического анализа Дэниела Деннета здесь не случайно, ведь в его рамках признается самостоятельный объяснительный статус данных от первого лица (как, собственно говоря, и во многих других вариантах нередуктивного физикализма). Для ответа на этот вопрос мало постулирования нередуктивного статуса ментальных состояний, ведь главный вопрос в том — а в чем именно этот нередуктивный статус выражается?

Также я позволил бы себе здесь небольшой пояснительный комментарий. На протяжении всей конференции разными ее участниками поднималась проблема данных от первого лица. Если коротко, эта проблема заключается в том, что данные от первого лица, или субъективные переживания, не имеют прямого перевода на язык естественной науки, подчиняющейся количественным методам исследования и работающей с феноменами, обладающими в общем и целом физической природой. В этом смысле нейронаука является аномальной естественной наукой, потому что природа ментальных феноменов не имеет прямого физического выражения. Например, я могу с теми или иными трудностями перевести химические взаимодействия в физические, поскольку это просто разные описания одних и тех же объективно фиксируемых процессов. Однако то, *как* мы фиксируем неврологические процессы и *как* — ментальные состояния, различается существенным образом. Здесь налицо так называемая *эпистемологическая* или *познавательная асимметрия*, которая, усиленная проблемой уточнения онтологического статуса сознания, ведет к понятию *провала в объяснении* между ментальным и физическим. Отчасти проблему сознание-тело можно понимать как проблему, связанную с тем, чтобы закрыть объяснительный провал, как естественную науку (то есть

данные от третьего лица) примирить с данными от первого лица, которые тоже составляют часть естественной истории мира. Именно поэтому предложение новой теории, на основании которой можно строить науку о сознании, требует и новой методологии, и переосмысления принципов научного исследования, и, я это еще не раз здесь скажу, разработанной метафизики, которая бы поддерживала такую теорию, потому что в отличие от революций в физической науке, революция в науке о сознании требует ответа на философские вопросы. Тут меня можно упрекнуть в том, что и с физическими революциями связаны существенные метафизические допущения, однако, по моему мнению, они меркнут перед величиной проблемы сознания и степенью вовлеченности в нее философии.

После доклада между Далай-ламой и Анохиным состоялась примечательная **дискуссия**. Вопросы Его Святейшества предполагали, что необходимо постулировать наличие сознания в качестве причины, стоящей за эволюцией материи, иначе это грозит метафизическими парадоксами. То соображение, что сознание стоит за материальным миром, обосновывается свидетельствами воспоминаний о прошлых жизнях, которые демонстрируют дети, так как в них эти воспоминания проявляются наиболее четко. Далай-лама упомянул о научно подтвержденных случаях воспоминаний о прошлых жизнях. Константин Владимирович заметил, что если это действительно так, то скорее всего нам необходимо будет полностью поменять нашу науку.

Когда Далай-лама говорил о научных доказательствах воспоминаний о прошлой жизни, в его перешептываниях с монахами я уловил имя Яна Стивенсона. Ян Стивенсон — американский медик, который всю свою жизнь посвятил научному изучению паранормальных феноменов и, как он полагает, доказал наличие воспоминаний о прошлых жизнях, написав об этом несколько книг. Однако у него оказалось немало критиков, многие из которых были профессиональными философами. Главным образом, эта критика сводилась к тому, что его данные подвержены сильнейшей культурной индукции, так как подавляющее большинство его респондентов твердо верили в реинкарнацию и воспитывались в такой традиции, где принято было «вспоминать» о прошлых жизнях, а сами воспоминания часто рисовали прошлую жизнь более богатой, благополучной и с более высоким социальным статусом, что позволяло иметь некоторые легитимные социальные претензии в *этой* жизни; объяснение этих «воспоминаний» может иметь более прозаический и экономный характер, например, может быть связано с такими психологическими феноменами, как конфабуляция и криптомнезия, которые опять же могли иметь место из-за сильнейшего культурного влияния; и многие рассказы о прошлых жизнях попросту носили анекдотический характер. Методология и данные Стивенсона страдали от нестройности и массы несостыковок. Философ Пол Эдвардс написал книгу «Reincarnation: A Critical Examination»¹, где он с сокрушительной критикой обрушился на исследования Стивенсона. Другими словами, верить в научную подтвержденность данных о прошлых жизнях очень и очень сложно.

Далай-лама привел собственные примеры о подобных случаях, но все они являются лишь рассказами, подкрепляемыми только авторитетом Его Святейшества.

¹ Edwards P., Books P. Reincarnation: A Critical Examination. 1997.

Доклад Юрия Иосифовича АЛЕКСАНДРОВА
«Не-дизъюнктивный подход к сознанию и эмоциям:
культурно обусловленный взгляд»

Первая часть доклада Юрия Иосифовича была посвящена так называемой кросскультурной нейронауке, а конкретно следующим вопросам:

1. Существуют ли национальные различия между локальными науками?
2. Связаны ли они с культурными и ментальными особенностями стран, к которым принадлежат?
3. Существует ли единая глобальная наука?
4. Определяют ли особенности российского менталитета предрасположенность российской науки к холизму?
5. Является ли объединенное понятие сознания и эмоций примером холистического подхода, схожего с буддистским взглядом?

Он предложил два парадигмальных вида науки:

1. Реактивный (reactivity) или картезианский. Этот вид связан с именами Декарта, Скиннера и Уотсона.

Почему Декарт здесь оказался, сложно сказать. Наверное, это связано с его механистическими представлениями об устройстве организма. Наличие в списке Скиннера и Уотсона объяснить легче — оба бихевиористы и, риску предположить, оба не хотели бы увидеть себя в одном списке с Декартом.

2. Деятельностный или системный. С ним связаны имена Аристотеля, Анохина (Петра Кузьмича) и Бернштейна.

Здесь мне тоже сложно сказать, по какой причине сюда включен Аристотель. Аристотелевская психология явным образом на это не указывает. Наверное, потому что он предложил системный взгляд на мир, развивая и метафизику, и физику, и биологию, и психологию. К тому же аристотелевская психология с определенными натяжками может быть названа функционалистской. Предположу, что Анохину и Бернштейну польстило бы такое соседство. Однако, учитывая то, что будет говориться ниже, я бы исключил из списка Аристотеля, учитывая его теорию познания.

Эти две парадигмы, на взгляд Юрия Иосифовича, являются конкурирующими. Первый подход сосредоточен на изучении частных проблем, которые индифферентны к системным особенностям, к тому, что происходит на других уровнях, и он складывает мир как мозаику — кусочек за кусочком. Второй подход заявляет, что мы не можем иметь твердого суждения о частных феноменах, если мы не исходим из того, какое место они занимают в тех или иных системных отношениях. Частные феномены испытывают обратное влияние от системных отношений. Другая важная особенность — это проактивное понимание когнитивной системы. Наш перцептивный аппарат не является пассивным обработчиком поступающей извне информации, не отражает, а *деятельностно* формирует образ мира. Здесь может быть обнаружено влияние культуры. В этом смысле она не является надстройкой к природному миру, а прямым образом вторгается в его порядок. И это подтверждают кросскультурные исследования в когнитивной науке.

Например, расовые отличия проявляются в том, как будут лечиться сердечные заболевания. Также Юрий Иосифович привел пример, что эмпатия у человека проявляется сильнее, когда боль испытывается человеком той же расы, что и он, чем когда ее испытывает представитель другой расы. Надо сказать, эти примеры вызвали видимое раздражение у Далай-ламы. И это понятно, ведь, по его мнению, несмотря на все культурные и расовые различия, природа человека едина. Раскрытие этого единства наукой может внести существенный вклад в глобальную гуманизацию (как это было, когда научные исследования помогли преодолеть расовые предрассудки, связанные, например, с представлениями, что у представителей разных рас варьируются умственные способности). На мой же взгляд, приводимые Юрием Иосифовичем данные не угрожали позиции Далай-ламы. Однако, я бы заметил, что кросскультурные исследования часто пестрят рискованными обобщениями, тем более, когда речь идет расах¹.

Интересным был пример с принятием моральных решений англоговорящими и русскоговорящими людьми. Было выявлено, что у первых они часто носят характер, обязывающий к определенному поведению, а у вторых наоборот — запрещающий. Однако при решении знаменитой «проблемы толстяка» утилитаристское решение «убить» принималось чаще более молодыми людьми независимо от принадлежности к языковой группе. Но, несмотря на одинаковую тенденцию, по возрастной шкале оказывалось, что англоговорящие люди в среднем больше тяготеют к утилитаристским решениям. Здесь я бы тоже заметил, что это обобщение довольно рискованно, потому что интуиции людей значительно меняются даже при трансформации исходной «проблемы толстяка», не говоря уже о других этических головоломках, и что выявлено в одном случае, может не работать в другом. (Интересно, что схожее исследование с буддийскими монахами показало, что в подавляющем большинстве случаев они принимают утилитаристские решения.)

Далее Юрий Иосифович выделил основные правила рассуждения или познания, характерные для Запада и Востока:

1. Законы тождества, исключенного третьего и непротиворечия — основные правила для Запада;

2. Для Востока — принцип изменения, принцип противоречия, принцип холизма.

Здесь была ссылка на работы Пенга и Ниссбетта (Peng, Nisbett). Я не буду подробно комментировать это, просто скажу, что эти данные нуждаются в социологической, культурологической и философской экспертизе². Отчасти все это выглядит как иллюстрация распространенных стереотипов о менталитете людей Запада и Востока. Разделение по правилам рассуждения, на мой взгляд, слишком категорично. Тем не менее, данные исследования обладают объяснительным потенциалом. Они связывают особенности социальных отношений, специфических

¹ Понятие расы в отечественной науке имеет более-менее нейтральный статус и широко используется, однако западные антропологи предпочитают его избегать в силу известных исторических обстоятельств.

² В качестве примера см.: *Nisbett R.E., Masuda T. Culture and point of view // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2003. V. 100. №. 19. P. 11163–11170.*

задач, решаемых жителями одного региона и схожих профессий. Другими словами, эти исследования не субстантивируют культурные различия, а показывают их относительный статус и поддерживают тезис об их влиянии на когнитивные функции.

Также мне показалось, что переброшенный мост от культурно-специфических различий в познании к различиям в национальных науках не настолько прочен. Например, законы непротиворечия и исключенного третьего не действуют во многих паранепротиворечивых логиках, а холистические подходы применяются в разных областях научной деятельности на Западе. Пожалуй, трудно найти ученого, который бы не принимал во внимание изменчивость и динамичность окружающего мира. Юрий Иосифович утверждает, что систематичность и антиредукционизм выделяют российскую науку и являются продолжением культурно-специфических особенностей познания. Эта связь мне представляется неочевидной, хотя, если под российской наукой здесь понимается российская нейронаука, когнитивная наука и психология, то, наверное, это так. В то же время западную науку отличает аналитичность и редукционизм. Также Юрий Иосифович подчеркнул, что для нас более характерен интуиционистский подход, чем чисто рационалистический. Честно говоря, здесь чувствуется давление расхожих клише о разнице Востока и Запада, Запада и России. Тем не менее, чтобы с определенностью судить здесь, необходимо подробное знакомство и обсуждение материала. И сам Александров был не столь категоричен в проведении этих различий, считая, что это не создает какого-то независимого и отдельного феномена — национальной русской науки: она есть, но все же является частью общей глобальной науки.

Первая часть доклада была завершена заключением, что нам не стоит делать выбор в пользу тех или иных подходов, наоборот, они комплементарны друг другу, и культурно-специфические познавательные различия должны лишь содействовать более полному освоению действительности.

Вторая часть доклада Юрия Иосифовича была посвящена теме сознания и эмоций. Она оказалась очень интересной, потому что здесь было представлено решение проблемы сознание-тело. Это решение в другой работе¹ он называет *системным*, также о нем можно почитать в статье «Emotion and consciousness: Ends of a continuum»². Ключевую роль здесь играет понятие функциональной системы, разными аспектами которой выступают физиологические и психологические состояния. Другими словами, предполагается, что физиологические и психологические дескрипции являются *частичным* описанием одного и того же системного информационного процесса. По мнению Юрия Иосифовича, это решение обладает рядом преимуществ по сравнению с другими двуаспектными теориями сознания и нейтральным монизмом. Как я уже говорил, одна из самых распространенных двуаспектных теорий — это классическая теория тождества, которая предполагает редукцию ментального к физическому. Системное же решение является нередук-

¹ Александров Ю.И. От эмоций к сознанию // Психология творчества: Школа Я.А. Пономарева / Под ред. Д.В. Ушакова. М.: Институт психологии РАН, 2006.

² Alexandrov Y.I., Sams M.E. Emotion and consciousness: Ends of a continuum // Cognitive brain research. 2005. V. 25. №. 2. P. 387–405.

тивным, оно учитывает невозможность прямого перевода ментальных состояний в физические или физиологические.

В отличие от нейтрального монизма, который постулирует наличие сущностей с непонятной природой, системное решение говорит о вполне конкретных и определенных *системных информационных процессах*. Но и первое, и второе преимущества нуждаются в детализации. Дело в том, что большинство форм современного физикализма являются нередуктивными, поскольку не предполагают редукции в классическом понимании — перевода ментальных состояний в физиологические¹. Это связано со множеством обстоятельств, например, с критикой контингентного понятия тождества и введением принципа множественной реализуемости. Системное решение, предлагаемое Юрием Иосифовичем, очень напоминает вид функционалистского решения проблемы сознание-тело, которое действительно не является редуктивным. Несмотря на это, функционалистские решения являются физикалистскими, потому что в основании отношений ментального и физического лежит отношение реализации, которое подкрепляется тезисом супервентности. Если это так, то здесь возможен новый вид редукции, который называют функциональным. То есть функционалистские решения, в конечном счете, можно назвать редуктивными, но редуктивными в новом смысле, который не совпадает с классическим пониманием редукции (другими словами, физикализм здесь нередуктивный, а вот функционализм — редуктивный).

Но что если системное решение не предполагает физикализма и представляет собой форму нередуктивного функционализма? В таком случае должен быть отвергнут тезис супервентности между ментальным и физическим (а это довольно рискованное предприятие), и тогда перед нами возникает дуалистическая альтернатива, которая, я полагаю, является нежелательной для системного решения. Значит, системное решение скорее всего является формой нейтрального монизма. На это указывает и то, что Юрий Иосифович соотносит системное решение с принципом двуаспектности информации, развиваемым Чалмерсом. Но проблема будет в том, что, несмотря на декларируемое преимущество — что речь идет «о совершенно определенных информационных системных процессах», — оно не вносит никакой ясности в онтологическую модель: чем, в конечном счете, являются эти информационные процессы, как они сказываются на наших онтологических представлениях. Ведь туманность постулируемых нейтральных монизмом сущностей не в том, к каким процессам они относятся, а *чем* они являются в онтологическом смысле. В этом плане понятие двуаспектности информации, даже наполненное конкретным содержанием, еще не дает ответа об онтологическом статусе как сознания, так и упоминаемых системных информационных процессов. Подводя итог, я бы сказал, что системное решение на данный момент вряд ли можно назвать решением проблемы сознание-тело, потому что здесь без ответа остается множество вопросов; а главное, остается неуточненным онтологический статус сознания. В действительности проблема сознание-тело представляет собой не одну, а целую россыпь связанных проблем, которые не позволяют решить ее в один шаг.

¹ В теории тождества этот перевод возможен, когда ментальные состояния выразимы на тематически-нейтральном языке

Другая проблема системного решения связана с тем, что используется довольно нечеткое и вместе с тем не очевидное понятие сознания. В этом я убедился, когда в докладе зашла речь о связи эмоций и сознания.

Дело в том, что обычно, когда речь заходит о сознании, то в каталоге его проявлений неизменно оказываются эмоции¹. Однако Юрий Иосифович сначала их противопоставил, а затем продемонстрировал, что это одно и то же, но только на разных уровнях. На деле речь шла о противопоставлении когнитивных процессов («cognition») и эмоций, просто первое было названо сознанием. Мне это показалось немного волюнтаристским решением, особенно с учетом того, что на данный момент когнитивные процессы и сознание порой даже разводят по разные стороны — или отдельно выделяют когнитивный аспект и феноменальный. Таким образом, не всякая реализация когнитивного процесса сопровождается сознанием. Тем не менее, примем исходную посылку. Следуя школе функциональных систем, Юрий Иосифович связал познавательные функции и их развитие со способностью организма к дифференциации, усложнение которой увеличивает вариативность поведения и успешность по достижению целей. А если «cognition» отождествить с сознанием, то выходит, что сознание есть везде, где демонстрируется способность к дифференциации, ее развитию и преследованию целей. В таком случае любой организм обладает некоторым сознанием, поскольку дифференцирует, развивается и преследует цели. Другими словами, сознание есть всегда, но только в различной степени, которая связана со способностью к дифференциации и возрастом сложности. Чем выше эта способность, тем выше степень сознания. С определенной долей очевидности можно утверждать, что эмоции тоже связаны со способностью к дифференциации. Значит, эмоции нельзя противопоставлять сознанию («cognition»), а наоборот — воспринимать их как вид сознательной активности. Я считаю это рассуждение верным, но не могу принять его исходные посылки из-за несовпадения объемов понятий сознания, cognition, способность к дифференциации. Правда, далее Юрий Иосифович уточнил, что сознание — это способность к оценке результатов взаимодействия организма с окружающей средой, а раз эмоции — тоже операция по оценке таких результатов, тогда разница между эмоциями и сознанием не дихотомическая. По сути, это все равно не снимает сказанного выше, потому что выходит, что постоянно реализуемая способность к дифференциации включает в себя такое оценивание, а, значит, любой организм а priori обладает той или иной степенью сознания. Поэтому и проблема несовпадения объемов остается.

Например, в объем понятия «квадрат» входит и понятие красного квадрата, но, очевидно, что квадрат и красный квадрат — не одно и то же, потому что не все квадраты — красные квадраты. То же самое и с сознанием: любой организм, обладающий сознанием, обладает и способностью к дифференциации, но не любой организм со способностью к дифференциации обладает сознанием. История возникновения термина «сознание» и дальнейшего обсуждения проблемы сознание-тело показывают, что не все проявления психической жизни можно маркировать термином «сознание». Позволю себе смелость утверждать, что на данный момент в

¹ См., напр.: Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС, 2015. С. 27.

исследованиях сознания — как философских, так и эмпирических — есть консенсус относительно того, что же мы пытаемся объяснить, когда говорим о сознании. Конечно, исчерпывающее определение сознанию дать сложно, и в некотором смысле это и есть цель исследования, однако это не значит, что вообще никакого определения сознания дать нельзя.

Если отсчитывать историю современной философии сознания от книги Райла «Понятие сознания» (1949), то уже почти 70 лет вокруг этой темы идут ожесточенные дискуссии, по самым мелким вопросам написаны сотни статей, опубликовано большое количество книг, посвященных разным сторонам проблемы сознание-тело. Насчитывается масса способов ответа на проблему сознание-тело, которые делятся на антифизикалистские и физикалистские с разнообразными теориями внутри: функционалистского, редуктивного, нередуктивного, элиминативистского, экстерналистского, репрезентационистского, эмерджентистского, панпсихистского, дуалистического, интеракционистского, эпифеноменалистского и какого угодно характера. Появились и эмпирические теории сознания, связанные с теми или иными философскими разработками: теория глобального нейронного пространства, байесовские предиктивные теории сознания, теория аттендированной среднеуровневой реализации сознания, квантовые теории сознания, теория интегрированной информации, теория динамического ядра Эдельмана, теории расширенного сознания (*extended mind*) и другие. Но что пытаются объяснить все эти теории? Это феноменальные характеристики опыта или *квалити*, или экспериенциальные свойства, или свойства «каково это быть в таком-то состоянии». Другими словами, возможность приписывания некоторому процессу или состоянию феноменальных свойств и/или терминов определяет, будет ли идти речь о сознании или нет.

Если спросить, есть ли прогресс в философии, то уточнение природы сознания является одним из главных результатов развития философии за последние десятилетия. Благодаря нему стало ясно, что же мы пытаемся объяснить, что ищем, стало ясно, что можно вернуть респектабельность эмпирическим исследованиям сознания, которые долгое время оставались маргинальной областью научных усилий из-за туманности и неясности самого термина «сознание». Конечно, все еще не известно вполне, что такое сознание, но понятно, в чем заключается проблема, *что* требует объяснения. И в зависимости от того, как мы интерпретируем понятие феноменальных свойств и терминов, — такой будет и метафизика сознания, и возможные эмпирические теории сознания. Исследования сознания обречены быть союзом философии и науки, потому что, определяя природу феноменальных свойств, вы одновременно устанавливаете критерии того, что существует, а что — нет, и решаете другие метафизические головоломки, а эти вопросы находятся в ведении кабинетной философии, за пределами эмпирического исследования. Чтобы добыть ответ на них, необходима разработанная метафизика сознания, которая не только указывает путь возможных решений, но, что может быть еще важнее, отсекает плохие и неправдоподобные. Но одновременно это означает, что проблема сознание-тело в философии и науке — разные проблемы. Если для философов — это уточнение онтологического статуса сознания, то для ученых — поиск его конкрет-

ного неврологического и телесного выражения, или такого выражения, которое может иметь перевод на язык неврологии и физиологических процессов¹. Однако даже если научная часть проблемы будет решена, это еще не приведет к решению всей проблемы сознание-тело из-за особого аномального статуса сознания как естественного феномена, который объяснялся выше. Ведь если неврологические и физиологические, а также сводимые к ним процессы занимают ясное место среди других естественных феноменов и сохраняют целостность натуралистической онтологии, то кажется, что сознание не вмещается в эту онтологию, поэтому объявление тех или иных неврологических и физиологических или сводимых к ним процессов сознанием без существенных философских уточнений не проливает свет на природу этого феномена. Решать таким образом проблему сознание-тело — это все равно, что разливать суп по дырявым тарелкам. Заканчивая, я бы подчеркнул, что в связи с упомянутой эволюцией проблема сознания (consciousness) становится лишь частью более обширной проблемы сознание-тело (mind-body), и когда речь идет о «проблеме психического», это не одно и то же, что и проблема сознания.

Конечно, сознание можно понимать тысячью разных способов, и речь не идет о том, что они должны быть отброшены. Но, если имеется в виду натуралистическое объяснение сознания, то есть объяснение сознания как естественного феномена, как части естественной истории мира, то речь идет именно о феноменальных свойствах. Не вся когнитивная наука и психология посвящены сознанию. И в их различных ответвлениях термин «сознание» может использоваться совершенно по-разному. Однако если речь идет о специализированных областях, главным предметом изучения которых является сознание, проблема сознание-тело, то тут нет и двух вариантов — речь идет о феноменальных или качественных характеристиках опыта, которые можно связывать с теми или иными когнитивными процессами или, наоборот, разъединять их с ними, или можно интерпретировать как полностью функционализируемые свойства, или как нефункционализируемые, или как интенциональные, так и неинтенциональные, или как поддающиеся экстернализации, так и нет, или как реальные, или как реляционные и иллюзорные, или как супервентные, так и не супервентные.

Другими словами, я не протестую против того понимания термина «сознание», которое вкладывает в него Юрий Иосифович, но хочу подчеркнуть, что к решению проблемы сознание-тело, которая в существенной мере является философской, оно не очень приложимо. К тому же в методологическом смысле это выглядит оправданно, поскольку Юрий Иосифович считает, что когнитивные функции реализуются не мозгом, а совокупной системой: мозг, тело, отношения с окружающей средой, культура. Такой холистический подход выглядит неординарно, меняет взгляд на устройство когнитивного аппарата и может иметь философские последствия.

В конце доклада Юрий Иосифович дал ответы на поставленные в начале вопросы:

1. Существуют ли национальные различия между локальными науками? — Да.

¹ Это делает любую эмпирическую теорию сознания физикалистской. Но это, конечно, является свойством дискурса когнитивной науки. Отчасти поэтому проблема сознание-тело не находится в ее ведении.

2. Связаны ли они с культурными и ментальными особенностями стран, к которым принадлежат? — Да.

3. Состоит ли единая глобальная наука из комплементарно разных национальных наук? — Да.

4. Определяют ли особенности российского менталитета предрасположенность к российской науке к холизму? — Да.

5. Является ли объединенное понятие сознания и эмоции примером холистического подхода, схожего с буддистским взглядом? — Да.

ДОКЛАД ТАТЬЯНЫ ВЛАДИМИРОВНЫ ЧЕРНИГОВСКОЙ «Чеширская улыбка кота Шредингера: язык сознания»

Доклад Татьяны Владимировны начался с иллюстрации известных парадоксов наблюдения в квантовой физике, которые подчеркивали влияние субъекта на результаты наблюдения, результаты познания. Возможно, в отношении сознания мы находимся в той же ситуации. По мнению Татьяны Владимировны, современная наука не может сказать, в чем заключается разница между психикой (*mind*) и сознанием (*consciousness*). Все это утопает в языковых хитросплетениях. В таком случае, я бы заметил, что если бы спор о разнице *consciousness* и *mind* был лишь спором о словах, тогда бы проблема сознания была решена в первой половине XX века или, точнее говоря, решение проблемы сознания, предложенное аналитическими философами, отверженными в то время логическому и лингвистическому методам анализа проблем, всех бы удовлетворило. Но исторически, если так можно выразиться, реинкарнация проблемы сознания началась тогда, когда стало понятно, что это не та проблема, которая находится лишь в сфере языка (что, конечно, не отменяет влияния особенностей языка на проблему сознания). Я согласен, что разница во многих случаях между *mind* и *consciousness* может быть неуловима, и во многих областях научных исследований есть путаница между этими терминами. Однако, если вспомнить, что уже было сказано выше, то разница в значении этих терминов такова, что психическое включает себя сознание, иными словами если некоторому психическому состоянию мы можем приписать наличие феноменальных свойств, какой бы ни была их природа, то это будет состояние сознания. Другими словами, большой лингвистической путаницы, на мой взгляд (и не только на мой — что важнее), здесь нет. Но справедливости ради надо сказать, что, конечно, проблема в различии психического и сознания есть, но мне кажется, что акценты здесь должны быть расставлены не так категорично. Затем Татьяна Владимировна сказала, что буддийские монахи могут прояснить вопрос о разнице психического и сознания. Это я буду комментировать позже, в разделе, посвященном надеждам, возлагаемым на диалог западной науки с буддийской.

От проблемы психического и сознания Татьяна Владимировна перешла к отношению данных первого и третьего лица. Речь шла о том, что данные от первого лица никак нельзя редуцировать к данным от третьего лица. Тем не менее, субъект теснейшим образом связан с объективным миром. Здесь была приведена масса цитат русских фи-

лософов, подчеркивавших это обстоятельство: Бердяев, Пятигорский, Лотман, Мамардашвили, Дубровский и др. На взгляд Татьяны Владимировны, главная характеристика сознания — это способность к рефлексии, а точнее — к саморефлексии.

Далее в докладе звучали имена многих прославленных российских ученых, упоминание которых главным образом подчеркивало наличие обширной истории изучения сознания и появление многих инсайтов в этой области еще до открытий в западной науке. И рефреном повторялись слова о парадоксальной и загадочной природе сознания, например, о его неалгоритмизируемости и большой условности компьютерной метафоры в отношении сознания.

Это объединяет тему сознания и с языком, поскольку язык в той же степени загадочный феномен, несмотря на то, что он, как и сознание, имеет эволюционную природу. Более того, у языка есть собственная эволюция, и ее принципы схожи с принципами биологической эволюции.

Также с темой сознания связаны математика, потому что она говорит об априорном знании; время, и, конечно, музыка, искусство, поэзия, потому что они не могут существовать, если нет того, кто имеет о них понятие, кто обладал бы сознанием. Но, с другой стороны, последние делают сознание тем, чем оно есть, нас — теми, кто мы есть.

В общем, доклад Татьяны Владимировны был некоторым обзором, который показывал не только, насколько трудна проблема сознания, но и насколько она тесно связана с другими феноменами, с которыми ее объединяют отношения взаимовлияния. Это же подчеркнул в своем комментарии и Далай-лама. На его взгляд, доклад Татьяны Владимировны был посвящен взаимозависимой природе вещей. (Взаимозависимая природа вещей — это тезис, связываемый в буддизме с законом взаимозависимого происхождения (пратитьясамутпада) и тезисом о пустотности (шуньявада).

ВТОРОЙ ДЕНЬ

Во второй день выступали Давид Израилевич Дубровский, Мария Вячеславовна Фаликман, Дмитрий Борисович Волков и Виктория Георгиевна Лысенко.

ДОКЛАД ДАВИДА ИЗРАИЛЕВИЧА ДУБРОВСКОГО «Перспективы подходов нейронауки по отношению к проблеме сознания: связь с глобальным кризисом цивилизации»

Между Давидом Израилевичем и Его Святейшеством сложились самые что ни на есть теплые и дружеские отношения. Во многом это было связано с тем, что оба были самыми возрастными участниками конференции, и более того, Дубровский старше Далай-ламы на 6 лет (88 против 82). Последнее обстоятельство находило

отражение даже в том, что Далай-лама не начинал есть, пока не убеждался, что Дубровскому тоже принесли еду. Часто они входили и выходили из зала в обнимку.

Начало доклада Давида Израилевича не обошлось без курьеза. Ввиду почтенного возраста ему трудно было говорить по-английски, и он попросил ассистировать Дмитрия Волкова, принеся Далай-ламе свои извинения, на что последний воскликнул по-русски: «Очень хорошо!» — и рассмеялся. Я бы заметил, что Его святейшество очень любит пошутить, не было и сессии, которая бы не обошлась без его шуток.

В своем докладе Давид Израилевич Дубровский связал глобальные проблемы современности с проблемой сознания. Глобальный кризис находит отражение и в научном кризисе, когда наука не может преодолеть познавательной асимметрии между первым и третьим лицом, закрыть провал в объяснении. На его взгляд, от решения проблемы того, как феномены субъективной реальности связаны с мозговыми процессами, зависит ответ и на другие важные вопросы: ментальная каузальность, свобода воли, произвольные действия и др. Проблема в том, что большинство современных теорий являются редукционистскими и игнорируют субъективную реальность. Сам Давид Израилевич развивает информационный подход, опирающийся на эволюцию и представления о самоорганизации. Здесь выделяется три главных принципа:

1. Любая информация с необходимостью воплощена в физическом носителе;
2. Информация инвариантна по отношению к свойствам физического носителя;
3. Феномены субъективной реальности могут рассматриваться в качестве информации.

Отношения между субъективной реальностью и мозгом — это отношения кодирования: физическая организация кодирует соответствующее состояние субъективной реальности. Это обеспечивает возможность ментальной каузальности — влияния сознания на поведение: так как сознательное состояние — информационное, а информация воплощена на носителе — мозге, тогда сознательное состояние влияет на последующее поведение.

Понимание связи сознания с соответствующими нейродинамическими структурами может помочь пролить свет на природу эмпатии и многих других важных феноменов психики, обеспечивающих коммуникацию и взаимопонимание между людьми. Также эти исследования помогут лучше понять природу негативных состояний сознания, например, связанных с агрессией. Очевидно, что здесь есть мост к решению глобальных проблем и к продвижению принципов универсалистской этики.

С Давидом Израилевичем я уже не раз обсуждал его теорию, и к ней остаются все те же вопросы. На мой взгляд, здесь очень не хватает деталей. В общем и целом, его теория представляет собой набор классических функционалистских постулатов по поводу природы сознания. Поэтому, как и в случае доклада Александра, остается неясным антиредукционистский статус теории, ведь отношение воплощенности (или реализации) ведет к возможности функциональной редукции, которая указывает на то, что в конечном счете теория Давида Израилевича носит физикалистский характер и является редуктивной. Объяснение ментальной кау-

зальности или проблемы влияния сознания на поведение здесь тоже страдает от недостатка деталей. Дело в том, что у этой проблемы есть масса специальных трудностей, главная из которых — *проблема исключения*, которая связана с понятиями слабой сверхдетерминации и супервентных отношений между сознанием и мозгом. И на эти трудности Давид Израилевич нигде не предлагает ответа, что ставит его модель ментальной каузальности под удар. Хотя нет сомнений, что многие идеи Дубровского развивались им самостоятельно и оказались конгениальны тому, что говорили западные специалисты, их собственная теоретическая значимость тоже остается непроясненной из-за отсутствия дальнейшей проработки. Например, схожее решение проблемы ментальной каузальности было предложено Джексонем и Петтитом, которое сейчас известно как *программное объяснение*. Эта проблема, на мой взгляд, находит отражение в исторических обстоятельствах: замкнутости советской теоретической философии и отсутствию соответствующей интенсивной дискуссии по проблемам философии сознания, — аналогичной той, что происходила в мире аналитической философии за рубежом в это же самое время. Можно только гадать, что было бы с теорией Давида Израилевича, если бы он имел возможность быть вовлеченным в эти дискуссии.

После доклада между Его Святейшеством и Дубровским состоялась небольшая дискуссия с некоторыми отступлениями о понятии информации, которая ничем весомым не завершилась, хотя вопрос был действительно важный, так как он мог бы пролить свет на то, какую же онтологическую модель сознания отстаивает Давид Израилевич.

ДОКЛАД МАРИИ ВЯЧЕСЛАВОВНЫ ФАЛИКМАН

«Перспектива изучения человеческого внимания

с точки зрения культурно-исторического деятельностного подхода:
возможные прозрения, связанные
с изучением медитативных практик»

Как уже следует из названия, этот доклад по сравнению с предыдущими носил более специальный характер и был посвящен больше не теме сознания, а феномену внимания. Мария Вячеславовна начала свой доклад с общего определения внимания, выделив такие критерии, как стабилизация или фиксация образа, усиление чувствительности, поведенческие эффекты, по которым легко понять, что внимание к чему-то приковано, и другие.

Проблема объяснения внимания в науке выражается в том, что внимание всегда привязывается к одной или нескольким когнитивными способностям. Таким образом, внимание как самостоятельный когнитивный феномен никогда не имеет собственного объяснения. Отчасти это напоминает и проблему объяснения сознания, т.к. его зачастую тоже привязывают к тем или иным когнитивным способностям. Сказанное вовсе не значит, что внимание, как и сознание, не связано жестко с какой-либо или какими-либо когнитивными способностями, а значит лишь то, что

для прояснения или отсутствия этой связи обоим феноменам должно быть уделено специальное исследовательское внимание. Также сознание и внимание, на мой взгляд, объединяет упоминаемая Марией Вячеславовной связь с интроспекцией: внимание доступно нам интроспективно, мы можем управлять и изменять его, но не можем прямо указать на него. Примерно тот же самый парадокс доступа связан и с сознанием. Неудивительно поэтому, что в литературе темы сознания и внимания часто оказываются связанными, как, например, в случае теории среднеуровневой аттендированной реализации сознания Джесси Принца.

Мария Вячеславовна упомянула две теории внимания согласно Уильяму Джеймсу — теорию причины и теорию эффекта — и подчеркнула, что они нашли отражение в отечественной психологии. Один из важнейших способов понимания внимания можно обнаружить в рамках культурно-исторического подхода Л.С. Выготского, где психические функции подразделялись на две группы — натуральные и высшие. Последние определяются соответствующим культурным влиянием среды или опосредуются им, здесь психические функции реализуются через культурное опосредование путем механизмов интериоризации культурных стереотипов, практик и правил. Эти высшие психические функции имеют неврологический базис, который был исследован А.Р. Лурией. По его мнению, эти функции работают вместе в системе, которая динамически реализуется в мозге. Так как высшие психические функции реализуются в мозге системно и динамично, то это обеспечивает возможности компенсации этих функций в случае различных локальных поражений мозга.

От культурно-исторического подхода Мария Вячеславовна перешла к деятельностному подходу, который развивался другим известным советским психологом А.Н. Леонтьевым. Главная идея этого подхода — в том, что психические функции нужно трактовать как деятельностные. Другими словами, деятельность субъекта определяет особенности не только его характера (что тривиально), но и восприятия, внимания, запоминания. Деятельность формирует возможность восприятия вообще. Это хорошо, на мой взгляд, демонстрируется на некоторых случаях восстановления зрения во взрослом возрасте, утраченного в результате катаракты в раннем возрасте: несмотря на восстановление способности к видению, способность к зрительному восприятию отсутствует, потому что ранняя потеря зрения лишила человека возможности формирования зрительного восприятия, которое происходит в процессе взаимодействия со средой — то есть, чтобы видеть, мы должны этому научиться. Мария Вячеславовна перечислила некоторые положения этого подхода, которые заключаются в том, что у поведенческой и психической деятельности одинаковая структура, они опосредуются культурными средствами. Деятельность, побуждаемую мотивами, составляют целенаправленные действия. Их цели и задачи представлены в сознании субъекта, в то время как мотивы и операциональная часть действий — нет. Неврологическим базисом деятельности является модель обратной связи, разрабатывавшаяся Бернштейном и Анохиным. Эта идея сейчас находит отражение в байесовских предиктивных моделях.

Отдельное внимание было уделено взглядам Николая Бернштейна и его «физиологии активности». Одна из его главных идей — это представление о рефлекторном кольце, которое предполагало принцип обратной связи. Обучение и испол-

нение движения нуждается в сознании, которое, исходя из определенного значения действия, его целей и задач и некоторого прогноза, формирует его. Таким образом, движения формируются не под исключительным влиянием внешней среды (как это предполагало учение об условных рефлексах), а при активном участии субъекта, само тело получает субъектные характеристики, что в определенном смысле переворачивает представления о телесности.

Акцент на деятельностном или активном характере психики делался и всеми предыдущими докладчиками. Это подтверждает мысль Александрова о парадигмальных особенностях российской нейронауки — принципах деятельности (или активности) и системности, которые подчеркивают, что человек, его сознание и тело не представляют собой «ре-активной телесной машины».

Затем Мария Вячеславовна перешла к главному вопросу своего доклада: «Можем ли мы объяснить внимание при помощи структурного и функционального анализа деятельности и его нейронной схемы?» В когнитивной психологии задачи восприятия и построения образа часто относят к задачам внимания. Однако это не одно и то же.

Из теории деятельности можно получить две модели внимания, соответствующие уже упомянутым идеям Джеймса. Согласно первой модели, внимание не является реальным ментальным процессом и представляет собой скорее побочный продукт в системе нейронных механизмов, сознательной репрезентации и деятельности; согласно второй, внимание — это отдельный ментальный процесс, который не только влияет, но и обуславливает появление, поддержание, изменение этой системы. В первом случае все свойства внимания могут быть отнесены к деятельности и должны пониматься в контексте ее структуры, во втором — эти свойства должны рассматриваться отдельно. Возможно, это имеет отношение к пониманию внимания как ментального фактора в буддизме. Здесь Мария Вячеславовна обратилась к феномену мигания внимания (*attentional blink*), которому была посвящена еще ее кандидатская диссертация. Приведу определение из одной ее работ:

«Феномен “мигания внимания” возникает в ситуации последовательного предъявления визуальных стимулов (букв, цифр, слов: главное здесь — наличие паттерна информации) в одной точке — в центре экрана монитора со скоростью 10–11 стимулов в секунду. Перед испытуемым ставится две задачи: (1) идентификация или обнаружение стимула-мишени, отличающегося от остальных стимулов цветом, размером или категорией: в первоначальном варианте (J.E. Raymond et al., 1992) — белой буквы среди черных; (2) обнаружение определенного заранее стимула-зонда (в первоначальном варианте — буквы X), появляющегося или не появляющегося в потоке букв, следующих за мишенью. В этих условиях наблюдается подавление выполнения второй задачи на временном интервале приблизительно от 100 до 450 мс после правильного выполнения первой»¹.

Согласно исследованиям Марии Вячеславовны, этот феномен может быть редуцирован, если реорганизовать перцептивную деятельность. В данном случае субъекту предъявлялись не отдельные буквы, а слова. Из-за появления семантического контента феномен мигания внимания редуцировался. Примерно то же самое

¹ Фаликман М.В. Исследования феномена «мигания внимания» // Материалы конференции «Ломоносов 1997» (<http://www.psychology.ru/lomonosov/tesises/ds.htm>).

и буквально в то же самое время было продемонстрировано Ричардом Дэвидсоном. На протяжении трех месяцев группа испытуемых занималась медитативными практиками, итоговые тесты показали редукцию феномена мигания внимания. Это означает, по мнению Марии Вячеславовны, что дальнейшее изучение медитативных практик может помочь в понимании человеческого внимания. В заключение она предложила три вопроса для дальнейшего исследования:

1. Учитывая, что медитация является культурной практикой и влияет на реорганизацию нашего познания и изменяет физиологические процессы в мозге, является ли «голое внимание» опосредованной формой внимания? («Голое внимание» — так описывается один из ментальных процессов при медитации).

2. Если это так, то какова природа фигурирующих здесь культурных инструментов?.

3. Есть ли место для унитализации в этом процессе: от одного частного объекта к холистическому образу мира?

ДОКЛАД ДМИТРИЯ БОРИСОВИЧА ВОЛКОВА «Личность как полезная иллюзия»

Главным предметом доклада стала проблема тождества личности. Эта проблема заключается в выработке критериев тождества личности самой себе во времени, несмотря на все происходящие с ней изменения и проблемы с ее синхроническим единством. Дмитрий Борисович рассмотрел основные подходы решения этой проблемы: субстанциальный, телесный, психологический и нарративный.

1. Субстанциальный подход

Согласно этому подходу, личности соответствует некая стабильная и неизменная сущность. Однако эта позиция, на взгляд Дмитрия Борисовича, неverifiedируема — и поэтому должна быть отброшена. В качестве обоснования этого тезиса он предложил мысленный эксперимент со сменой ментальных субстанций при полной сохранности физических качеств. Так как физические свойства определяют поведенческие реакции и течение психологической жизни, то сохранность физических свойств ведет к соответствующей поведенческой и психологической континуальности субъекта. Значит, смена субстанций между личностями не может быть никаким образом выявлена: ни внешним наблюдателем, ни самим субъектом. На мой взгляд, это возражение сильнее и отбрасывает не только возможность верификации, которая подразумевает некоторую объективную фиксацию феномена, но и делает представление о такой субстанции невозможным, поскольку у ней ничего нельзя сказать позитивного.

2. Телесный подход

Здесь личность отождествляется с непрерывно существующим мозгом. Однако у этого критерия есть значительные проблемы, которые демонстрируются на при-

мере пациентов, на которых была произведена операция по рассечению двух полушарий — комиссуротомия (так когда-то лечили некоторые формы эпилепсии). Тесты Пенфилда и Сперри показали, что в этом случае образовывалось словно бы два источника субъективности в одном и том же теле: один и тот же человек отвечал на одинаковые вопросы по-разному, не подозревая о расхождении в ответах. Тем не менее, в интерпретации этих данных нет однозначности, и в литературе многие исследователи по разным основаниям критикуют слишком сильные варианты интерпретации. Одна из основных трудностей состоит в том, что сейчас таких пациентов нет, а раньше с ними работала только группа Пенфилда и Сперри, остальному же научному миру оставалось либо соглашаться со всем, что они говорят, либо нет; но серьезно проверить эти данные никак было нельзя. Другую проблему телесного подхода составляет возможность «загрузки» сознания, памяти и т.д. на другой носитель. В таком случае личность должна оставаться той же, но без исходного мозга. Значит, континуальность мозга и конкретного тела не могут быть реальными критериями тождества личности.

3. Психологический подход

В данном случае личность связывается с устойчивым набором психологических характеристик, континуальных во времени. Проблема такого критерия в том, что, учитывая возможность дублирования личности на разные носители, мы можем получить несколько одинаковых личностей, которые неотличимы друг от друга по психологическому критерию.

Однако ситуация не настолько пессимистична, на взгляд Волкова, поскольку можно предложить другой более действенный критерий — нарративный.

4. Нарративный подход

Нарративный подход заключается в том, что автобиографический нарратив будет определять личность как тождественную самой себе. Например, в отличие от психологического подхода, даже если личность может быть дублирована, то получившиеся личности можно отличить, потому что они будут формировать разные автобиографические истории. Однако этот критерий является очень мягким и может изменить наши изменения о личности как некоторой единой вещи. Личность становится в некотором смысле иллюзорной, поскольку существует как представление о себе. По мнению Волкова, нет ничего плохого в таком варианте развития событий. К тому же нарративный подход отражает буддийские представления о природе личности. Здесь западная философия и буддийская сходятся.

Доклад Дмитрия Борисовича был самым коротким на конференции, но, тем не менее, вызвал бурную дискуссию, которая затем продолжилась и в кулуарах. Для буддистов здесь главное затруднение состояло в том, что, несмотря на известное учение анатмавады, утверждающее несуществование личности, в буддизме есть представления о реинкарнации, которые напрямую ведут к субстанциальному подходу в отношении проблемы тождества личности.

Я думаю, нарративный подход еще должен быть защищен от возможных возражений. Например, если будет показано, что дубликация или «загрузка» личности невозможна, тогда это может вернуть телесный (или биологический) подход в строй. Со своей стороны, мне кажется, нужно некоторое уточнение. Для этого я использую пример Сайфера. Сайфер — это персонаж из фильма «Матрица», который, как известно, заключает соглашение с агентами и предает своих товарищей. Одним из условий этого соглашения является последующее стирание памяти обо всем, в том числе и о нереальности Матрицы, а также благополучная и богатая жизнь. Допустим, Сайферу все удалось. Тогда будет ли он нести ответственность за предательство, ведь он ничего не будет помнить? Вопрос о моральной ответственности возникает здесь потому, что тождество личности является одним из критериев приписывания моральной ответственности. Если Сайфер без памяти несет моральную ответственность, тогда отсюда автоматически следует, что он является той же личностью, что и в прошлом, и тогда нарративный критерий тождества личности не должен работать. У меня нет однозначного ответа на этот вопрос. Но если Сайфер действительно несет моральную ответственность, то я бы не стал прощаться с нарративным критерием, поскольку ничто не запрещает нам использовать вместе разные критерии тождества личности, синтезировать их. Пока моя интуиция такова, что Сайфер несет моральную ответственность, потому что есть континуальная каузальная связь от событий до предательства к событиям после, и в этой цепи событий как каузальные элементы фигурируют мотивы, желания и процесс принятия рационального решения Сайфером. Но, повторюсь, полной уверенности у меня нет.

ДОКЛАД ВИКТОРИИ ГЕОРГИЕВНЫ ЛЫСЕНКО

«Какой вид философии может соединить науку и буддизм?»

Я не буду долго останавливаться на содержании доклада Виктории Георгиевны, так как его можно выразить довольно кратко. Для соединения науки и буддизма требуется новый вид философии — интеркультурная философия. Такая философия может проложить мост между Востоком и Западом. По мнению Виктории Георгиевны, буддийская философия и наука обладает гораздо более богатым и тонко настроенным аппаратом, чтобы говорить о сознании и психике человека, в то время как аппарат западной науки в сравнении с ним выглядит бедно. Однако речь шла о более специальном тезисе, а именно о том, что исследования сознания медитирующих буддийских монахов современными методами нейронаук и психологии только с опорой на западные концепции сознания зайдут в тупик (и уже зашли, по мнению Виктории Георгиевны), если западные ученые не примут в расчет буддийские теории сознания, которые лежат в основе методов и практик медитации.

Несмотря на такой позитивный посыл, идея интеркультурной философии не пришлась по вкусу Далай-ламе. Он заявил, что между Востоком и Западом на самом деле нет границ, которые нужно преодолевать какой-то *специальной философией*. Наоборот, сама идея такой философии лишь укрепляет убеждение в реаль-

ности этих границ. И наука является идеальным средством по их уничтожению. Научный метод един. Если кто-то ориентируется на какой-то иной метод, то такое исследование будет попросту обречено на провал. Ученые разных стран коммуницируют и понимают друг друга из-за наличия общего проблемного поля и методологических установок. Нужда в какой-то специальной философии — абсурдная идея. Вот почему наука и буддизм так сильно связаны — занятия наукой ведут к нивелированию различий и деления по принципу «свой-чужой».

И хотя сказанное Его святейшеством кажется довольно привлекательным, справедливости ради надо сказать, что эффективная коммуникация между учеными и буддистами нуждается в большой философской работе. И дискуссии этой конференции показали, что границы между учеными и буддийскими монахами действительно есть. Виктория Георгиевна права, что преодолеть границы — нужно начать с их признания. Однако мое мнение немного отличается от мнения Виктории Георгиевны. Я не уверен, что нужна отдельная интеркультурная философия. Ее создание мне кажется отчасти искусственным. Однако в диалоге буддийских монахов и ученых должны участвовать философы, компетентные как в вопросах современной философии сознания и нейронауки, так и компетентные в понимании буддийской философии и психологии.

Нужна ли науке буддийская философия и наука?

В начале этого обзора я дал некоторое представление о буддийской науке. И, думаю, сейчас ясно, что изучение влияния медитативных практик на когнитивные функции и в целом на здоровье человека представляет большой интерес для науки. Более того, эти медитативные практики действительно связаны с соответствующим подробно разработанным концептуальным аппаратом, благодаря которому можно отличать одни виды ментальных состояний от других. И возможно, наука только обогатится, если будет учитывать эти виды ментальных состояний, которые для нее в некотором смысле являются слепым пятном.

Однако в этой дискуссии о пользе буддийской науки и философии иногда имеет место некоторая асимметричность, которая рисует картину, где неразвитая западная наука наконец пойдет навстречу мудрости Востока. Но я бы не спешил ставить акценты таким образом. Несмотря на большую пользу намечаемых исследований, нужно отдавать себе отчет в том, что буддийский концептуальный аппарат, утопающий в различного рода классификациях, довольно туманен, поскольку в нем эзотерическая, ценностная, этическая и практическая части оказываются сильно перемешанными. Это означает, что несмотря на глубокую детализацию, этот аппарат нуждается в прояснении. Буддийская онтология смешана с этическими установками. Это делает научное понимание буддийской методологии затрудненным. И хотя на английском языке монахи пользуются знакомым нам словарем ментальных терминов, нет уверенности, что речь идет об одном и том же. Отчасти это связано с особенностями перевода буддийской терминологии. Приведу пример.

Еще раньше мне доводилось слышать довольно странный буддийский термин «ментальное сознание». Произнося его на английском языке, монахи уверены, что

говорят ученым нечто осмысленное. Однако на языке европейской философии и науки — это не так, поскольку нементального сознания не может быть. По аналогии, добавление к слову «самурай» прилагательного «японский» не приводит к изменению значения исходного термина. Тем не менее, это не значит, что за неудачным переводом «ментальное сознание» стоит нечто бессмысленное, это только значит, что перевод ничего нам не говорит. Конечно, благодаря массе конвенций буддологи без труда понимают, о чем идет речь. Однако в случае отсутствия компетентности в этом вопросе коммуникация с использованием таких терминов обречена на провал. В данном случае ни монахи, ни ученые не обладали компетентностью в особенностях перевода буддийских терминов. В такой ситуации остается только строить догадки о том, что понял каждый. Проблема перевода буддийской терминологии и сопоставление ее с европейской является одной из главных методологических проблем буддологии. На мой взгляд, коммуникация между учеными и буддийскими монахами должна поддерживаться лингвистической и концептуальной экспертизой со стороны специалистов по буддийской философии, которые также профессионально ориентируются в категориальном аппарате европейской философии.

Эта проблема с переводом показывает, что язык европейской философии, который, собственно, и является основой науки, не очень знаком буддийским монахам. У меня сложилось впечатление, что буддистов словно бы убедили в том, что они отстаивают антифизикалистские позиции в отношении природы сознания, хотя из учения о пустотности и закона взаимозависимого происхождения вполне мог бы следовать тезис о том, что свойства сознания являются реляционными, а это соответствует одной из физикалистских стратегий объяснения сознания в западной философии. В дискуссии монахи даже упоминали некоторые известные антифизикалистские аргументы из аналитической философии сознания. Однако на мой вопрос, какую же в таком случае позицию они занимают в этом вопросе, последовал такой ответ, который показывал, что в антифизикалистских альтернативах объяснения сознания они не ориентируются. Это очень показательный момент.

Тем не менее, ранняя буддийская метафизика очень схожа с европейской философией, можно провести здесь немало параллелей. Проблема в том, что с той поры она не претерпела существенных изменений и оказалась в некотором смысле заброшенной в отличие, конечно, от практических и этических разработок. Более того, я бы сказал, что буддийская метафизика слишком сильно переплелась с эзотерическими представлениями.

Но эти скептические замечания несколько не должны приводить к пессимистическим выводам. Наоборот, мне кажется, для продуктивного дальнейшего сотрудничества все это нужно иметь в виду. И если западная наука будет только обогащена терминологическим буддийским аппаратом, то этот аппарат, безусловно, может быть улучшен посредством европейской метафизики, которая и может послужить базисом для эффективного совместного сотрудничества. Речь, конечно, здесь не о частных вопросах, а о перспективах парадигмальных научных сдвигов в свете сотрудничества ученых и буддийских монахов, а они требуют глубокого взаимопонимания в вопросах метафизического характера и концептуальной ясности.

Заключение

В заключение этого довольно большого обзора хотелось бы сказать, что это уникальное событие не только открыло перед нами новые перспективы исследований, но и позволило, как в отражение, взглянуть на собственную российскую когнитивную науку, психологию и философию.

Это была только первая встреча, и по большей части она носила характер знакомства — были установлены важные контакты и определены ориентиры на будущее. Надеюсь, в будущем начнется содержательный диалог по конкретным вопросам между российскими учеными и буддийскими монахами.

Местами рассказ звучал слишком самоуверенно с моей стороны, и я приношу извинения за это. Но, если посмотреть на это с другой стороны, то полемический задор может только подстегнуть продуктивную дискуссию.

Пожалуй, одним из главных выводов этого обзора является необходимость в гуманитарной и философской экспертизе, которая бы опосредовала коммуникацию буддийских и российских ученых.

Хотелось бы поблагодарить Центр тибетской культуры и информации, фонд «Сохраним Тибет», а также Центр исследования сознания при философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова за возможность участия в этом событии.

Авторский и редакторский

коллектив альманаха

АНДРЕЕВ Геннадий Петрович	аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
АРГУН Лаура Ларионовна	студент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
БЕСЕДИН Артем Петрович	кандидат философских наук, ассистент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
БУГАЙ Дмитрий Владимирович	кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич	доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ВАСИЛЬЕВА Марина Юрьевна	кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ГАРНЦЕВ Михаил Анатольевич	кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ГРЕХНЁВ Вадим Сергеевич	доктор философских наук, профессор кафедры философии образования философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ДЗИКЕВИЧ Дарья Сергеевна	аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ДУГИНА Дарья Александровна	аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ИЛЬИН Алексей Алексеевич	старший преподаватель кафедры логики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
КОЗЫРЕВ Алексей Павлович	кандидат философских наук, зам. декана, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна	кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН (сектор философии исламского мира)
КРОТОВ Артем Александрович	доктор философских наук, профессор, зам. декана, зав. кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

КРУГЛЫХ Дмитрий Геннадьевич	аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
КУЗИНА Елизавета Олеговна	аспирант Государственного института искусствознания (сектор искусства стран Азии и Африки)
КУЗНЕЦОВ Антон Викторович	кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ЛОГИНОВ Евгений Владимирович	кандидат философских наук, младший научный сотрудник Аналитической службы МГУ имени М.В. Ломоносова
ЛОЖКИНА Анастасия Витальевна	аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
МАРКИН Владимир Ильич	доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой логики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
МЕЛЬНИКОВ Сергей Анатольевич	кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
МИРОНОВ Дмитрий Геннадьевич	кандидат философских наук, ассистент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
НИКАНДРОВ Алексей Всеволодович	кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ПАВЛОВ Алексей Терентьевич	доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ПАХОМОВА Анна Михайловна	студент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
САФРОНОВА Наталья Дмитриевна	аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ФАЛЁВ Егор Валерьевич	доктор философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ЧЭНЬ ВЭЙИ	докторант университета Париж 7 Дидро, специальность — Экономика, пространство, общество, цивилизация: критическое мышление, политика и социальные практики
ШИШКОВ Александр Михайлович	кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ЮНУСОВ Артем Тимурович	младший научный сотрудник сектора Истории западной философии ИФ РАН, ассистент кафедры истории философии НИУ МГСУ

CONTENTS

THE THOUGHT AND CULTURE OF EAST

Pachomova A.M. The phenomenon of mathematical knowledge in Ancient and Medieval India: Basic characteristics and sources of development

Lozhkina A.V. The problems of interpretation of «Eight Refutations» concept in «Kathavatthu»

Kuzina E.O. The concept of «Leela» (līlā, divine play) in Indian philosophical thought

Korneeva T.G. Synthesis of poetry and philosophy in the works of Nasir Khusraw

Chen Veji. Picture and scroll: Embodied ways of thinking

Kruglych D.G. Interpretation of the concept of beautiful in the context of aesthetic category «Wabi-Sabi»

Argun L.L. The image of man in aesthetic works of Katsushika Hokusai (1760–1849)

Andreev G.P. The cosmology of B'reshith Rabba, ch. 1–16, in the context of the later ancient cosmologies

ANCIENT PHILOSOPHY

Iunusov A.T. Hypotheses as predicative principles of demonstrative knowledge in Aristotle's «Posterior Analytics»

Dugina D.A. Historiography of the problem of political philosophy in the Late Platonisme

Melnikov S.A. Cl. Aeliani Var. Hist. III, 11: Strato of Lampsacus about the dreams

THE NEW TIME PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Krotov A.A. The history of philosophy in the mind of the sceptic of the «classical epoch» (Pierre Bayle)

Vasilyeva M.Yu. Kantian analogues of experience in the structure of «Critique of Pure Reason»

Mironov D.G. Justification of idealism by Edmund Husserl

Loginov E.V. G.E. Moore's refutation of pragmatism

Dzikevich D.S. Postmodernism in the Chinese philosophical literature of the late 20th century: The peculiarities of the historical and philosophical interpretation

Nikandrov A.V. Russoism or Marxism: Towards the problem of philosophical and political origins of the concept of the *state of all the people* in the USSR

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Besedin A.P. The problem of free will in the philosophy of Nikolay Grot

TRANSLATIONS

Garntsev M.A. William of Ockham on «Traveller»'s cognition of the truths of theology

WILLIAM OF OCKHAM. The commentary on the first book of «Sentences». Ordination

Safronova N.D. On the Martin Heidegger's work of «The End of the New Time in the History of Being»

MARTIN HEIDEGGER. The End of the New Time in the History of Being

PUBLICATIONS

Krotov A.A. Towards the publication of V.N. Kuznetsov's manuscript «The Marxism of Founders»

V.N. KUZNETSOV. The Marxism of Founders. The last mysteries: Historical and philosophical investigation

Iljin A.A., Markin V.I. Eugeny Kazimirovich Voishvillo: Scholar and Teacher

E.K. VOISHVILLO. Some problems of logical analysis of natural languages (Russian)

SCIENTIFIC LIFE

Kuznetsov A.V. Cognitive science in dialogue of cultures.

Научное издание

Историко-философский АЛЬМАНАХ

Выпуск 6

Подписано в печать 29.12.2017. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 24,25. Уч.-изд. л. 28,15. Тираж 300 экз. Заказ № 282.

Оригинал-макет подготовлен *А.В. Воробьевым*. Корректор *Феоктистова Е.В.*

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2-36. **8(925)772–03–76**

Отпечатано в ГУП МО «Коломенская типография». 140400, Моск. обл., г. Коломна, ул. III Интернационала, 2 а.
Тел. 8 (496) 618-69-33. ИНН 5022013940.